

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
– LUBLIN
I FUNDACJI
JANA PAWŁA II – RZYM

Nr 103
lipiec-wrzesień 2013

O PRZYJAŹNI

W numerze m.in.

Ks. Dariusz DZIADOSZ

* „Nie będę się wstydził osłonić przyjaciela” (Syr 22, 25)

Arkadiusz GUDANIEC

* Przyjaźń jako odkrywanie osobowej wspólnoty

Marcin T. ZDRENKA

* Trzy przyległości przyjaźni

Anna BUDZIAK

* Przyjaźń zaprzeczona, przyjaźń niespełniona

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE

* Idea żony-przyjaciela w literaturze staropolskiej

Stanisław GROMADZKI

* Wybawienie czy samozatrata?

* Świadek i przyjaciel

Kard. Stanisław Nagy SCJ (1921-2013)

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSps
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Agnieszka LEKKA-KOWALIK, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Cezary RITTER
Adam RODZIŃSKI, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER
Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Alfred M. WIERZBICKI – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Krzysztof WIELICZKO OSPPE – rzecznik międzynarodowy redakcji
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Włodzimierz GALEWICZ, Jacek JAŚTAL, Adam KALBARCZYK, Elżbieta KAUER-BUGAJNA
Aleksandra KĘDZIERSKA, Leszek KOLEK, Jarosław KUPCZAK OP, Janina LABOCHA
ks. Artur MALINA, Jarosław MERECKI SDS, Jadwiga MIZIŃSKA
Stanisława NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, Andrzej NIEMCZUK, Jarosław PŁUCIENNIK
ks. Bogdan PONIŻY, Alina RYNIO, Magdalena SAGANIAK, Jacek SALIJ OP, Krzysztof STACHEWICZ
Natasza SZUTTA, Wacław WALECKI, Andrzej ZAWADZKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).

Fragmety artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

ISSN 0860-8024

www.ethos.lublin.pl

Nakład 800 egz.

ETHOS

Rok 26
2013 nr 3(103)

O PRZYJAŹNI

- * Od Redakcji – Klucze do rozumienia przyjaźni (A.M.W.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Zranieni świadkowie człowieczeństwa (Przesłanie do uczestników zorganizowanego przez Kongregację Nauki Wiary międzynarodowego sympozjum na temat „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”, Watykan, 7-9 I 2004) **13**

TRADYCJE

- * Ks. Dariusz DZIADOSZ – „Nie będę się wstydził osłonić przyjaciela” (Syr 22, 25). Przyjaźń w biblijnych tradycjach Starego Testamentu **19**
- * Arkadiusz GUDANIEC – Przyjaźń jako odkrywanie osobowej wspólnoty. Refleksje na kanwie myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu **45**
- * Jacek FRYDRYCH – Przyjaźń, moralność i etyka – reminiscencje z Arystotelesa. Zarys personalistycznej interpretacji przyjaźni **77**

KONTEKSTY

- * Marcin T. ZDRENKA – Trzy przyległości przyjaźni: przytomność – przygodność – przypowieść **105**
- * Anna BUDZIAK – Przyjaźń zaprzeczona, przyjaźń niespełniona. *Portret Doriany Graya* Oscara Wilde’a i *Droga do Indii* Edwarda M. Forstera **121**
- * Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE – „Pół dusze mojej i głowy korona”. Idea żony-przyjaciela w literaturze staropolskie **138**
- * Stanisław GROMADZKI – Wybawienie czy samozatrata? Szkic o kategorii przyjaźni w życiu i dziele Friedricha Nietzschego **154**

TERAŻNIEJSZOŚĆ

- * Furio PESCI – Płynąć pod prąd. Przyjaźń i wychowanie (tłum. P. Mikułska) **173**
- * Grażyna HABRAJSKA – Profile semantyczne miłości i przyjaźni. Wyniki badań empirycznych przeprowadzonych wśród młodzieży akademickiej **190**

ŚWIADEK I PRZYJACIEL KARDYNAŁ STANISŁAW NAGY SCJ (1921-2013)

- * Ireneusz S. LEDWOŃ OFM – Promotor fidei, defensor patriae (Homilia podczas Mszy Świętej żałobnej, Lublin, Kościół Akademicki KUL, 10 VI 2013) **213**
- * Stanisław NAGY SCJ – „Z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany” (Hbr 5, 1) **218**
- * Stanisław NAGY SCJ – Papież w Tatrach **227**
- * Andrzej SZOSTEK MIC – Człowiek pokornego serca **239**
- * Joanna LUBIENIECKA – Profesor – wychowawca – człowiek **242**
- * Cezary RITTER – Ich trzech **249**
- * Bibliografia artykułów kardynała Stanisława Nagyego SCJ zamieszczonych w kwartalniku „Ethos” (oprac. Tomasz GÓRKA) **253**
- * Bibliografia artykułów kardynała Stanisława Nagyego SCJ zamieszczonych w książkach opublikowanych staraniem Instytutu Jana Pawła II KUL (oprac. Tomasz GÓRKA) **254**

POLEMIKI

- * Maciej NOWAK – O krytyce kerygmatycznej bez entuzjazmu **259**

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Hubert ŁASZKIEWICZ – Patria, iustitia et pax **271**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Justyna A. KOWALIK – O przyjaźni w dwudziestu czterech odsłonach (rec. *Przyjaźń w kulturze staropolskiej*, red. A. Czechowicz, M. Trębska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, w druku) **281**

- * Krzysztof DYBCIAK – Uniwersytecki model czy utopia? (rec. S. Sawicki, *O uniwersytecie katolickim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012) **285**
- * Sławomir DRELICH – Studium archeologii gnuśności (rec. M.T. Zdrenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012) **290**
- * Dorota WALCZAK – Przetrwać z tygrysem na oceanie (rec. *Życie Pi*, Tajwan–USA–Wielka Brytania, 2012, reż. A. Lee) **296**
- * Propozycje „Ethosu” (kard. A. Scola, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli; D. Narewska, *Karola Wojtyły wizja dziennikarstwa (1949-1978)*, Wydawnictwo Iota Unum; *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. J. Pyda OP, W drodze; B. Toporska, *Siostry*, Kontra; B. Toporska, *Athene noctua*, Kontra) **304**

SPRAWOZDANIA

- * Łukasz JANICKI – Bez ograniczeń. „Wspólne drogi” po raz drugi (II Międzynarodowa interdyscyplinarna konferencja naukowa „Opór – Protest – Wykroczenie”, Lublin, 16-17 V 2013) **311**
- * Wiesław SZUTA – „Etyka klasyczna w XXI wieku” (Konferencja naukowa z okazji 95. urodzin ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ, Akademia Ignatianum, Kraków, 21 V 2013) **323**

PRZEZ PRYZMAT „ETHOSU”

- * Dorota CHABRAJSKA – Fenomen „pancernych” **327**

BIBLIOGRAFIA

- * Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o przyjaźni (oprac. Maria FILIPIAK) **331**

Noty o autorach **367**

Abstracts **373**

Contents **395**

OD REDAKCJI

KLUCZE DO ROZUMIENIA PRZYJAŹNI

Bardzo dużo o przyjaźni powiedziano w starożytności, liczni autorzy dawni i współcześni, poświęcając uwagę przyjaźni, rzadko wychodzą poza konstatacje Arystotelesa i idącego jego tropem Cyserona, jakby cała myśl filozoficzna o przyjaźni miała być zbiorem przypisów do Arystotelesa. Zaskakująco częste są referencje do jego myśli w artykułach zawartych w niniejszym tomie „Ethosu”. Wydaje się to potwierdzeniem opinii, że pozycja Arystotelesa w namyśle nad przyjaźnią jest wyjątkowa, niezależnie od tego, czy jego stanowisko przyjmuje się bez zastrzeżeń, czy poddaje się je krytyce i reinterpretacji.

Arystotelesowi zawdzięczamy odkrycie przyjaźni jako jednej z najważniejszych spraw ludzkich. Według Władysława Tatarkiewicza Arystotelesowska etyka przyjaźni dopełnia etykę życia intelektualnego i etykę obywatelską, w najbardziej dojrzałych intuicjach Stagiryty przyjaźń jawi się bowiem jako fenomen nieredukowalny, cenny sam w sobie, wręcz autoteliczny¹. Etyczna spuścizna Arystotelesa nie jest jednak wolna od ambiwalencji – prawda o przyjaźni zostaje przesłonięta i zdeformowana przez eudajmonistyczne, naczaczone perfekcjonizmem rozumienie dobra. Wygląda na to, że aby ocalić jądro Arystotelesowskiej prawdy o przyjaźni, należy ją odseparować od systemu etycznego, w który została zbyt pochopnie wtłoczona. Amicus Arystoteles, lecz gdzie indziej trzeba szukać pełniejszej prawdy o przyjaźni...

Nawet rozumienie przyjaźni jako życzliwości, pozwalające Arystotelesowi poniekąd wykroczyć poza ramy dyskursu eudajmonistycznego, budzi konsternację u współczesnego czytelnika, którego wrażliwość ukształtowało chrześcijańskie przesłanie o bliźnim. Dla ateńskiego mędrca źródłem życzliwości nie jest prawda o bliźnim, lecz prawda o sobie samym. „Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego [...], te zaś

¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 82-90.

cechy występują u każdego najbardziej w odniesieniu do niego samego, [...] z tego stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do innych osób” – pisze Arystoteles i konkluduje: „Człowiek jest sam sobie najlepszym przyjacielem, powinien więc siebie samego najbardziej kochać”². Trudno nie zgodzić się, że przyjaźń z samym sobą jest konieczną formą przyjaźni, zapewnia ona podmiotowi osobowościową spójność, pogłębia świadomość własnej wartości i motywuje do pracy nad sobą, wątpliwość natomiast budzi ujmowanie przyjaźni z samym sobą jako paradygmatu przyjaźni w ogóle. W eudajmonistycznej perspektywie troski o własną doskonałość gubi się to, co jest pierwsze w przeżyciu przyjaźni, a mianowicie więź pomiędzy przyjaciółmi, relacja międzypodmiotowa, która do pewnego stopnia konstytuuje sam podmiot.

Temu doświadczeniu w poruszający sposób daje wyraz św. Augustyn w opowieści o śmierci przyjaciela: „Wtedy ból zamroczył moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko to, co przedtem miałem wspólne z przyjacielem, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem, były mi nienawistne przez to, że jego już tam nie było, że już nie mogły mi te miejsca zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak to było wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. I stałem się sam dla siebie wielkim problemem. Pytałem mą duszę, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć”³. Utrata przyjaciela wiąże się z przeżyciem straty dobra, którym jest on sam; genezą bólu nie jest rysa na własnej doskonałości, choćby nawet była ona wielka, lecz rozerwanie więzi między osobami. Budulca przyjaźni nie stanowią bowiem wyłącznie zalety przyjaciela, lecz jest nim przede wszystkim jego obecność, dzięki której przyjaźń realizuje się jako obcowanie oddanych sobie ludzi. Wzajemność w przyjaźni jawi się jako wartość podstawowa, na której dopiero nabudowuje się to wszystko, co przyjaźń wnosi w życie związanych nią ludzi. Dlaczegoż nie miałyby przynosić im szczęścia, zwłaszcza wtedy, gdy są oni nastawieni do siebie bezinteresownie?

Chociaż Arystoteles pozostawił nam wiele cennych myśli o przyjaźni, to jednak teoretyczny klucz, za pomocą którego dokonał on jej filozoficznej interpretacji, wydaje się nietrafny. Trzeba zatem poszukiwać innych paradygmatów badawczych, bardziej rozświetlających ten – jakże intrygujący w swych treś-

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 269n.

³ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. IV, 4, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 53n.

ciach i trwały, pomimo wielorakich i dynamicznych przemian kulturowych – fenomen. Inne światło na istotę przyjaźni rzucają: tradycja biblijna, refleksja personalistyczna, etyka narracyjna oraz współczesna świadomość pedagogiczna i lingwistyczna. Nie przekreślają one poglądu Arystotelesa dotyczącego wysokiej rangi przyjaźni wśród spraw ludzkich, istotnie zmieniają jednak nasze przekonanie co do tego, dlaczego przyjaźń jest tak cenna i piękna.

Chrześcijanie mają świadomość bliskości Boga, który w Jezusie Chrystusie jednoczy się z człowiekiem. Jezus ukazuje Boga jako Ojca, a siebie samego przedstawia jako Przyjaciela swoich uczniów. „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 14-15).

Jezusowe nauczanie o przyjaźni pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest zakorzenione w Starym Testamencie, który jako całość można uznać za „księgę o przyjaźni”. Bóg Stwórca mężczyzny i kobiety i Bóg Przymierza obecny w ludzkiej historii działa w niej jako przyjaciel człowieka. W myśli greckiej przyjaźń była traktowana jako zjawisko wyłącznie międzyludzkie, realizujące się zasadniczo pomiędzy ludźmi równymi, tymczasem tradycja hebrajska, traktując przyjaźń jako rdzeń życia religijnego, ukazuje ją jako dar Boga polegający na wywyższeniu człowieka, który go otrzymuje. Transcendentny Bóg sam staje się dostępny dla ludzi, historia zbawienia opowiedziana w Biblii jest historią przyjaźni i wierności Boga. W ten sposób krucha i nietrwała ludzka przyjaźń spotyka się z ocaleniem i odnowieniem wypływającym z Boskiego źródła.

W świecie Biblii mamy liczne przykłady kultywowania przyjaźni między ludźmi pomimo różnic płci, narodowości i kondycji społecznej, ponieważ do istoty przyjaźni należy czynnik jednoczący, harmonizujący różnice. Przyjaciół się wybiera, nie mogą nimi być wszyscy dla wszystkich, nie znaczy to jednak, że ktokolwiek tylko z racji swej odmienności – jako kobieta, cudzoziemiec, podwładny – jest niejako z góry wykluczony z kręgu możliwych przyjaciół. O tym właśnie przekonują nas autorzy biblijni.

Biblia – w przestrzeni antropologicznej wyłaniającej się z przestrzeni teologicznej – wskazuje już na klucz personalistyczny jako właściwy paradygmat rozumienia spraw ludzkich, pośród których przyjaźń ma koronną pozycję. Ani w Starym Testamencie, ani w Nowym Testamencie nie odnajdujemy jeszcze teorii personalistycznej – zostanie ona wypracowana dopiero w momencie zderzenia się orędzia chrześcijańskiego z mentalnością grecką – ale w tekstach biblijnych zawiera się narracja odsłaniająca wartość osoby i jej komunijną strukturę. Biblia nigdy nie mówi wprost o osobie, lecz opowiada o osobach znajdujących się w konkretnych relacjach do siebie nawzajem, zgodnie z naturą bytu osobowego: z jednej strony są to relacje przyjaźni, a z drugiej ich

przeciwieństwo, czyli relacje wrogości. Biblia nie traci swej hermeneutycznej zdolności ukazywania człowieka człowiekowi, co więcej, jej narracja domaga się refleksji normatywnej, spójnej z dostępnym w każdych realiach doświadczeniem człowieczeństwa. Wydaje się, że piękno przyjaźni polega na nasyceciu pierwiastkiem osobowym wzajemnych relacji międzyludzkich, które nie wyczerpują się w realizowaniu dóbr obiektywnych, nawet jeśli zostaną one pojęte jako dobra dla związanych przyjaźnią osób.

Arytotelesowska intuicja o wzajemnym doskonaleniu się za sprawą cnoty przyjaźni daje się jeszcze pełniej odczytać w perspektywie etyki personalistycznej nakazującej afirmowanie osoby dla niej samej. Chodzi tu nie tylko o przestawienie akcentów, lecz o radykalną zmianę punktu wyjścia dyskursu etycznego. Wraz z odejściem od podporządkowywania powinności moralnej naturalnemu dążeniu do szczęścia sama etyka staje się w pełnym znaczeniu dyscypliną normatywną.

Narracyjny styl uprawiania etyki nie jest alternatywą dla etyki normatywnej; w istocie otwarta, choć wyraźnie zarysowana przestrzeń normatywna stanowi teren „przydarzania się” przyjaźni i „wydarzania się” jej w różnorodnych wariantach egzystencjalnych. Opowieści o przyjaźniach spełnionych i niespełnionych, trwałych i zawodnych, zaprzeczonych i uratowanych, traktowanych jako żywioł zbawienia bądź jako choroba ukazują jej paradoksy i uczą ostrożności w rozprawianiu o sprawach ludzkich w jednoznacznych kategoriach. Normatywny sposób myślenia, właściwy dla rozważań etycznych, wyłania się jak linia horyzontu ogarniającego różnorodny i tętniący konkretami krajobraz. Dostrzeżemy, jak bardzo jest on żywy i ciekawy w swej zjawiskowości, gdy zrozumiemy, że to „krajobraz antropologiczny”, który – zgodnie z przekonaniem Sokratesa – dostarcza obfitego materiału zarówno dla autora tragedii, jak i dla autora komedii⁴.

Napięcie pomiędzy normą a faktem nie musi prowadzić do rezygnacji i pesymizmu. Nie brak wprowadzie autorów narzekających na nieobecność czy zaćmienie przyjaźni, a nawet diagnozujących jej zmierzch we współczesnej kulturze, przesiąkniętej głęboko pragmatyzmem, iluzją chwili i użycia. Nawet trzeźwo myślący Clive Staples Lewis nie ukrywa swej tęsknoty za czasami, w których przyjaźni poświęcano więcej uwagi⁵. Niewątpliwie można mówić o kryzysie tej relacji międzyludzkiej. Pod powierzchnią dominującej obecnie mentalności daje się jednak zauważyć wiele przejawów żywotności przyjaźni. Podobnie jak inne autentycznie ludzkie doświadczenia, nie da się ona całkowicie wykorzenić. Nadal jest ceniona, deklarowana i oczekiwana. W tej sytuacji

⁴ Por. P l a t o n, *Uczta*, 223D, tłum. i oprac. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1978, s. 137.

⁵ Por. C. S. L e w i s, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkowiczowa, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s.53-81.

potrzeba pedagogicznej odwagi, aby przywrócić przyjaźni należne jej miejsce w procesie wychowania – nie na jego peryferiach, lecz w centrum. Trudno docenić przyjaźń, jeśli nie zaznało się jej smaku w dzieciństwie i młodości. Stwierdzenie to byłoby dość banalne, gdyby nie fakt, że przerażająco duża liczba ludzi uważa, iż kultywowanie przyjaźni nie jest zajęciem dla dorosłych.

Nie tylko miłość, ale również przyjaźń może się rozwinąć dzięki działaniu erosa, owej wewnętrznej siły, która ożywia fascynację istnieniem drugiego człowieka. Daje temu wyraz Czesław Miłosz w autobiograficznej refleksji o przeżywaniu przyjaźni. „Erotyczne tło w męskich przyjaźniach istnieje, choć byłoby śmiesznością zaraz mówić o homoerotyzmie. Jest to fizyczna radość, radość oczu na widok przyjaciela, taka sama jak na widok kobiety, którą kochamy, rodzaj aprobaty bytu”⁶. Zanik erosa w relacjach międzyludzkich, o czym pisał Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*, zdaje się również rzutować na temperaturę przyjaźni. Bynajmniej nie samo chłodne zainteresowanie tymi samymi sprawami może połączyć przyjaciół i uczynić ich, jak mówili starożytni, „jedną duszą w dwóch ciałach”. Aby się zaprzyjaźnić, a potem ocalić przyjaźń w czasie próby, potrzebna jest ponadto pasja, wzajemne zachwycenie się sobą.

Skierujmy naszą uwagę także na rolę przykładów w kulturze przyjaźni. Jak wiadomo, to właśnie one porywają. Klimat, w którym podtrzymywane są ideały przyjaźni, budowany przez to, że pamięta się o przyjaźniach ludzi słynnych, ale również mało znanych.

W niniejszym numerze „Ethosu” publikujemy wspomnienia o zmarłym kilka miesięcy temu kardynale Stanisławie Nagym. Przez prawie ćwierć wieku pełnił on funkcję prezesa Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Środowisko Instytutu od początku jego istnienia kształtowało się w promieniowaniu przyjaźni dwóch profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: ks. Tadeusza Stycznia i ks. Stanisława Nagiego – ich zapałowi zawdzięcza ono swoje istnienie i wspólnototwórczy rys. Obydwaj cieszyli się przyjaźnią Karola Wojtyły. Wybór na Stolicę Piotrową nie stanowił cezury w historii jego przyjaźni, Jan Paweł II potrafił je kontynuować i nadawać im jeszcze pełniejszy sens, ukazując Kościół jako miejsce przyjaźni.

Podobną otwartość na przyjaźń dostrzegamy u papieża Franciszka. Jego spotkania z dawnymi przyjaciółmi nie mają charakteru sentymentalnego, wyraża się w nich wizja Kościoła jako wspólnoty bliskich sobie ludzi, zjednoczonych przez Jezusa Chrystusa. Telefony do przyjaciół i znajomych są częścią służby Papieża wobec jego współczesnych. Obecność Kościoła w świecie realizuje się na różnych drogach, droga przyjaźni jest w pewnym sensie najszlachetniejsza z nich wszystkich i mimo swej skromności, albo raczej dzięki

⁶ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Instytut Literacki, Paryż 1990, s. 73.

niej, jawi się ona jako najbardziej owocna metoda duszpasterska. Niezwykłość ludzkich spotkań sprowadza się w końcu do naturalności, z jaką przeżywamy przyjaźń.

Wymownym świadectwem kultury przyjaźni w biografii papieża Franciszka są rozmowy, które prowadził jako arcybiskup Buenos Aires z rabinem Abrahamem Skórką. Jorge Bergoglio odsłania sekret książki opublikowanej przez kardynała wspólnie z rabinem – i jest to sekret przyjaźni: „Z rabinem Skórką mogliśmy prowadzić dialog, i bardzo on nam służył. Nie pamiętam już, jak się ten dialog nawiązał, wiem jednak, że nie było murów ani rezerwy. Jego nieudawana prostota ułatwiała kontakt, także gdy pytałem, po przegranej klubu River, czy tego dnia zje na kolację rosół z kury. Kiedy zaproponowałem, żebyśmy opublikowali zapis niektórych naszych rozmów, spontanicznie odpowiedziałem «tak». Zastanawiając się później, czym wyjaśnić tę natychmiastową zgodę, pomyślałem, że wynikała ona z długiego, bogatego doświadczenia dialogu, które umocniło przyjaźń naszej wspólnej drogi w odmiennej tożsamości religijnej”⁷.

A.M.W.

⁷ Kard. J. B e r g o g l i o, rabin A. S k ó r k a, *W niebie i na ziemi*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 12n.

JAN PAWEŁ II
ZRANIENI ŚWIADKOWIE CZŁOWIECZEŃSTWA

JAN PAWEŁ II

ZRANIENI ŚWIADKOWIE CZŁOWIECZEŃSTWA*

[...]

Punktem wyjścia każdej refleksji nad niepełnosprawnością muszą być fundamentalne założenia chrześcijańskiej antropologii: osoba niepełnosprawna, także wówczas, gdy zraniony jest jej umysł lub zaburzona zdolność postrzegania czy rozumienia, jest podmiotem w pełni ludzkim, mającym święte i niezbywalne prawa przynależne każdemu człowiekowi. Istota ludzka bowiem, niezależnie od warunków, w jakich toczy się jej życie, oraz od zdolności, jakimi może się wykazać, ma wyjątkową godność i szczególną wartość od początku swego istnienia aż po naturalną śmierć. Osoba niepełnosprawna – mimo wszelkich ograniczeń i cierpień, jakie są jej udziałem – każe nam pochylić się z szacunkiem i mądrością nad tajemnicą człowieka. Im bardziej bowiem zagłębialiśmy się w mroczne i nieznane obszary ludzkiej rzeczywistości, tym lepiej rozumiemy, że właśnie w sytuacjach najtrudniejszych i najbardziej niepokojących ujawnia się godność i wielkość ludzkiej istoty. Zranione człowieczeństwo osoby niepełnosprawnej jest dla nas wyzwaniem, aby dostrzec, zaakceptować i ukazywać w każdym z tych naszych braci i siostr niezrównaną wartość ludzkiej istoty, którą Bóg stworzył po to, aby była synem w Synu.

Miarą jakości życia w społeczności jest w dużym stopniu opieka, jaką otacza ona najsłabszych i najbardziej potrzebujących, oraz poszanowanie ich ludzkiej godności. Prawa nie mogą być przywilejem tylko zdrowych.

* Przesłanie do uczestników zorganizowanego przez Kongregację Nauki Wiary międzynarodowego sympozjum na temat „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”, które odbyło się w dniach 7-9 stycznia 2004 roku w Watykanie. Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 25(2004) nr 4, s. 16-18. Tytuł pochodzi od redakcji.

Także osobie niepełnosprawnej należy umożliwić uczestniczenie – na miarę jej możliwości – w życiu społeczeństwa i dopomóc w wykorzystaniu całego swojego potencjału fizycznego, psychicznego i duchowego. Tylko wówczas gdy uznawane są prawa najsłabszych, społeczeństwo może twierdzić, że jest zbudowane na fundamencie prawa i sprawiedliwości: niepełnosprawny nie jest osobą w inny sposób niż pozostali, a zatem uznając i chroniąc jego godność i prawa, uznajemy i chronimy godność i prawa nas wszystkich i każdego.

Spółeczeństwo, w którym byłoby miejsce tylko dla osób w pełni sprawnych, całkowicie samodzielnych i niezależnych, nic byłoby społeczeństwem godnym człowieka. Dyskryminacja według kryterium sprawności jest nie mniej haniebna niż dyskryminacja z powodu rasy, płci czy religii. Ukryta forma dyskryminacji występuje też w polityce i programach edukacyjnych, które próbują przemilczeć lub zanegować ograniczenia osoby niepełnosprawnej, proponując style życia i cele nieodpowiadające jej możliwościom, a więc frustrujące i niewłaściwe. Sprawiedliwość nakazuje bowiem uważnie i z miłością przyglądać się życiu drugiego człowieka i zaspokajać poszczególne, odmienne potrzeby każdego, biorąc pod uwagę jego zdolności i ograniczenia.

Odmienność wynikająca z niepełnosprawności może stać się integralną częścią niepowtarzalnej tożsamości, w czym powinni pomóc najbliżsi, nauczyciele, przyjaciele, całe społeczeństwo. Nie jest istotne, aby człowiek niepełnosprawny, podobnie jak każdy inny, robił to, co robią inni, ale to, co jest naprawdę dobre dla niego, aby coraz lepiej wykorzystywał swoje bogactwo, aby wiernie realizował swoje powołanie ludzkie i nadprzyrodzone.

Z uznaniem praw musi zatem łączyć się szczere dążenie wszystkich do stworzenia konkretnych warunków życia, struktur pomocy i ochrony prawnej odpowiadających potrzebom i dynamice rozwoju osoby niepełnosprawnej oraz tych, którzy jej towarzyszą, przede wszystkim członków rodziny. Niezależnie od wszelkich innych względów lub interesów indywidualnych czy grupowych należy troszczyć się o integralne dobro tych osób, nie można im też odmawiać niezbędnej pomocy i ochrony, nawet jeśli pociąga to za sobą zwiększone koszty ekonomiczne i społeczne. Osoby opóźnione umysłowo potrzebują – może bardziej niż inni chorzy – naszej uwagi i życzliwości, zrozumienia i miłości: nie można ich pozostawić samych, aby niemal bezbronne i bezradne stawiały czoło trudnemu zadaniu, jakim jest życie.

W związku z tym należy zwrócić szczególną uwagę na potrzeby uczuciowe i seksualne osoby niepełnosprawnej. Aspekt ten często bywa ignorowany lub też traktuje się go w sposób powierzchowny i ograniczony, a czasem wręcz uwarunkowany przez ideologię. W rzeczywistości zaś wymiar płciowy jest jednym z konstytutywnych wymiarów osoby, która stworzona została na obraz Boga-Miłości i w związku z tym, wedle pierwotnego zamysłu,

powołana jest, aby realizować się w relacji z innymi i we wspólnocie. Przesłanką wychowania emocjonalno-seksualnego osoby niepełnosprawnej jest przekonanie, że potrzebuje ona miłości przynajmniej w takiej samej mierze, jak każda inna. Także ona chce kochać i być kochana, potrzebuje czułości, bliskości, intymności. W praktyce niestety osoba niepełnosprawna przeżywa te uprawnione i naturalne potrzeby w sytuacji trudniejszej, co staje się tym bardziej widoczne w miarę przechodzenia od wieku dziecięcego do dorosłego. Osoba niepełnosprawna, mimo upośledzenia umysłu i zaburzenia więzi międzyosobowych, poszukuje autentycznych relacji, dzięki którym inni doceniają i uznają jej osobową godność.

Doświadczenia zgromadzone w niektórych wspólnotach chrześcijańskich dowodzą, że intensywne i zajmujące życie we wspólnocie, stałe i dyskretne oddziaływanie wychowawcze, nawiązywanie przyjacielskich więzi z odpowiednio przygotowanymi osobami, nawyk kontrolowania popędów i rozwijanie zdrowego poczucia wstydu, które jest wyrazem poszanowania własnej intymności – wszystko to pozwala często osobie z upośledzeniem umysłowym uzyskać równowagę emocjonalną oraz przeżywać bogate relacje z innymi osobami, owocne i dające satysfakcję. Okazać osobie niepełnosprawnej, że ją kochamy, znaczy ukazać jej, że w naszych oczach ma wartość. Uważne słuchanie, zrozumienie potrzeb, współudział w cierpieniach, cierpliwe wspomaganie to sposoby pozwalające wprowadzić osobę niepełnosprawną w relację wspólnoty z drugim człowiekiem, która pozwoli jej dostrzec własną wartość i uzmysłowić sobie swoją zdolność przyjmowania i dawania miłości.

Osoby niepełnosprawne, w których z całą ostrością uwidacznia się kruchość ludzkiej kondycji, są niewątpliwie jednym z przejawów dramatu cierpienia. Dlatego w dzisiejszym świecie, opanowanym przez hedonizm i zaślepionym przez ulotne i złudne piękno, ich trudności są często postrzegane jako skandal lub prowokacja, a ich problemy jako kłopot, którego trzeba się pozbyć lub pośpiesznie się z nim uporać. A przecież osoby te są żywymi ikonami ukrzyżowanego Syna. Odsłaniają przed nami tajemnicze piękno Tego, który dla nas ogołocił samego siebie i stał się posłuszny aż do śmierci. Ukazują nam, że najgłębsza istota człowieka – poza wszelkimi pozorami zewnętrznymi – ukryta jest w Jezusie Chrystusie. Dlatego słusznie zostało powiedziane, że osoby niepełnosprawne to uprzywilejowani świadkowie człowieczeństwa. Mogą wszystkich uczyć, czym jest miłość, która zbawia, mogą stać się zwiastunami nowego świata, którym nie rządzi już siła, przemoc, agresja, ale miłość, solidarność, otwartość na drugiego – nowego świata, przemienionego przez światłość Chrystusa, Syna Bożego, który dla nas ludzi stał się człowiekiem, został ukrzyżowany i zmartwychwstał.

[...]

TRADYCJE

„NIE BĘDĘ SIĘ WSTYDZIŁ
OSŁONIĆ PRZYJACIELA” (Syr 22, 25)
Przyjaźń w biblijnych tradycjach Starego Testamentu

Bardzo nietypowym biblijnym przykładem człowieka, który bezgranicznie zaprzyjaźnił się z Bogiem, jest tajemniczy „sługa Jahwe” z księgi Deutero-Izajasza, który wstawił się heroicznym posłuszeństwem Bogu i Jego wymagającej woli poprzez podjęcie niezwyklej misji względem ludzkości: ofiarował swe cierpienie i życie w intencji prześladowających go rodaków i wszystkich narodów, aby wynagrodzić za ich grzechy i zło popełniane na świecie i w ten sposób zrealizować Boży plan powszechnego zbawienia.

Starotestamentowe tradycje biblijne odzwierciedlają rzeczywisty obraz życia człowieka, w tym także jego wieloaspektową aktywność uczuciową i emocjonalną ze wszystkimi jej pozytywnymi i negatywnymi przejawami, które mogą zrodzić się i funkcjonować w relacjach międzyludzkich. Na kartach Starego Przymierza znajduje swe odbicie wszystko, co dotyczy życia pojedynczych osób i wspólnoty ludzkiej, z tym jednak zastrzeżeniem, że wszelka aktywność ludzka zawsze konfrontowana jest z prawdą o istnieniu Boga, który – według tradycji biblijnych – ma realny wpływ na bieg historii i pragnie odgrywać istotną rolę w dziejach swego narodu wybranego, Izraela, oraz w historii wszystkich pozostałych narodów ziemi. Konkretnym przejawem tej obecności są teofanie oraz nadprzyrodzone ingerencje Boże w losy ludzkości. Poprzez te nadzwyczajne środki Bóg Jahwe postanowił objawić tajemnicę swojej osoby oraz specyfikę swojej zbawczej relacji do ludzi, przede wszystkim w odniesieniu do Izraela. Jak ukazuje historia narodu wybranego udokumentowana w Biblii, stosunek Boga do konkretnego człowieka oraz do ludzkich społeczności opiera się na miłości, wierności, szacunku, stałości, zaufaniu i przebaczeniu, a zatem na atrybutach charakteryzujących uczucie prawdziwej, autentycznej przyjaźni. Od pierwszych stron Biblii Stwórcy objawia stałe i niezachwiane pragnienie wchodzenia w ścisłe i przyjacielskie relacje z człowiekiem, który jako jedyny ze wszystkich stworzeń został powołany do wyrażania głębokich i dojrzałych uczuć, a także do kreowania odpowiedzialnych i stałych związków z Bogiem oraz innymi ludźmi. W wielu miejscach Biblia podkreśla wyjątkowy status osobowości człowieka, jego ścisły związek ze Stwórcą i władzę, którą posiada on nad otaczającym go światem, a także jego naturalną potrzebę, zdolność i umiejętność wchodzenia w różnego rodzaju interakcje osobowe. Autorzy biblijni akcentują równocześnie z niczym

nieporównywalną wartość ludzkiej miłości i przyjaźni i od samego początku wiąże jej genezę oraz istotę z Bogiem.

Dowodem tego są dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, które zawierają kolejno kapłański i jahwistyczny opis stworzenia świata i człowieka. Pierwszy z nich podkreśla, że człowiek, rozumiany jako mężczyzna i kobieta, został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 1-2, 4a). Jako jedyne stworzenie ukształtowane na Jego wzór, został powołany do wchodzenia w ścisłą i głęboką zażyłość ze swym Stwórcą oraz z innymi ludźmi i całym światem (por. Rdz 1, 26-28). Podobnie kondycję natury ludzkiej prezentuje znacznie starszy, jahwistyczny opis stworzenia (por. Rdz 2, 4b-25), który wpierv ukazuje genezę pojawienia się na ziemi pierwszej pary ludzi, a następnie przedstawia przyjacielską więź, jaka łączyła ich ze Stwórcą przed ich moralnym upadkiem w ogrodzie Eden. Pobyt pierwszych ludzi w rajskim ogrodzie cechował się doskonałą harmonią, ich wzajemnym zaufaniem i wsparciem oraz duchowym pokrewieństwem tak na płaszczyźnie związku z Bogiem, jak i osobowych stosunków. Ta ostatnia tradycja może z powodzeniem służyć jako głęboki i pełny biblijny wzorzec, a zarazem definicja przyjaźni. Wyjątkowość statusu i pozycji pierwszego człowieka we wszechświecie uczynionym przez Boga polegała na tym, że człowiek ów miał jedyny w swoim rodzaju i bezpośredni dostęp do Stwórcy – dostęp, jakiego nie posiadało żadne inne stworzenie. Dlatego też pierwsi ludzie dysponowali możliwością wchodzenia z Nim w niepowtarzalną i wieloaspektową relację przyjaźni, bliskości i zaufania (por. Rdz 2, 8-25; 3, 8-9). Podobieństwo do Boga oraz stałe przebywanie w bezpośredniej, czulej i pełnej troski bliskości Stwórcy niejako predestynowały pierwszych rodziców do nieograniczonego rozwoju duchowego i emocjonalnego. Przyjacielskie oddziaływanie Boga oraz wyjątkowy status człowieka we wszechświecie dostarczały mu nieograniczonej możliwości nieustannego doskonalenia siebie, a najlepszą drogą do duchowego i społecznego wzrostu była dla niego – w świetle tradycji biblijnych – możliwość nawiązywania pełnych i wieloaspektowych relacji międzyludzkich, z których jako pierwsza, najdoskonalsza i najważniejsza, jawiła się przyjaźń i miłość między mężczyzną a kobietą. Według zamiarów Stwórcy, ta wyjątkowo głęboka i wielopłaszczyznowa więź osobowa jest najkrótszą drogą, prowadzącą do całkowitej jedności i pełnego rozwoju sfery duchowo-cieleśnej kobiety i mężczyzny oraz społecznego i emocjonalnego aspektu ich człowieczeństwa (por. Rdz 2, 22-25). Niestety tę doskonałą i harmonijną rzeczywistość stworzoną przez Boga radykalnie zniszczył grzech pierwszej pary ludzkiej, który zerwał ich wcześniej nieskalaną więź ze Stwórcą, a równocześnie poróżnił i oddalił od siebie mężczyznę i kobietę, wprowadzając w każdy sektor ich życia dysharmonię, nieprzyjaźń, lęk, nieufność, a nawet wrogość. Te negatywne i destrukcyjne czynniki w znaczący sposób zaczęły warunkować jakość relacji, w jakich po wypędzeniu z raju po-

zostawiali ludzie. Adam i Ewa, a następnie ich potomstwo, nie byli już w stanie nawiązać tak czystych i bezinteresownych więzi miłości i przyjaźni ani z Bogiem, ani między sobą. Konkretnym tego dowodem był grzech bratobójstwa, którego z zazdrości i zawiści dopuścił się Kain wobec swojego młodszego brata Abla (por. Rdz 4, 1-16). Znakiem utraty przez ludzkość zdolności do kreowania braterskich i przyjacielskich relacji były nienawiść i okrucieństwo w postępowaniu kolejnego pokolenia, którego reprezentatywnym przedstawicielem był bezwzględny Lamek (por. Rdz 4, 17-24). Najpoważniejszymi symptomami nieprzyjaznej postawy ludzi względem Boga i samych siebie okazywały się jednak niegodziwość i okrucieństwo, których dopuszczało się pokolenie ludzkości przedpotopowej i których znakami rozpoznawczymi stały się powszechna przemoc i gwałt (hebr. *hamas*). Postawa ta, będąca karykaturą i przeciwieństwem porządku ustanowionego przez Boga w chwili stworzenia, doprowadziła do całkowitej zagłady ludzkości w wodach potopu (por. Rdz 6, 1-9, 17). Niegodziwość i zło stały się jednak tak powszechne i tak głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej, że nie zdołał ich usunąć nawet ów apokaliptyczny kataklizm. Ludzkość popotopowa nie odzyskała przyjaznego usposobienia ani niewinności, które Stwórca tchnął w pierwszych rodziców uczynionych na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 9, 18-29; 11, 1-9), stąd też Noe, a potem jego potomni, którzy spod wieży Babel rozeszli się po wszystkie krańce świata, mieli ograniczoną zdolność do zadzierzganiania stałych i autentycznych więzi miłości, przyjaźni i braterstwa. Zapewne z tej właśnie przyczyny tradycje biblijne opisujące przedizraelski okres patriarchów, a także wielowiekową historię narodu wybranego żyjącego najpierw w Egipcie, następnie w Kanaanie, a w końcu pośród ludów pogańskich w epoce niewoli asyryjskiej i babilońskiej, nie obfitują w przykłady heroicznej przyjaźni, miłości czy poświęcenia, lecz prezentują raczej smutek i monotonię życia wypełnionego skutkami ludzkich wad, słabości i egoistyczną rywalizacją o wyższy poziom egzystencji. Nawet jednak w tej szarzyźnie codzienności można spotkać postacie, które wykraczają poza powszechnie wówczas przyjmowane standardy i przez swą wielkoduszność, szlachetność, bezinteresowność, otwartość i dobroć serca kreują ponadczasowe wzorce pokojowego współżycia z otoczeniem oraz modele idealnej przyjaźni i braterstwa¹.

Jeśli chodzi o terminologię, to tradycje biblijne mówiące o przyjaźni i przyjaciółach opierają się zwykle na hebrajskich formach czasownikowych *rā'ah* („przyłączać się do kogoś, towarzyszyć, pozostawać z kimś w bliskiej relacji”)

¹ Zob. W.E. Vine, hasło „Companion”, w: tenże, *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Thomas Nelson, Nashville 1996, s. 43; G. Meilander, *Friendship: A Study in Theological Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; P. Wadell, hasło „Friendship, Friendship Ethics”, w: *Dictionary of Scripture and Ethics*, red. J.B. Green, Baker Academic, Grand Rapids 2011, s. 316-318.

lub *’āhab* („kochać, miłować” – gr. *fileō*, które określają bardzo szerokie spektrum relacji i więzi międzyludzkich, poczynając od tych najbardziej intymnych (czyli miłości w jej szerokim rozumieniu), aż do tych mniej angażujących i zobowiązujących (jak braterstwo, przyjazne i pokojowe towarzyszenie czy dobre sąsiedztwo). Samo słowo przyjaźń pojawia się w starotestamentowych tradycjach stosunkowo rzadko, co więcej, brak jest nawet konkretnego hebrajskiego pojęcia, które by istotę tej relacji precyzowało. Mówiąc o przyjaźni, autorzy biblijni posługują się więc zazwyczaj hebrajskim *šālôm*, które ma bardzo szerokie pole semantyczne, oscylujące wokół idei pokoju, dobroci, przyjaźności, przychylności i życzliwości (por. 1 Krl 5, 26). Inaczej jest w starotestamentowych tekstach greckich, które wypracowały specyficzny termin „*filia*”, oznaczający przyjaźń, i chętnie go stosują (por. 1 Mch 8, 1.11.17; 2 Mch 6, 22; 14, 26; Hi 5, 23; Mdr 7, 14; Syr 22, 20; 25, 1; 27, 18). Dzieje się tak, ponieważ teksty hebrajskie nie rozpatrują kwestii przyjaźni w jej teoretycznym wymiarze, lecz mówią raczej o jej konkretnych przejawach i formach. Stąd też częściej można w nich znaleźć różnego rodzaju terminy na określenie przyjaciela, na przykład „*rēa’ rō’eh*” lub „*’ōhēb*” (gr. *filos*). Najszersze pole semantyczne ma hebrajskie pojęcie „*rē’a*”, czyli „przyjaciół, kompan, towarzysz, bliźni, sąsiad, brat, mąż”, które z tego właśnie powodu pojawia się w tradycjach Starego Testamentu aż sto osiemdziesiąt siedem razy i ma swoje odpowiedniki również w języku akadyjskim, ugaryckim i aramejskim. Jego podstawowy sens to „osobisty przyjaciel, zaufany druh, z którym chętnie pozostaje się w relacji opartej na wzajemnej ufności i bliskości”. Intensywność i zażyłość przyjacielskiej relacji jest w wielu tekstach biblijnych podkreślana poprzez przedstawianie „przyjaciela” jako członka najbliższej rodziny i traktowanie go na równi z synem bądź bratem (por. Ps 122, 8; Pwt 13, 7; 1 Krl 16, 11). Zdarza się nawet, że autorzy biblijni używają pojęcia „przyjaciel” zamiennie z terminem „brat” (hebr. *’ah*) czy „bliski krewny” (hebr. *qarob*) (por. Wj 32, 27). Termin „*rē’a*” stosowany jest również w szerokim kontekście relacji narzeczonych, oblubieńczych i małżeńskich, w którym przybiera znaczenie „narzeczonego, oblubieńca, umiłowanego, kochanka, partnera”. Przytoczyć tu można choćby *passus* z najbardziej znanej biblijnej antologii pieśni i hymnów miłosnych zapisanych w księdze *Pieśń nad Pieśniami*: „Usta jego przesłodkie i cały jest pełen powabu. Taki jest miły mój, taki jest przyjaciel mój, córki jerozolimskie!” (Pnp 5, 16). Jak wiadomo, księga *Pieśni nad Pieśniami* jest jedynym i szczególnym świadectwem przyjaźni między mężczyzną a kobietą, przyjaźni, która z czasem przeradza się w dojrzałe, bezgraniczne, a miejscami nawet namiętne uczucie miłości. W księdze tej termin „*rē’a*” znajduje swój żeński odpowiednik „*ra’ējā*”, określający „przyjaciółkę, towarzyszkę, oblubienicę, kochankę, umiłowaną, partnerkę” (por. Pnp 1, 9.15-16; 2, 2.10.13; 4, 1.7; 5, 2; 6, 4).

Tym samym zawołaniem „rē’a”, „przyjaciół, towarzyszy, zaufany druh”, choć niezmiernie rzadko, Biblia określa także „nieprawnego i niegodziwego moralnie partnera”, który wbrew przepisom prawa Bożego staje się towarzyszem życiowym zamężnej już kobiety. Termin „rē’a” w tym właśnie znaczeniu pojawia się przede wszystkim w literaturze prorockiej na określenie, językiem teologicznego symbolu, apostazji religijnej Izraela, polegającej na odejściu ludu od prawowiernego kultu Boga Jahwe i czczeniu obcych bogów. Postawę tę, łamiącą reguły przymierza synajskiego, prorocy ujmują w kategorii religijnego nierządu, ukazując lud Izraela jako niewierną małżonkę, „umiłowaną, oblubienicę, przyjaciółkę” Boga Jahwe, która porzuca Go dla innego „męża, przyjaciela, towarzysza” (por. Jr 3, 1; Oz 2, 7-25).

W końcu hebrajskie określenie „rē’a” stosowane jest także przy opisie relacji braterskich z bliskimi krewnymi oraz przy prezentacji stosunków dobrosąsiedzkich. W tym kontekście „przyjaciół” jest krewnym lub powinowatym, z którym jest się związanym bliższymi lub dalszymi więzami pokrewieństwa, co zobowiązuje do solidarności, braterstwa, daleko posuniętej życzliwości i wzajemnej pomocy we wszelkiej potrzebie. Podobnie Biblia określa dobrych sąsiadów, z którymi zwykło się utrzymywać stałe bądź okazjonalne relacje partnerskie, jednakże bez wchodzenia z nimi w bliższe związki emocjonalne i uczuciowe. Te stosunki dobrosąsiedzkie ograniczają się zazwyczaj do wzajemnego szacunku, szczerzej i życzliwej przychylności, pokojowego współżycia, pomocy w wypadku rozmaitych trudności, poszanowania własności oraz nietykalności osobistej (por. Wj 20, 17-18; 22, 14).

Na szerokim znaczeniu hebrajskiego pojęcia „przyjaciół” buduje własne przesłanie teologiczne również wiele biblijnych tekstów prawnych określających zasady i reguły wzajemnego współżycia międzyludzkiego. Do terminu „przyjaciół” odnosi się chociażby fundamentalna zasada biblijnego prawodawstwa, która nakazuje poszanowanie i miłość bliźniego „jak siebie samego” (Kpł 19, 18). Reguła ta nakazuje otaczać troskliwą opieką i bronić wszystkich potrzebujących i ubogich, a jednocześnie zabrania jakiegokolwiek czynności, która naruszałaby duchowe bądź materialne dobro bliźniego (por. Iz 3, 5; Jr 5, 8; 22, 13; Ez 18, 6; 22, 12).

Podsumowując tę krótką analizę semantyczną, należy stwierdzić, że biblijna terminologia określająca przyjaźń i przyjaciół, choć nie jest zbyt bogata, to jednak na wiele sposobów i w bardzo szerokiej teologicznej i egzystencjalnej perspektywie wyraża ludzkie więzi i relacje przyjacielskie. Opisane w Biblii związki braterstwa i przyjaźni są bardzo różnorodne i obejmują zarówno te bardzo ściśle i nacechowane dużą emocjonalnością i uczuciowością, jak i te płytsze, zachodzące pomiędzy spokrewnionymi członkami tego samego klanu, rodu i narodu, a nawet zwyczajne, dobroduszne i pokojowe pożyacie sąsiedzkie. Wszystkie te odmiany przyjaźni traktowane są w Biblii jako oczywista konse-

kwencja i duchowy owoc przyjacielskiej relacji z Bogiem (owoc przymierza) oraz sposób na doskonałe wypełnienie nakazów prawa objawionego przez Mojżesza, które między innymi komunikuje następującą złotą regułę: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan!” (Kpł 19, 18).

Po tym syntetycznym wprowadzeniu w teologię biblijnej nauki na temat przyjaźni można przystąpić do krótkiej systematycznej analizy jej fundamentalnych form i przejawów. Przyjaźń jest interpretowana w Biblii zazwyczaj na dwu zasadniczych płaszczyznach: w relacji do Boga i w obrębie stosunków międzyludzkich.

PRZYJAŹŃ CZŁOWIEKA Z BOGIEM

O genezie i istocie przyjaźni i życzliwości Stwórcy względem pierwszych ludzi mowa była już wyżej. Tekst Księgi Rodzaju (por. 1-3) dokładnie informuje o wiernej miłości Boga, której nie zachwiały ani ewidentne nieposłuszeństwo pierwszych rodziców, ani grzechy kolejnych pokoleń ludzkich. Każda strona Biblii jest osobnym dowodem niezmiennego i obfitującego we wszelkiego rodzaju dobro przyjacielskiego nastawienia Boga do człowieka. I tak, wychodząc od epoki patriarchów, należy najpierw wspomnieć Noego, którego Bóg jako wiernego przyjaciela ostrzega przed grożącym mu niebezpieczeństwem i ratuje od wód potopu. Następnie przywołać trzeba Abrahama, z którym Jahwe związał się ścisłymi więzami przyjaźni – jej sztandarowym znakiem było przymierze oparte na trzech wyjątkowych Bożych obietnicach mających uczynić patriarchę i jego potomnych trwale szczęśliwymi (por. Rdz 11, 27-25, 18). Teksty biblijne, opowiadając o tej wyjątkowej przyjaźni Boga z Abrahamem, w poruszający sposób relacjonują między innymi fakt przybycia Jahwe w gościnę do patriarchy, podczas której został On podjęty jak krewny i najlepszy przyjaciel. Owocem tej niecodziennej wizyty stała się obietnica potomstwa złożona bezpłodnej małżonce Abrahama, a najbardziej wymownym dowodem bliskości Boga i patriarchy była ich szczerza i pełna przyjacielskiej ufności rozmowa na temat losu dwu grzesznych miast: Sodomy i Gomory (por. Rdz 18, 1-33). W jej trakcie Jahwe nie tylko zwierzył się Abrahamowi ze swych planów wobec tych dwu niegodziwych społeczności, lecz postanowił także ocalić od dramatycznej zagłady najbliższych krewnych patriarchy. Motywem tej łaski, jak dokładnie relacjonuje autor natchniony, była przyjacielska więź z Abrahamem (por. Rdz 19, 29). Z uwagi na to, że Bóg uczynił patriarchę powiernikiem swych tajemnic i zbawczych planów oraz poddał jego wiarę i wierność wielokrotnym próbom, tradycje biblijne pochodzące z różnych epok nazywają Abrahama przyjacielem Boga (por. Rdz 15, 6; 18, 17-19; 22, 15-18; 2 Krn 20, 7; Iz 41, 8; Jk 2, 23).

W przyjacielskie relacje Boga z patriarchami wpisują się też historie Izaaka, Jakuba i Józefa. Dzieje życia tych patriarchów, wypełnione perypetiami i zawirowaniami, są interpretowane w Biblii z jednej strony w perspektywie wierności Bogu i ściślejsz z Nim więzi, a z drugiej – stopniowo realizujących się obietnic i błogosławieństwa Jahwe. Na kanwie powołania i bliskości, a także wzajemnej relacji wierności, lojalności i szacunku oparta jest również przyjacielska relacja Boga z Mojżeszem, którego Biblia także nazywa przyjacielem Pana (por. Wj 33, 11). Mojżesz jest bez wątpienia najważniejszą postacią Starego Testamentu, wielkim prawodawcą, wodzem Izraela, pośrednikiem przymierza z Jahwe, a także potężnym prorokiem, reprezentantem i narzędziem wielkiej mocy Bożej oraz nade wszystko zaufanym i wiernym przyjacielem Jahwe: tym, który jako jedyny z ludzi oglądał Pana twarzą w twarz (por. Pwt 34, 10-12). O bliskości Jahwe i Mojżesza najlepiej świadczy biblijny tekst opowiadający o momencie śmierci patriarchy (zob. Pwt 34) interpretowany w duchu teologii rabinackiej. Tradycja żydowska utrzymuje bowiem, że Mojżeszowi w odejściu z tego świata towarzyszył tylko Bóg, cały lud pod wodzą Jozuego rozpoczął już bowiem w tym czasie podbój ziemi obiecanej. Jedynie Jahwe jako najlepszy przyjaciel i powiernik Mojżesza pozostał do końca przy umierającym patriarche, a następnie, jak na wiernego przyjaciela przystało, zajął się jego pochówkiem. Z tego względu nikt poza Bogiem nie wie, gdzie zostało złożone ciało najważniejszego człowieka Starego Przymierza².

Do kręgu najbliższych Bożych przyjaciół tradycje biblijne zaliczają także osoby określane jako „sługi Jahwe”, czyli ludzi, których połączyła z Bogiem szczególna więź wierności i lojalności, i to do tego stopnia, że całe swoje życie oddali na służbę Jemu i Jego ludowi. Do tej elitarnej grupy Biblia zalicza wspomnianego już Mojżesza (por. Pwt 34, 5; Joz 1, 1), przez którego Bóg wśród wielu znaków nadzwyczajnej mocy wyprowadził naród wybrany z niewoli egipskiej, a następnie zawarł z nim przymierze na Synaju (por. Wj 1-24). Kolejnym sługą Jahwe był Jozue, który dzięki nadzwyczajnej odwadze i męstwu, a nade wszystko dzięki posłuszeństwu i wiernej Mu służbie, wprowadził Izraelitów do ziemi obiecanej i ziemię tę zdobył (por. Sdz 2, 8). Sługą Jahwe, a zatem Jego najbliższym przyjacielem, był również król Dawid, który mimo swoich grzechów stał się nośnikiem Bożych obietnic i gwarantem błogosławieństwa dla Izraela w epoce monarchii. Mogło się to dokonać tylko dzięki jego wierności i ufności, jaką pokładał w Bogu (por. 2 Sm 7; 12, 1-25; 1 Krl 11, 32-36; 1 Krn 22,1-19; 29, 10-20). Biblijnym znakiem i potwierdzeniem bliskiej, przyjacielskiej więzi Dawida z Bogiem są przypisywane mu Psalmy, w których na różne sposoby wychwala on szczodłą pomoc, błogosławieństwo,

² Tylko muzułmanie czczą grób Mojżesza w dzisiejszym Nabi Musa.

życzliwość, a także wielką wyrozumiałość, miłosierdzie i przebaczenie swego Pana (zob. Ps 18; por. 2 Sm 22, 1-51; 23, 1-7; zob. Ps 45; 51; 89).

Szczególnym przykładem braterskich stosunków z Bogiem są dzieje starotestamentowych proroków, którzy w swoim życiu, niekiedy z wielkim mozołem, najpierw odkrywali rzeczywiste ślady istnienia Boga, a następnie odnajdywali bardzo konkretny plan zbawczy, jaki za pośrednictwem ich samych Bóg postanawiał zrealizować w dziejach Izraela i innych narodów³. Relacje proroków z Bogiem zawsze cechowały się ich posłuszeństwem woli Jahwe oraz gorliwością i odwagą w głoszeniu Jego słowa, co w większości wypadków wymagało od nich wielkich wyrzeczeń, heroicznej wierności i miłości względem objawiającego się im Pana. Każdy z proroków reprezentuje pewien wyjątkowy aspekt przyjacielskiego i pełnego zaufania obcowania z Bogiem, najwięcej jednak na temat osobistej relacji z Panem mówi w swoich wyznaniach prorok Jeremiasz. W pięciu obszernych wystąpieniach wręcz odsłania on całą swoją duszę, ukazując z jednej strony niezmiernie bogactwo miłości, którą darzy Boga, pragnienie wiernego trwania przy Nim i chęć posłuszeństwa Jego woli, a z drugiej wielość duchowych smutków, upokorzeń, obaw, cierpień i rozterek, które wiązały się z niezwykle, a zarazem wymagającymi realiami przyjaźni z Jahwe (por. Jr 11, 18-12, 6; 15, 10-21; 17, 14-18; 18, 18-23; 20, 7-18)⁴.

Bardzo nietypowym biblijnym przykładem człowieka, który bezgranicznie zaprzyjaźnił się z Bogiem, jest tajemniczy „sługa Jahwe” z księgi Deutero-Izajasza, który wslawił się heroicznym posłuszeństwem Bogu i Jego wymagającej woli poprzez podjęcie niezwyklej misji względem ludzkości: ofiarował swe cierpienie i życie w intencji prześladowających go rodaków i wszystkich narodów, aby wynagrodzić za ich grzechy i zło popełniane na świecie i w ten sposób zrealizować Boży plan powszechnego zbawienia (por. Iz 42, 1-9; 49, 17; 50, 4-11; 52, 13-53, 12). W krąg „sług Jahwe” realizujących Boży plan

³ Postawa niektórych proroków była ilustracją i wypełnieniem żydowskiej instytucji tak zwanego „przyjaciela oblubieńca”, który w kontekście godów weselnych miał obowiązek troszczyć się o jak najlepsze przygotowanie spotkania pana młodego z jego oblubienicą. Większość tekstów proroków klasycznych nawiązuje do tej symboliki miłości oblubieńczej między Bogiem a ludem wybranym, określanym jako oblubienica Jahwe. Niektórzy z proroków świadomie podejmowali się zadań ciążących na „przyjacielu oblubieńca” i usiłowali doprowadzić do Pana Jego oblubienicę (Izraela). Nierzadko jednak, zamiast słać przyjaźń i miłość między narzeczonymi, musieli ubolewać nad niewiernością panny młodej (por. Iz 5, 1-7; Oz 1-3). Rolę „przyjaciela oblubieńca” w Nowym Testamencie najpierw podejmuje Jan Chrzciciel w relacji do Jezusa Chrystusa, a następnie św. Paweł Apostoł w odniesieniu do Chrystusa i pierwszych gmin chrześcijańskich pozostających z Nim w oblubieńczej relacji (por. J 3, 28-30; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 21-33).

⁴ Ten doskonały model wierniej przyjaźni i przywiązania do Boga ukazuje w swoim życiu również biblijny Hiob, który pozostaje lojalny wobec Jahwe nawet w obliczu wielkiego cierpienia, które przyszło na niego z Jego woli (por. Hi 1-2; 42, 7-17).

zbawienia wobec Izraela i innych narodów wliczany jest także wielki perski monarcha Cyrus, którego Biblia wyróżnia spośród wszystkich pogańskich władców jako obdarowanego szczególnym Bożym charyzmatem i dopuszczonego do wyjątkowo bliskiej więzi z Jahwe (por. Iz 41, 25-29; 45, 1-6).

Starożytni filozofowie greccy, między innymi Arystoteles⁵, byli przekonani, że prawdziwa przyjaźń może zrodzić się jedynie między osobami o tym samym statusie naturalnym lub społecznym. Tak więc wykluczali zarówno możliwość rzeczywistej i wiernej relacji między światem bogów a ludźmi, a także więź braterską między człowiekiem wolnym a niewolnikiem. Idea miłości i bliskości między potężnym i nieśmiertelnym bogiem a słabym i śmiertelnym człowiekiem była więc dla nich czymś nieprawdopodobnym. Tradycje biblijne burzą ten schemat myślowy, podkreślając wielokrotnie, że przyjaźń człowieka z Bogiem i miłość między nimi nie tylko są możliwe, ale nawet wskazane i konieczne dla każdego, kto pragnie spełnić się egzystencjalnie i osiągnąć pełne szczęście, poznać prawdziwe dobro i doświadczyć rzeczywistego piękna. Wszystkie bowiem słowa i dzieła Boga są w Biblii ukazane jako realizacja Jego planu zbawienia, którego zasadniczym i pierwszorzędnym celem jest przyjazne obcowanie z człowiekiem (por. Ps 25, 14)⁶. Powodem takiego stanu rzeczy jest odwieczna miłość Boga do ludzi, którą Stwórca ukazał już w samym momencie stworzenia człowieka i którą nieprzerwanie będzie objawiał aż do końca istnienia ustanowionego przez siebie wszechświata. Najbardziej wymownym owocem tej miłości było stworzenie na Boży obraz i podobieństwo pierwszych rodziców, a po nich każdego bez wyjątku człowieka (por. Rdz 1, 26-28; 5, 1-3; 9, 6), co otworzyło wszystkim ludziom możliwość

⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 6, 1158 b-1159 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 244-247.

⁶ Doskonałym i ostatecznym wypełnieniem Bożych planów zbawienia jest dopiero osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Syn Boży stał się bowiem człowiekiem, aby ukazać wielkość miłości, jaką Bóg Ojciec żywi do ludzi, i aby wszystko na nowo z Nim pojednać, usuwając skutki grzechu, wrogości i nienawiści. Chrystus otworzył przed ludzkością zupełnie nowe perspektywy, ukazując doskonałą i pełną miłość Boga do człowieka we wszystkich swoich słowach i czynach (por. Mk 10, 21; J 11, 3.11.35-36), a nade wszystko oddając życie z miłości do Ojca i braci, aby na nowo uczynić z nich przyjaciół Boga i pojednać ich między sobą (por. J 17, 21; Ef 1, 3-14; 2, 11-21; Flp 2, 5-8; Hbr 2, 17). Najlepszą ilustracją tych zupełnie nowych horyzontów przyjaźni Boga z ludźmi są słowa samego Chrystusa, który swych uczniów, a poprzez nich wszystkich ludzi, którzy w wierze i posłuszeństwie otwierają się na miłość Boga, nie nazywa już sługami, lecz przyjaciółmi (por. J 15, 15), bo dzięki Bożej łasce i dziełu zbawienia istotnie takimi się stają (por. Tt 3, 4). Tę możliwość nowej i trwałej przyjaźni z Bogiem może odebrać człowiekowi tylko jego grzech i niewierność. Człowiek porzuca wówczas i zdradza swego wiernego Przyjaciela na rzecz świata, który w literaturze nowotestamentowej symbolizuje szeroko pojętą rzeczywistość pozostającą w nieprzyjaźni wobec Boga (por. J 17, 14; Jk 4, 4; 1 J 2, 15.17; 4, 5; 5, 19). Prawdziwi czciciele Boga przyjaźń z Nim wyrażają natomiast poprzez wierność i lojalność wobec swego Pana i Stwórcy, a także na drodze miłości i szacunku wobec równych sobie braci (por. Dz 2, 42-47; 4, 32).

wejścia w bezpośrednią i bliską zażyłość z Bogiem, która winna też stać się dla nich wzorcem kształtowania relacji międzyosobowych z innymi ludźmi. Wszyscy ludzie z woli Stwórcy posiadają status Bożych synów i córek, są więc zdolni do bezinteresownej, hojnej, lojalnej i wiernej przyjaźni. Co więcej, Bóg zaprasza do miłości i przyjaźni z Nim nie tylko pojedyncze osoby, ale też całe narody. Dowodem tego jest historia Izraela – pełna przychylności i łaski Boga, a przede wszystkim zawarte między Nim a narodem wybranym przymierze, które w swej istocie opiera się na wzajemnych zobowiązaniach i przywilejach, a więc na regułach dojrzałej i wiernej relacji braterskiej. Przyjaźń Boga z Izraelem okazała się trudna i wymagająca, a tradycje biblijne mówią o niej na różne sposoby. Z jednej strony wielokrotnie ukazują niewierność i nielojalność ludu izraelskiego wobec Boga, czym zdają się nas współczesnych przestrzegać przed fałszywymi przyjaciółmi i zachęcać do rozumnego doboru towarzyszy życiowych. Zarazem jednak niestrudzenie przypominają o istnieniu niezawodnej i wiecznie trwałej miłości Jahwe oraz o Jego nieskończonym miłosierdziu wobec Izraela, co wciąż pozwala ludziom szukać pięknej i bezinteresownej przyjaźni, której najdoskonalszy obraz reprezentuje sam Bóg.

PRZYJAŹŃ MIĘDZYLUDZKA

Temat ludzkich przyjaźni pojawia się w wielu tradycjach biblijnych pochodzących z odmiennych epok i środowisk pisarskich, a nadto podejmowany jest na różne sposoby i wyrażany za pomocą licznych gatunków literackich. Jednak mimo znacznego bogactwa tych form i treści, w przeciwieństwie do starożytnej literatury greckiej czy rzymskiej, kwestia przyjaźni nie należy do wątków tematycznych, nad którymi rozwodziłoby się autorzy biblijni⁷. Mówiąc o przyjaźni, podkreślają oni przede wszystkim jej praktyczną wartość dla ludzkiego życia, ukazują jej teologiczne i egzystencjalne podłoże, a także wiążą ją z egzystencją konkretnych przedstawicieli narodu wybranego lub przedstawicieli innych narodów. Z uwagi na to, że starotestamentowa Biblia ma wymiar głęboko wspólnotowy, gdyż wyraźnie przedkłada wartość klanu, pokolenia czy narodu, a co za tym idzie rolę stabilności i sprawiedliwości społecznej opartej na przymierzu Izraela z Bogiem, nad konkretną egzystencję, potrzeby i odczucia pojedynczych ludzi, także i przyjaźń czy też inne uczucie jednostki schodzi w niej zdecydowanie na plan drugi. Czytelnik może więc

⁷ Ta konkluzja odnosi się zarówno do tradycji Starego, jak i Nowego Testamentu. Zob. A.G. Mitchell, *Greet the Friends by Name: New Testament Evidence for the Greco-Roman Topos on Friendship*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J. Fitzgerald, Scholars Press, Atlanta 1997, s. 225-262; t e n ż e, hasło „Friend”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D. Freedman, A. Myers, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 472.

spotkać w Biblii teksty wychwalające wartość przyjaźni i niezmierzone korzyści wynikające z posiadania przyjaciół, jednakże nie znajdzie w niej spójnego wykładu, który kompleksowo podjąłby ten temat. Sposób podejścia autorów biblijnych do kwestii przyjaźni z konieczności stanowi odzwierciedlenie cywilizacyjnego kontekstu Bliskiego Wschodu, w którym kształtowały się religia i kultura Izraela. W filozoficznych, teologicznych i mądrościowych tekstach biblijnych widać więc wyraźnie naleciałości cywilizacji Egiptu, Mezopotamii oraz niewielkich krajów Syro-Palestyny, gdzie relacje przyjacielskie nawiązywano w oparciu o pewien ścisły kanon zasad i wartości. I tak oto, zwyczaje tych ludów nakazywały, by przyjaciele byli sobie równi, należeli do tej samej albo podobnej warstwy społecznej, aby mieli podobną kulturę i zainteresowania, także pokrewne charaktery, zwyczaje i upodobania. Ta równość miała być gwarantem stałości i trwałości inicjowanych przez nich związków, chroniła bowiem przed społecznym, kulturowym i duchowym mezaliansem, który wcześniej czy później stawał się poważną przeszkodą w rozwoju przyjacielskich relacji zadziergniętych przez osoby wywodzące się ze środowisk różnych pod względem zamożności i wykształcenia. Drugim kanonem sankcjonowanym w zawieraniu i podtrzymywaniu przyjacielskich więzi były wspólne spotkania i posiłki, które służyły lepszemu poznaniu się, dawały możliwość prowadzenia ożywionych i szczerych dyskusji na rozliczne tematy egzystencjalne i społeczne, a także pomagały w pogłębianiu wzajemnej zażyłości i życzliwości. Trzecią nieodzowną zasadą, a także fundamentem prawdziwej przyjaźni było wzajemne zobowiązanie się przyjaciół do ustawicznej troski o rozwój zawartej więzi braterskiej, polegającej na zdobywaniu i rozwijaniu następujących cnót i przymiotów: lojalności, dyskrecji, wierności, życzliwości i dyspozycyjności wobec osoby krewnego lub przyjaciela. Oczywiście te uniwersalne kanony cywilizacyjne znajdują odzwierciedlenie w kontekście wielu świadectw biblijnych, które wprost opowiadają o przyjaźni rodzącej się na bazie wspólnego spożywania posiłków oraz kultywowania różnorodnych postaw i zachowań emanujących otwartością, gościnnością oraz atmosferą braterstwa i życzliwości (por. Rdz 18, 1-16; Ps 41, 10; 55, 14-15). Równocześnie jednak kanony te zostają rozszerzone o bogatą i wielowiekową tradycję judaizmu opartą na prawie Mojżeszowym i spuściźnie ludowej mądrości żydowskiej.

Zasadniczo Biblia podchodzi do kwestii przyjaźni na dwa sposoby. Są tradycje, które przyjaźń analizują i rozpatrują z teoretycznego punktu widzenia, podkreślając jej niezastąpioną wartość i wskazując na odpowiednie środki oraz narzędzia do weryfikacji jej szczerości i prawdziwości, a także sugerując skuteczne sposoby jej rozbudzania i podtrzymywania. Do tego nurtu tradycji należy zaliczyć przede wszystkim częste przykłady egzystencjalnych sentencji, przysłów i pouczeń o inspiracji dydaktycznej, które bardzo konkretnie i obrazowo podejmują temat przyjaźni i przyjaciół. Teksty te znajdują uzupeł-

nienie w biblijnych pieśniach i hymnach poświęconych nieocenionej wartości przyjaciół, a nawet w żałobnych elegiach oplakujących stratę najbliższego przyjaciela (por. 2 Sm 1, 19-27).

PRZYJAŹŃ I PRZYJACIELE W NURCIE LITERATURY MĄDROŚCIOWEJ

Literatura mądrościowa, zwana też często dydaktyczną z uwagi na edukacyjny i pouczający charakter prezentowanych w niej treści, ma na celu określenie i możliwe rozwiązanie wszystkich najważniejszych problemów duchowych i egzystencjalnych, z którymi wierzący w Boga może zetknąć się w życiu codziennym. Oczywiście kontekst tych problemów oraz proponowane ich rozwiązania ukazane są w literaturze mądrościowej w świetle Bożego prawa i wielowiekowej tradycji judaizmu. Autorzy tych tekstów dzielą się swym bogatym doświadczeniem duchowym i egzystencjalnym, a czynią to w formie krótkich dwuczłonowych przysłów bądź też bardziej rozbudowanych poematów i wskazań utrzymanych w konwencji pouczającego wykładu. Jeśli chodzi o temat przyjaźni, biblijni mędrcy zwracają przede wszystkim uwagę na korzyści, jakie wypływają z faktu jej doświadczania, a także precyzują nieodzowne warunki, które trzeba spełnić, aby zdobyć autentycznego i wypróbowanego przyjaciela oraz samemu stać się odpowiednim towarzyszem dla innych.

I tak, mądrościowe aforyzmy i pouczenia z Księgi Przysłów, a także Psalmów konstatują przede wszystkim, że przyjaźń jest wartością i więzią uczuciową, której nie można porównywać z żadną inną z uwagi na jej niezgłębione bogactwo emocjonalne i egzystencjalną użyteczność. Dlatego też czynią ją jednym z obiektów pożądania i największych starań każdego człowieka, a ponadto zazwyczaj traktują jako wyjątkowy dar od Boga i jeden z kluczowych przejawów Jego błogosławieństwa i życzliwości: „Przyjaciel kocha w każdym czasie, ale brat rodzi się w nieszczęściu” (Prz 17, 17). „Lepsza potrawa z jarzyn z miłością niż tłusty wół z nienawiścią” (Prz 15, 17). „Olejek, pachnidło radują serce i słodycz przyjaciela ze szczerej rady” (Prz 27, 9). „O jak dobrze i jak miło, / gdy bracia mieszkają razem; / jest to jak wyborny olejek na głowę / [...] / jak rosa Hermonu, która opada / na górę Syjon; / bo tam udziela / Pan błogosławieństwa, / życia na wieki” (Ps 133).

Tego rodzaju dojrzała i wypróbowana przyjaźń jest według Biblii nie tylko najlepszym i najskuteczniejszym sposobem zacieśniania więzów między ludźmi, ale też najodpowiedniejszą drogą prowadzącą do ich duchowego, kulturowego i społecznego doskonalenia oraz rozwoju. Przyjaźń jest darem, który Bóg Jahwe przeznacza przede wszystkim dla bogobożnych i uczciwych, a jej narodziny i przebieg odbywają się pod Jego baczным okiem oraz prze-

możnym wpływem błogosławieństwa Bożego. Ludzie bogobojni potrafią nie tylko uszanować i uczcić Boga, ale też pięknie kreować i podtrzymywać swoje relacje z innymi, a ponadto odpowiedzialnie i skutecznie wpływać na człowieczy i duchowy postęp swoich przyjaciół, motywując ich do zdobywania kolejnych cnót i wartości. W modelowaniu swoich stosunków z przyjaciółmi pobożni wzorują się na zażytych relacjach łączących ich z Panem i własne odniesienia do bliźnich kształtują według Jego prawa miłości. W świetle Biblii bowiem przyjaźń to przede wszystkim związek dwojga ludzi, dzięki któremu stają się oni lepsi, wzrastają duchowo i wzajemnie doskonalą swe człowieczeństwo, czerpiąc natchnienie i motywację do rozwoju z miłości i szacunku do Boga i przyjaciół. Związek, jaki stanowi prawdziwa przyjaźń, zawsze nacechowany jest wzajemną lojalnością, szczerością, a także bliskością fizyczną, emocjonalną, intelektualną i duchową. Tylko taka bowiem bliskość duszy i serca pozwala sukcesywnie umacniać i oczyszczać przyjacielskie więzi i prowadzi do jeszcze mocniejszego intelektualnego i uczuciowego przywiązania i zjednoczenia. Biblia naucza: „Razy przyjaciela są wierne, a pocałunki wroga fałszywe” (Prz 27, 6). „Nierozumny, kto bliźnim pogardza, roztropany umie o nim milczeć” (Prz 11, 12). „Bogobojny dobrze pokieruje swoją przyjaźnią, bo jaki jest on, taki i jego przyjaciel” (Syr 6, 17)⁸.

Równocześnie księgi mądrościowe przestrzegają przed przyjaźniami pochopnymi, niepogłębionymi i interesownymi, które stanowią wypaczony i karykaturalny obraz prawdziwych i odpowiedzialnych relacji międzyludzkich i zawsze gasną w chwilach wymagających poświęcenia, bezinteresowności, trudu i wierności: „Ubogi nie miły nawet najbliższemu, a bogacz ma wielu przyjaciół” (Prz 14, 20; por. Prz 19, 4.6-7). „Ktoś ma bliskich, a popadnie w ruinę, lecz jest przyjaciel, co przylgnie nad brata” (Prz 18, 24)⁹. „Przyjaciele moi i sąsiedzi stornią od mojej choroby / i moi bliscy trzymają się z daleka” (Ps 38, 12). „Gdybyż to lżył mnie nieprzyjaciel, / zniósłbym to z pewnością; / gdybyż przeciw mnie powstawał ten, który mnie nienawidzi, / ukryłbym się przed nim. / Lecz to jesteś ty, równy mi, / przyjaciel, mój zaufany, / z którym byłem w słodkiej zażyłości, / chodziliśmy po domu Bożym / w orszaku świątecznym” (Ps 55, 13-15).

W tym nurcie pozostaje wiele innych tradycji biblijnych. Przed fałszywymi przyjaciółmi przestrzegają nie tylko księgi mądrościowe, ale też bogata literatura prorocka, która obrazowo ukazuje wszelkie konsekwencje i niebezpie-

⁸ Por. C.H. T o y, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Charles Scribner's Sons, New York 1899, s. 483; D. G a r r e t t, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, B&H Publishing Group, Nashville 1993, s. 216; B.K. W a l t k e, *The Book of Proverbs, Chapters 1-15*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004, s. 493; R. M u r p h y, *Proverbs*, Thomas Nelson, Dallas 1998, s. 82.

⁹ Por. P. K o p t a k, *Proverbs*, Zondervan, Grand Rapids 2003, s. 379; C. K e i l, F. D e l i t z s c h, *Commentary on the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1996, t. 6, s. 220; W. R e y b u r n, E. F r y, *A Handbook on Proverbs*, United Bible Societies, New York 2000, s. 395.

czeństwa, jakie wypływają z nieodpowiednich relacji. I tak na przykład prorok Jeremiasz w przeddzień upadku monarchii w Judzie i zniszczenia świątyni przestrzega króla Sedecjasza przed zgubnym i bezkrytycznym zaufaniem pokładanym w sojusznikach i przyjaciółach: „Zwiedli cię i otumanili twoi dobrzy przyjaciele. Nogi twoje ugrzęzły w błocie, oni zaś uciekli” (Jr 38, 22).

Podobnie o niewiarygodnych przyjaciółach mówi księga Lamentacji, której autor, żyjący w epoce proroka Jeremiasza, zwraca się do spersonifikowanej Jerozolimy: „Płacze, płacze wśród nocy, na policzkach jej łzy, a nikt jej nie pociesza spośród wszystkich przyjaciół: zdradzili ją wszyscy najbliżsi i stali się wrogami” (Lm 1, 2). Przed nadmierną ufnością naiwnie okazywaną niewypróbowanym przyjaciółom i druhom przestrzega też Micheasz. Prorok w dramatycznych słowach uświadamia wszystkim, że w krytycznym momencie próby lub cierpienia zdradzić i odejść może nawet najlepszy przyjaciel i sojusznik: „Nie ufajcie przyjacielowi, nie zawierajcie powiernikowi, nawet przed tą, która spoczywa na twoim łonie, strzeż wrót swoich” (Mi 7, 5). Co więcej, księga Powtórnego Prawa, która w Biblii Hebrajskiej uchodzi za podstawowe kompendium teologicznej i normatywnej wiedzy dla Izraelity, surowo ostrzega, że nawet najlepszy przyjaciel może stać się powodem moralnego odstępstwa lub apostazji od religii ojców, a w konsekwencji przyczyną Bożego gniewu i potępienia: „Jeśli cię będzie nakłaniał skrycie twój brat, syn twojej matki, twój syn lub córka albo żona, co na łonie twym spoczywa, albo przyjaciel tak ci miły, jak ty sam, mówiąc: «Chodźmy, służmy bogom obcym», bogom, których nie znałeś ani ty, ani przodkowie twoi [...] nie usłuchasz go, nie ulegniesz mu, nie spojrzysz na niego z litością, nie będziesz miał miłosierdzia, nie będziesz tał jego przestępstwa” (Pwt 13, 7-9).

Najważniejszymi atrybutami prawdziwych przyjaźni są w myśl tradycji mądrościowych lojalność, wierność i stałość (por. Prz 18, 24). Przyjaźń bowiem łączy się ściśle nie tylko z przywilejami i przyjemnościami, ale też z konkretnymi obowiązkami, co podkreśla dobitnie jedno z cytowanych wyżej przysłów: „Przyjaciel kocha w każdym czasie, ale brat rodzi się w nieszczęściu”. W bardzo prosty, naturalny, ale wymowny i egzystencjalnie głęboki sposób zachwala w swej filozoficznej prozie walory przyjaźni mędrzec Kohelet: „Lepiej jest dwóm niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł. Również, gdy dwóch śpi razem, nawzajem się grzeją; jeden natomiast jakże się zagrzeje? A jeśli napadnie ich jeden, to dwóch przeciwko niemu stanie; a powróż potrójny niełatwo się zerwie” (Koh 4, 9-12)¹⁰.

¹⁰ Por. T. L o n g m a n, *The Book of Ecclesiastes*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1998, s. 140-143; Ch.L. S e o w, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven 2008, s. 181-183; T. K r ü g e r, *Koheleth. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2004, s. 98n.

Teksty te przypominają ponadto, że autentycznego przyjaciela zawsze zyskuje się po próbie, w trudnych okolicznościach życiowych, w kontekście poświęcenia, cierpienia i ofiary. Nawet najmniejsza, lecz rzeczywista trudność albo wyzwanie życiowe są bowiem najlepszym sprawdzianem mocy i autentyczności przyjaźni, deklarowanej często bez namysłu i zobowiązania, zazwyczaj w kontekście dostatku i szczęścia. Materialna bieda i wszelkie poważniejsze przeciwności losu są według dydaktycznych przekazów biblijnych bezlitosnym weryfikatorem szczerości ludzkich postaw i upodobań – wielu rzekomych przyjaciół tylko za takich się podaje, w rzeczywistości jednak nawet w najmniejszym stopniu nie zależy im na dobru tych, którym przyrzekają wierną i stałą obecność czy pomoc. Groteskowym przykładem takiej „przyjaźni” są na przykład „przyjaciele” Hioba, którzy w chwili próby, mimo początkowej solidarności ze swym doświadczonym przez ból i cierpienie druhem (por. Hi 2, 11-13; 6, 15-30), okazują swoją małość, drastyczny brak empatii i elementarnego współczucia, a także ujawniają egoizm, poczucie wyższości i zasługującą na potępienie zarożumiałość. Zamiast dać swemu bolejącemu przyjacielowi pokrzepienie, siłę i nadzieję, której w chwilach bólu najbardziej oczekuje się od bratniej duszy, potrafią się zdobyć jedynie na bezduszną i jałową interpretację przyczyn jego nieszczęścia, tłumacząc je w nieuprawniony i fałszywy sposób jako konsekwencję jego wcześniejszej winy i nawołując do pokuty. Tą niegodną prawdziwych przyjaciół postawą jeszcze bardziej potęgują cierpienie Hioba, wprowadzając go w stan krańcowego przygnębienia i rozpacz. Przekonanie o pozostawianiu z kimś w przyjaźni, jeśli nie jest ona związkiem dojrzałym i wypróbowanym, może bowiem stać się źródłem głębokiego zawodu, zranienia, a nawet doprowadzić do wielkiego zła moralnego i zraty doczesnego oraz wiecznego szczęścia i pokoju (por. Syr 12, 14; por. 2 Sm 13, 3-15).

Biblijną księgą, która rozpatruje kwestię przyjaźni i przyjaciół już nie tylko w formie jednostkowych i wypowiedzianych okazyjnie aforyzmów i przysłów, lecz w postaci usystematyzowanego, tematycznego wykładu opartego na szeregu mądrościowych sentencji jest przekaz mędrca Syracha. Stanowi on zbiór różnego rodzaju literackich form dydaktycznych, zredagowany w formie antologii tradycyjnej myśli i mądrości Izraela prawdopodobnie w drugim wieku przed Chrystusem jako alternatywa dla szeroko rozpowszechnionej wówczas wśród Żydów filozofii greckiej oraz filozofii antycznych cywilizacji Egiptu i Mezopotamii, w których powstała i przez długi czas egzystowała diaspora żydowska. Księga Syracha w zamierzeniu jej hebrajskiego autora, znakomicie obeznanego z prawem i tradycją Mojżeszową, jak też późniejszego redaktora, który zebrał i uporządkował jej pierwotną wersję, opatrzył ją odpowiednim wstępem teologicznym, a następnie przełożył na język grecki, proponuje bardzo konkretne i, co najważniejsze, uniwersalne w swej wartości prawdy na

temat przyjaźni. Najpierw w formie krótkich sentencji definiuje jej genezę: przyjaźń rodzi się w następstwie przyjacielskich i życzliwych konwersacji, pokojowego i otwartego obcowania ze sobą, budującego ducha i umysł dialogu, ale także w kontekście codziennych zwykłych uprzejmości, które tworzą między przyjaciółmi atmosferę braterstwa, zaufania i przychylności, kładąc silny fundament pod ich trwałą i silną relację: „Miła mowa przyciąga przyjaciół, a język uprzejmy – miłe słowa” (Syr 6, 5).

Każdemu, kto pragnie znaleźć prawdziwego przyjaciela, mędrzec sugeruje, aby poddał go wielorakim próbom, by nie ufał mu bezkrytycznie, ale starał się weryfikować jego sposób bycia, szczerość intencji, prawdziwość wypowiedzianych słów oraz autentyczność postaw i zachowań. To dojrzałe i roztropne podejście do innych ustrzeże przed niepotrzebnym rozczarowaniem, zawodem a nawet nieszczęściem, jakie niesie ze sobą bliska relacja z osobą fałszywą, niegodną i nieodpowiedzialną. Aby przekonać do swych rad, mędrzec ukazuje dwie skontrastowane ze sobą figury: prawdziwego i fałszywego przyjaciela, i odpowiednio charakteryzuje ich zachowania oraz motyw. Jego pouczenia są tak proste, że nie wymagają szerszego komentarza, a zarazem tak głębokie, że zasługują na rzetelne rozważenie i zapamiętanie: „Jeżeli chcesz mieć przyjaciela, zdobądź go po próbie, a niezbyt szybko mu zaufaj! Bywa bowiem przyjaciel, ale tylko na czas jemu dogodny, nie pozostanie nim w dzień twego ucisku. Bywa przyjaciel, który przechodzi do nieprzyjaźni i wyjawia wasz spór na twoją hańbę. Bywa przyjaciel, ale tylko jako towarzysz stołu, nie pozostanie nim w dniu twego ucisku. W powodzeniu twoim będzie jak [drugi] ty, z domownikami twymi będzie w zażyłości. Jeżeli zaś zostaniesz poniżony, stanie przeciw tobie i skryje się przed twym obliczem” (Syr 6, 7-12)¹¹. W innym miejscu mędrzec dodaje: „Przyjaciela nie poznaje się w pomyślności, wróg zaś nie ukryje się w nieszczęściu. W pomyślności nawet wrogowie są człowiekowi przyjaciółmi, a w nieszczęściu oddala się nawet przyjaciel” (Syr 12, 8-9).

Według mędrca Syracha cechą dojrzałego i myślącego człowieka jest roztropny dobór najbliższych przyjaciół i współpracowników, który w istocie leży u podstaw wszelkiej poważnej i długotrwałej znajomości i pozwala unikać frustracji i bolesnych problemów wynikających z zawiedzionego zaufania oraz pochopnie i nieprzemyślanie zawartych relacji. Fakt istnienia nieodpowiedzialnych i egoistycznych przyjaciół, którzy mienia się takowymi tylko w kontekście sytuacji dla nich korzystnych, nie powinien jednak zniechęcać i zamykać na proces poszukiwania przyjaźni prawdziwej i nieprzemijającej. Mędrzec

¹¹ P.W. Skehan, A.A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven 2008, s. 187n.; *Commentary on the Apocrypha of the Old Testament*, red. R.H. Charles, Logos Research Systems Inc, Bellingham 2004, s. 334.

Syrach konstatuje, że jest ona jednym z najcenniejszych darów, jakie Bóg zarezerwował dla ludzi prawych, a zarazem jedną z najbardziej intensywnych emocji pozytywnych, jakich człowiek może doświadczyć w życiu doczesnym: „Wierny przyjaciel potężną obroną, kto go znalazł, skarb znalazł. Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty ani równej wagi za wielką jego wartość. Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia; znajdą go bogobojni” (Syr 6, 14-16).

Przyjaźń jest więc według mędrca Syracha wzorcem autentycznej, bezinteresownej i zorientowanej na drugą osobę relacji, z którą poza miłością między mężczyzną a kobietą nie może się równać żadna z innych więzi międzyludzkich. Z tego względu ciągle poszukiwanie odpowiedniego przyjaciela staje się jednym z najważniejszych w porządku doczesnym zadań człowieka i jest opatrzone specjalnym błogosławieństwem od Boga. Wierny przyjaciel jest w literaturze mądrościowej specyficznym metrum ludzkiego szczęścia i oznaką Bożej życzliwości, ponieważ stanowi niezawodną pomoc oraz skuteczne wsparcie w rozwiązywaniu wszelkiego rodzaju problemów egzystencjalnych. Przekonanie to nie powinno jednak przesłaniać innej ważnej prawdy, a mianowicie, że przyjaźń nie jest jednorazowym aktem, lecz długotrwałym procesem dojrzewania wiodącym przez rozliczne próby i wyzwania, które skutecznie weryfikują jej siłę i autentyczność. Przyjaźń raz znaleziona, winna być nieustannie pielęgnowana i umacniana, aby mogła stale się doskonalić i oczyszczać w ogniu doświadczeń życiowych. Przyjaźń bowiem im starsza, tym bardziej wartościowa i pewna: „Nie porzucaj starego przyjaciela. Nowy z nim nie jest na równi. Przyjaciel nowy jest jak nowe wino, gdy się zestarzeje, z przyjemnością je wypijesz” (Syr 9, 10).

Jedynie wieloaspektowe doświadczanie własnej osobowości w wielorakich życiowych kontekstach równoległe z poznawaniem osobowości kandydata na przyjaciela może dać pewność, że nawiązana z nim więź będzie odpowiednio mocna i trwała, przetrwa wszelkie trudne chwile i będzie zawsze przynosić owoce. Trzeba jednak pamiętać, że nawet wypróbowana i długotrwała przyjaźń nie jest wartością absolutną. Zdarza się bowiem, że z biegiem czasu lub w ekstremalnie trudnych okolicznościach życiowych nawet idealnie funkcjonująca braterska więź nie jest w stanie sprostać kolejnym wyzwaniom, zawodzi pokładaną w niej nadzieję i nagle zamiera. Z tą myślą Syrach poucza swoich uczniów, aby w każdych okolicznościach zachowywali odpowiedni dystans do najbliższych sobie osób i byli przygotowani na ich odejście lub spowodowany przez nich zawód: „Oddal się od swoich nieprzyjaciół, a miej się na baczności przed swoimi przyjaciółmi” (Syr 6, 13). Jednocześnie mędrzec gorąco zachęca, aby gorliwie zabiegać o prawdziwą i wierną przyjaźń i strzec się tego wszystkiego, co może narazić ją na niebezpieczeństwo. Do największych zagrożeń dla przyjaźni zalicza wszelkie grzechy języka, nieszczerłość, dwulicowość, pogardę, brak dyskrecji oraz zdradę, natomiast wśród najważniejszych

czynników cementujących trwałą więź przyjacielską wymienia wierność oraz fizyczną i duchową bliskość w chwilach nieszczęścia i niepowodzeń: „Kto rzuca kamieniem w ptaki, wypłasza je, a kto łyży przyjaciela, zrywa przyjaźń. Jeślibyś wyciągnął miecz na przyjaciela, nie martw się, jest bowiem droga powrotu; jeślibyś otworzył usta na niego, nie martw się, jest bowiem możliwość pojednania; ale obelga, wzgarda, wyjawienie tajemnicy i cios zdradliwy – to oddali każdego przyjaciela. Dochowaj wierności bliźniemu twemu w biedzie, abyś z nim razem wzbogacił się w jego pomyślności. W czasie niepowodzenia trwaj przy nim, abyś, gdy przyjdzie do dziedziczenia, i ty miał w nim udział. [...] Nie będę się wstydził osłonić przyjaciela i nie będę się przed nim ukrywał; a jeśliby mnie nawet coś złego spotkało z jego przyczyny, to każdy, kto o tym usłyszy, strzec się go będzie” (Syr 22, 20-23.25-26).

Uważając przyjaźń za jedno z najbardziej pożądanых i wartościowych doświadczeń, jakie dostępne są człowiekowi w doczesnym porządku życia, mędrzec, na zasadzie analogii, ukazuje również, jak dalece negatywnym doświadczeniem jest jej utrata i jak bardzo trzeba zabiegać o to, by nie miała miejsca: „Każdy przyjaciel mówi: «I ja zostałem twoim przyjacielem», ale bywa przyjaciel tylko z imienia. Czyż nie jest to smutek bliski śmierci, gdy towarzysz i przyjaciel obrócić się w stronę wrogości? O przewrotna skłonności! Skąd się przyplątałaś, by okryć ziemię podstępem? W pomyślności towarzysz cieszy się wraz z przyjacielem, a w czasie utrapienia staje przeciw niemu. Towarzysz z przyjacielem trzyma się, by zdobyć pożywienie, a w razie wojny chwyci za tarczę. Nie zapomnij w duszy swej o przyjacielu i niech on nie wypada ci z pamięci pośród bogactw” (Syr 37,1-6).

PRZYJAŹŃ I PRZYJACIELE W LITERATURZE NARRACYJNEJ

Obok teoretycznego, uporządkowanego, ale bardzo zwięzłego i syntetycznego wykładu na temat przyjaźni autorzy biblijni przedstawiają również konkretne jej przykłady i wzorce, a także antywzorce. W cywilizacjach ludów zamieszkujących region tak zwanego Żyznego Półksiężycza, a zatem na terenach rozciągających się od Egiptu po Mezopotamię, klasycznym modelem przyjaźni była trwała więź między dwoma mężczyznami¹². Wzorce te znalazły odzwierciedlenie również w literaturze i kulturze greckiej oraz rzymskiej. Nie dziwi zatem, że także w tradycjach biblijnych właśnie taki model zażyłości

¹² Szczególnym przykładem tego typu przyjaźni był związek dwu mężczyzn posiadający podtekst polityczny i dworski. Zarówno w monarchiach starożytnych, jak i monarchii izraelskiej funkcjonował urząd tak zwanego przyjaciela króla. Przyjaciel taki cieszył się szczególnym zaufaniem urzędującego władcy i pełnił rolę jego nieodłącznego towarzysza, zaufanego doradcy oraz cenionego i dobrze uposażonego dworzanina (por. Rdz 26, 26; 1 Krl 4, 5; 1 Krn 27, 33; 1 Mch 2, 18; 3, 38; 6, 10; 10, 65).

i braterstwa ukazywany jest jako idealny wzorzec przyjaźni. Poza kilkoma odosobnionymi kazusami przyjaźń jest w Biblii domeną mężczyźni¹³: tradycje pochodzące z różnych epok i środowisk pisarskich dokumentują braterskie więzi między bliskimi krewnymi Abrahamem i Lotem (por. Rdz 14, 14-16), prorokiem Samuelem i królem Saulem (por. 1 Sm 15, 35; 16, 1), królami Joramem i Ochozjaszem (por. 2 Krl 8, 28-29; 9, 16), uzurpatorem Jehu i Jehonadabem (por. 2 Krl 10, 15-17), Hiobem i jego przyjaciółmi (por. Hi 2, 11-13) czy też Danielem i jego trzema towarzyszami w niewoli babilońskiej (por. Dn 2, 49)¹⁴.

W Biblii podmiotem i partnerem najliczniejszych przyjacielskich relacji jest jednak król Dawid, który więzami szacunku i życzliwości o różnym stopniu natężenia i różnej trwałości łączy się z wieloma osobami: kapłanem Abiatarem (por. 1 Sm 22, 23), synem Jonatana – Mefiboszetem (por. 2 Sm 9), wiernym sługą Ittajem (por. 2 Sm 15, 19-21), doradcą Chuszajem (por. 2 Sm 15, 32-37; 17, 1-22), amonickim królem Nachaszem (por. 2 Sm 10, 2) czy też budowniczym jego pałacu i świątyni – królem Hiramem (por. 1 Krl 5, 1).

Najobszerniejszą a zarazem najpiękniejszą pod względem literackim tradycją biblijną prezentującą przykład męskiej przyjaźni jest jednak relacja braterstwa, która zawiązała się między Dawidem a Jonatanem – dwoma młodzieńcami z epoki rodzącej się monarchii w Izraelu, a zatem z przełomu jedenastego i dziesiątego wieku przed Chrystusem¹⁵. Epizod tej młodzieńczej

¹³ Jedyne poważniejsze odstępstwa od tej reguły to opisana w księdze Pieśni nad Pieśniami zażyła przyjaźń między „oblubienicą” a jej „umiłowanym”, która miejscami przeradza się w namiętne uczucie miłości, oraz dostojna, pełna bezinteresownej miłości i poświęcenia przyjacielska relacja między dwiema kobietami: Hebrajką Naomi i jej moabicką synową Rut (por. Rt 1-4).

¹⁴ Teksty biblijne dokumentują także przykłady fałszywych, krótkotrwałych i zdradzonych przyjaźni. I tak, mówią one: o niewiernej przyjaźni towarzyszy więziennej niedoli, Józefa Egipskiego i podczaszego faraona (por. Rdz 40, 23), o zdradliwej i wyrachowanej miłości filistyńskiej Dalili do sędziego Samsona (por. Sdz 16, 1-20), o niewiernej, a miejscami szokującej wręcz relacji lewity z pokolenia Efraima i jego towarzyszyki życiowej (por. Sdz 19, 1-30), o pełnych intryg i konfliktów stosunkach króla Dawida i jego generała Joaba (por. 2 Sm 11, 14-25; 19, 1-9; 1 Krl 2, 5-6), o cynicznym odniesieniu Dawida do wiernego i lojalnego żołnierza Uriasza (por. 2 Sm 11, 2-27) czy też o zranionej, nacechowanej urażoną dumą i pragnieniem zemsty relacji doradcy Achitofela do króla Dawida (por. 2 Sm 15, 12; 16, 23; 17, 1-23).

¹⁵ Faktycznie biblijna wersja tych zdarzeń jest późniejsza. Tak zwany cykl tradycji o dojściu Dawida do władzy, opowiadający między innymi o przyjaźni syna Jessego z Jonatanem (por. 1 Sm 16, 1-2, Sm 5, 5) pierwotnie stanowił niezależny zbiór przekazów, a dopiero w późniejszym czasie stał się częścią Pierwszej Księgi Samuela (prawdopodobnie w okresie deuteronomistycznej redakcji historiografii Izraela, czyli w drugiej połowie szóstego wieku przed Chrystusem). Cykl ten w swoim pierwotnym kształcie powstał zapewne w pierwszej połowie dziesiątego wieku przed Chrystusem, kiedy trzeba było uwiarygodnić najpierw przejście władzy w Judzie i Izraelu przez syna Jessego, który na drodze wewnętrznych walk i rozgrywek politycznych wykorzystał śmierć pierwszego monarchy, Saula, i zasiadł na tronie królewskim, pozbawiając tej możliwości pretendentów do władzy pochodzących z rodu Saulidów. Kolejnym motywem redakcji cyklu była konieczność uzasadnienia rządów Salomona, który przejął panowanie po Dawidzie, dając początek nowej dynastii królewskiej

idealnej przyjaźni został wpisany w nurt tradycji rekonstruujących dojście Dawida do władzy w Judzie i Izraelu, w kontekście krwawej i nierównej wojny Izraelitów z Filistynami. W tradycjach biblijnych najpierw zaprezentowana jest postać Jonatana, który odważnie staje przy ojcu i dzielnie walczy z wrogiem narodowym, dając przykład niezwykłego męstwa i brawury (por. 1 Sm 14, 1-46). Jonatan, jako pierworodny syn Saula, ukazywany jest jako następca tronu, który doskonale nadaje się do tej funkcji nie tylko z racji pochodzenia, ale przede wszystkim z uwagi na swoje zdecydowanie, odwagę i stanowczość oraz strategiczną umiejętność dowodzenia w walce i wielką przenikliwość umysłu. Wszystkie te cechy osobowości Jonatana zyskały powszechną aprobatę i uznanie wśród ludu, a jego żołnierze byli tak bardzo zjednoczeni ze swym dowódcą, że oparli się nawet woli króla Saula, który w kontekście wojny gotów był stracić swego syna za jego nieposłuszeństwo i świadome złamanie ślubu (por. 1 Sm 14, 44-45). Jonatan jest więc wzorem hojnego, nieustraszonego i bezkompromisowego młodzieńca, który nie bacząc na swe królewskie pochodzenie i przyszły urząd, na równi ze zwykłymi wojownikami solidarnie staje do walki o wolność ludu, wielokrotnie dając przykład ogromnego poświęcenia i hartu ducha. Pierworodny syn Saula ukazywany też bywa jako najpoważniejszy pretendent do tronu. Te dwa aspekty, czyli szlachetne przymioty jego osobowości, tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne, oraz niedaleka perspektywa objęcia przez niego władzy królewskiej w Izraelu, zdecydowanie wysuwają się na pierwszy plan w biblijnej prezentacji jego sylwetki.

Według bardzo podobnego schematu przedstawiany jest również syn Jessego, Dawid, który wkracza na scenę wydarzeń także w kontekście wojny Izraela z Filistynami i od samego początku uchodzi za poważnego pretendenta do tronu. Pierwszą tradycją mówiącą o Dawidzie jest sprawozdanie z rytu jego namaszczenia na króla, obrzędu, którego z mandatu Bożego w tajemnicy przed urzędującym jeszcze Saulem dokonuje w Betlejem prorok Samuel (por. 1 Sm 16, 1-13). Cały ten zbiór tradycji (por. 1 Sm 9-15; 1 Sm 16-2 Sm 1) można określić jako narrację o rodzących się i umierających przyjaźniach. Wybór Dawida na króla następuje w konsekwencji odrzucenia i potępienia Saula, aktu, którego w imieniu Jahwe dokonuje prorok Samuel (por. 1 Sm 15, 1-35).

(por. 1 Krl 1-2). Wymowa tego zbioru tradycji jest zdecydowanie ambiwalentna: najstarsze jego fragmenty ukazują Saula z bardzo pozytywnej strony, młodsze natomiast, czyli te wywodzące się z kręgów sprzyjających Dawidowi i Salomonowi, prezentują syna Kisz już w znacznie gorszym świetle, podkreślając jego polityczną i militarną niezaradność, brak odwagi, nieposłuszeństwo względem Boga i kręgów władzy duchowej (proroka Samuela), a nawet zarzucając mu chorobę psychiczną. W świetle tej wersji zdarzeń, prezentowanej przez stronników Dawida, Saul ukazywany jest jako monarcha odrzucany kolejno przez Boga i swój lud, nie wyłączając jego najbliższych współpracowników i krewnych. Przyjaźń Dawida z Jonatanem – pierworodnym synem Saula – oraz miłość dwu córek królewskich, Merab i Mikal, do syna Jessego trzeba postrzegać właśnie w tym „antysaulowym” kluczu interpretacji początków izraelskiej monarchii.

W ten sposób dość niespodziewanie osiąga swój kres przyjaźń między Bogiem a pierwszym władcą Izraela (por. 1 Sm 9, 16; 13, 13-14; 15, 10-11.17-28), a zaczyna się Jego bliska więź z Dawidem (por. 1 Sm 16, 1-13; 18, 14.28). Mimo wewnętrznych rozterek (por. 1 Sm 15, 35; 16, 1) Samuel wypełnia trudną dla niego wolę Boga i w spektakularny sposób publicznie pozbawia władzy Saula, z którym i jego łączyły ściśle więzy braterstwa i życzliwości (por. 1 Sm 13, 10; 15, 15.13; 28, 15), zapowiadając, że Pan wybrał sobie nowego, lepszego kandydata na tron królewski – kandydata, który godnie odpowie na pokładaną w nim ufność i nie zawiedzie Bożych oczekiwań (por. 1 Sm 15, 23.26; 13, 14; 28, 16-19). Z tą właśnie misją Samuel udaje się do domu Jessego Betlejemity i pod uważną asystencją Jahwe wybiera najmłodszego spośród ośmiu synów Jessego i namaszcza go na przyszłego władcę Izraela (por. 1 Sm 16, 1-13). Kolejnym przekazem jest krótka relacja o osobowościowych problemach Saula (por. 1 Sm 16, 14-23), które prowadzą go do okresowych depresji i uniemożliwiają mu sprawowanie władzy, a dla lektora są oznaką jego umierającej więzi z Bogiem (por. 1 Sm 14, 23). Chcąc skutecznie zaradzić tym problemom, najbliżsi współpracownicy monarchy sprowadzają do niego młodzieńca o imieniu Dawid posiadającego umiejętność gry na instrumencie, która w ich rozeznaniu może dać ukojenie władcy trapiionemu wewnętrznymi lękami i niepokojami. Autor tej tradycji podkreśla, że Dawid nie tylko dysponował zdolnościami muzycznymi, ale był też pięknym młodzieńcem, dzielny, wyćwiczonym w walce wojownikiem, a ponadto mądrym człowiekiem, którego Bóg miłował, błogosławiąc jego zamysłem i dziełom. Prezentacja ta wyraźnie wskazuje, że odpowiedzialni za jej redakcję byli stronnicy Dawida, i już na tym etapie narracji przygotowuje do lektury opisanej dalej rywalizacji o tron królewski, która rozegrała się między Dawidem a królem Saulem. Ostatnią literacką odsłoną przedstawiającą sylwetkę Dawida w przeddzień narodzin jego przyjacielskiej relacji z Jonatanem jest opowieść o zwycięskiej walce z filistyńskim mocarzem – Goliatem, która miała miejsce podczas konfrontacji militarnej dwu wrogich armii (por. 1 Sm 17, 1-58). Podobnie jak w obu poprzednich relacjach, syn Jessego jest w niej ukazywany jako młodzieniec nielekający się nawet najtrudniejszych wyzwań, gotowy do poświęcenia i walki dla dobra króla i swego narodu, a co najważniejsze, cieszący się stałym błogosławieństwem i życzliwością Jahwe, które gwarantują mu zwycięstwo we wszelkiego rodzaju konfrontacjach i ratują go od niebezpieczeństw. Epizod opisujący jego walkę z Goliatem, w typowy dla tego rodzaju przekazów sposób, podkreśla z jednej strony ogromną przewagę przeciwnika, rysując sylwetkę Goliata jako męża, którego lęka się całe izraelskie wojsko razem z jego królem Saulem oraz synem Jonatanem, a z drugiej hart ducha i odwagę młodego Dawida, którego jedyną bronią jest nieustraszona odwaga, niezachwiana ufność w pomoc Jahwe oraz proca i kilka kamieni wyciągniętych z rzeki. To wszystko wystarcza, aby

dokonało się coś niemożliwego: Goliat, ufny w swą siłę i uzbrojenie, zostaje zaskoczony uderzeniem kamienia, a następnie przykładowie upokorzony i pozbawiony życia przez pogardzanego przez Filistyna młokosa na oczach obydwu armii, które dowiadują się, że źródłem zwycięstwa Dawida jest przyjazny jemu i Izraelitom Bóg Jahwe (por. 1 Sm 17, 45-47). Fakt ten staje się bezpośrednią przyczyną wielkiej popularności Dawida na dworze królewskim oraz entuzjastycznie manifestowanej wobec niego życzliwości i wdzięczności całego ludu.

W tych oto okolicznościach rodzi się przyjaźń Jonatana i Dawida oraz miłość dwu córek króla, Merab i Mikal, do bohaterskiego młodzieńca¹⁶. Bezpośrednią okolicznością pierwszego spotkania Dawida i Jonatana było więc zwycięstwo tego pierwszego nad Goliatem. Poruszony bohaterstwem nikomu nieznanego młodzieńca, pretendent do tronu od razu zapalał do niego wielką sympatią, która szybko przerodziła się w silne uczucie stałej i hojnej przyjaźni. Redaktor biblijny podkreśla ten fakt od samego początku relacji, mówiąc, że dusza Jonatana przylgnęła całkowicie do duszy Dawida, że pokochał go jak samego siebie i że zawarł z nim przymierze przyjaźni. Szczerłość swych intencji Jonatan potwierdził, uznając we wszystkim równość swego przyjaciela. Nie bacząc na istniejącą między nimi przepaść społeczną i materialną, królewski syn, pretendent do tronu, zaoferował bohaterskiemu młodzieńcowi dar życzliwej i wspaniałomyślniej relacji braterskiej, której dowodem było przekazanie mu książęcych szat, królewskiego płaszcza, miecza, łuku i pasa (por. 1 Sm 18, 1-4). Dar ten miał wymowę nie tylko czysto materialną, nie był też jedynie konsekwencją młodzieńczego idealizmu, życzliwości i bezinteresowności, które tak często pragnie manifestować wobec bliskich i przyjaciół ludzkie serce przepełnione miłością. W bardzo specyficznym kontekście historycznym i politycznym, w jakim znaleźli się Jonatan i Dawid, ten hojny dar nabrał wagi wymownego symbolu komunikującego wolę oddania w ręce syna Jessego atrybutów królewskiej władzy. W tym sensie mógł być traktowany przez otoczenie Jonatana jako rodzaj abdykacji i rezygnacji z roszczeń do królewskiego tronu na rzecz ludowego bohatera, który zapewnił Izraelitom zwycięstwo na polu bitwy z Filistynami.

¹⁶ W następstwie opisanych wyżej zdarzeń obie kobiety zapalały płomiennym uczuciem do Dawida. Młodsza z nich, Mikal, została nawet żoną Dawida, co otworzyło mu drogę do władzy. Narazając własne życie, uratowała ona Dawida przed gniewem Saula, przez co została na krótki czas oddana za żonę Paltiemu (por. 1 Sm 18, 17-30; 19, 11-17; 25, 44). W księgach Samuela Mikal ukazywana jest jako wielbicielka Dawida oraz jego wierna żona. W sposób szczególny staje się bohaterką zdarzeń w Drugiej Księdze Samuela (por. 6, 20-23) w kontekście sprowadzenia arki przymierza do Jerozolimy. Tradycja ta pochodzi już jednak ze środowiska stronników Dawida, które wykorzystuje fakt zazdrości o Dawida odczuwanej przez Mikal, aby ostatecznie potępić ród Saula i podkreślić trwałe przejście władzy w Izraelu w ręce syna Jessego i jego dynastii. Biblijny redaktor w typowy dla siebie sposób komunikuje tę okoliczność poprzez informację o dożywotniej bezpłodności Mikal (por. 2 Sm 6, 23).

Życzliwość królewskiego syna wobec Dawida otworzyła temu ostatniemu drogę do politycznej kariery i zjednała, choć na bardzo krótki czas, serce króla Saula (por. 1 Sm 18, 2. 8), a także przychyłność najbliższego otoczenia urzędującego monarchy, ludu i wojska, które wkrótce podporządkowało się rozkazom syna Jessego (por. 1 Sm 18, 16.17-30; 2 Sm 5, 2). Dawid postanowił skwapliwie skorzystać z tej wielkiej szansy, która nieoczekiwanie się przed nim otworzyła, zwłaszcza że mógł liczyć na otwartość środowiska, w którym się znalazł, a przede wszystkim na szczerą i całkowicie oddaną przyjaźń królewskiego syna. Młody Jonatan, nie bacząc na polityczne zagrożenie, jakie mogło nadejść ze strony niedawno poznanego Dawida w perspektywie toczącej się wojny z Filistynami i walki o tron królewski, o którym zresztą ciągle przypominał mu jego ojciec Saul (por. 1 Sm 19, 1; 20, 30-31), postanowił pozostać do końca wierny zadeklarowanej przyjaźni. Ryzykując własną reputację pretendenta do władzy, narażając się na utratę dobrych relacji z ojcem, a nawet stając wobec realnego niebezpieczeństwa utraty życia, Jonatan ceni sobie bardziej braterską więź z synem Jessego aniżeli rządy nad Izraelem, sławę, bogactwo i autorytet w całym państwie. Lojalność wobec przyjaciela stała się dla niego wartością nadrzędną we wszystkich planach i poczynaniach. To dlatego niestrudzenie bronił dobrego imienia swego towarzysza wobec oskarżającego go Saula i stanowczo sprzeciwił się planom ojca, kiedy ten postanowił pozbawić Dawida życia. Jednym słowem, we wszystkich chwilach kluczowych dla syna Jessego Jonatan, jak na prawdziwego przyjaciela przystało, opowiadał się po jego stronie. Nie bacząc na gniew Saula, lojalnie ostrzegł Dawida przed grożącą mu śmiercią i ułatwił mu ucieczkę z dworu ojca. Tym wydarzeniom redaktor cyklu tradycji o dojściu Dawida do władzy (por. 1 Sm 16, 1-2 Sm 5, 5) poświęca aż dwa rozdziały swojej kompozycji i umieszcza je w centralnej jej części (por. 1 Sm 19, 1-21), co w tradycjach biblijnych jest ewenementem niespotykanym. Żadna inna księga biblijna¹⁷ nie dedykuje bowiem tak dużo miejsca kwestii indywidualnej więzi braterskiej czy przyjacielskiej, a co najwyżej poświęca tej problematyce skromny akapit. W przypadku relacji Dawida i Jonatana jest inaczej. Opisując rządy Saula w kontekście wojny z Filistynami oraz wewnętrznej walki o tron, deuteronomistyczny redaktor wplata w te społeczno-polityczne kwestie obszerny passus o genezie i przebiegu tej młodzieńczej przyjaźni. Relacja ta, szczególnie jeśli chodzi o postać Jonatana, może śmiało służyć jako uniwersalny wzorzec bezinteresownego braterstwa.

¹⁷ Pewnym wyjątkiem od tej reguły jest wspomniana księga Pieśni nad Pieśniami, która w całości poświęcona jest tematyce miłosnej więzi dwojga anonimowych młodych ludzi, określanych mianem oblubienicy i oblubieńca. W tym jednak przypadku mamy do czynienia ze specyficznym rodzajem literackim stworzonym świadomie w celu ukazania nadzwyczajnej wartości i siły ludzkiej miłości, a nie z księgą o nachyleniu historiograficznym, której podstawowym zadaniem jest relacjonowanie konkretnych i rzeczywistych faktów z dziejów Izraela.

Nastawienie Jonatana do Dawida wykazuje wszystkie atrybuty dojrzałej i odpowiedzialnej więzi emocjonalnej i uczuciowej. Po pierwsze, syn Saula pomimo swojej pozycji społecznej i dobrobytu, w którym żyje, nie jest skoncentrowany na samym sobie, lecz na otaczających go osobach. To pierwszy warunek, który według Biblii trzeba spełnić, by mogła zrodzić się silna i trwała więź uczuciowa. Dzięki tej altruistycznej postawie Jonatan jest w stanie dostrzec obok siebie ludzi godnych zaufania i miłości, a także rozpoznać i docenić w nich walory i przymioty zasługujące na szacunek i uznanie. Szczere i hojne serce Jonatana nie pozwala mu zamknąć się w hermetycznym świecie samozadowolenia, egoizmu, pychy i miłości własnej, czego dowodem jest jego heroiczna walka o wolność i lepszą przyszłość izraelskiego ludu (por. 1 Sm 13-14). Jonatan otwarty jest na innych, nie strzeże zazdrośnie swych przywilejów, nie poniża tych, którzy ustępują mu pod względem zamożności czy pozycji społecznej, nie ukazuje swej władzy i wyższości, jest gotów cieszyć się sukcesami bliźniego, a nawet zrezygnować z własnej kariery politycznej dla dobra narodu (por. 1 Sm 20, 13-16). Wszystkie te przymioty Jonatana kreślą wizerunek idealnego przyjaciela i altruisty, mogący posłużyć jako doskonały punkt odniesienia dla wszystkich, którzy pragną tworzyć trwałe braterskie więzi oraz poszukują rzeczywistej samorealizacji i spełnienia. Odniesienie Jonatana do Dawida ukazuje wyższość wartości duchowych nad doczesnymi i prymat bezinteresownej miłości nad relacjami opartymi na wyrachowaniu, którymi steruje wyłącznie pragnienie własnej korzyści lub przyjemności i które rozpadają się, kiedy trzeba zrezygnować z siebie na rzecz drugiego.

Postawa Jonatana jest wyraźnym zaprzeczeniem więzi międzyludzkich nawiązywanych ze względu na własny sukces i zysk i już na wstępie wykluczających jakąkolwiek stratę, niepowodzenie czy wydatek bądź też dopuszczających je tylko w ekstremalnych, pojedynczych wypadkach. Jonatan, zrzekając się na rzecz Dawida swej uprzywilejowanej pozycji społecznej, prawa do królewskiego tronu, spokojnej i dostatniej przyszłości, a także splendorów monarszej władzy, dał przykład autentycznej, prawdziwej przyjaźni i braterstwa. Jego heroizm i poświęcenie redaktor biblijny podkreśla wielokrotnie, sławiąc jednocześnie czystość jego intencji oraz skalę bezinteresowności i wytrwałość, z jaką walczył ze swym ojcem najpierw o dobre imię, a potem o uratowanie życia przyjaciela (por. 1 Sm 19, 2-7; 20, 24-34; 23, 14-18).

Drugim kluczowym atrybutem przyjaźni demonstrowanej przez królewskiego syna jest jego niezachwiana wierność i lojalność, która nie cofa się przed żadnym wyzwaniem, żadnym niebezpieczeństwem czy koniecznością porażki i rezygnacji. Motywem i siłą tej stałości jest przede wszystkim niezwykła moc i natężenie żywionego w sercu uczucia, ale także szacunek i przywiązanie do osoby przyjaciela.

Trzecim ważnym rysem postawy Jonatana wobec Dawida jest jego silne osobiste przekonanie o nieporównywalnej z niczym wartości i nieprzemijalności kultuwanego w sercu uczucia braterstwa i dożgonnej przyjaźni, które to przekonanie popycha go do bezkompromisowego poświęcenia się dla szanowanej i kochanej przez niego osoby oraz do całkowitego jej zaufania. Najlepszym dowodem takiej postawy jest przymierze przyjaźni, jakie Jonatan zadeklarował Dawidowi, oddając w jego ręce samego siebie, swoich bliskich i całą swoją przyszłość (por. 1 Sm 20, 13b-16). Szczerość swych deklaracji syn królewski udokumentował konkretnymi wyborami życiowymi, jakich dokonał w bezpośrednim następstwie zawartego przymierza (por. 1 Sm 20, 17-21, 1; 31, 1-7).

Na koniec tej prezentacji trzeba wspomnieć o jeszcze jednym atrybucie przyjaźni Jonatana, którym jest trzeźwa ocena sytuacji, życiowa mądrość i wielka roztropność. Silne uczucia i emocje mają to do siebie, że często nie pozwalają na rzetelną ocenę osób i zdarzeń, począwszy od osoby przyjaciela, a skończywszy na sobie samym. Jonatan nie jest jednak zaślepiony braterską miłością do Dawida, potrafi mądrze i trzeźwo ocenić bieg zdarzeń. Dlatego właśnie potrafi odnaleźć się w konflikcie Saula z Dawidem i zawsze działa racjonalnie. Z jednej strony ratuje syna Jessego przed po części nieuzasadnioną zemstą ojca, wpierw gruntownie rozeznając sytuację oraz intencje obydwu stojących w konflikcie konkurentów do władzy (por. 1 Sm 20, 1-21). Z drugiej jednak strony pozostaje wierny Saulowi i sprawie bezpieczeństwa swego narodu, które to wartości ocenia jako nadrzędne. Jonatan ocala życie swego przyjaciela, ale swoje własne oddaje nie za niego, lecz za wolność ludu, któremu służy. W ten sposób królewski syn pozostaje do końca wierny miłości deklarowanej najbliższemu towarzyszowi, a jednocześnie nie pozwala, by przywiązanie do konkretnego człowieka przysłoniło mu misję życiową, do której został powołany. Jest to bardzo ważna i ponadczasowa wskazówka, którą pozostawia nam Biblia. Przyjacielskie więzy to jeden z najważniejszych walorów doczesnego życia, jednakże same w sobie nie są one wartością absolutną, także z uwagi na niestałość i słabość ludzką. Ofiarą tej prawdy stał się w pewnym sensie sam Jonatan. Choć sam był gotów oddać życie za Dawida, w chwili swej śmierci został przez niego opuszczony. Jego zaufany przyjaciel w najbardziej kluczowym momencie nie tylko nie stanął w jego obronie, ale był po stronie wroga, który przystąpił do wojny z Izraelem i królem Saulem (por. 1 Sm 27, 1-28, 2; 29, 1-11). I choć Dawid po śmierci Saula i Jonatana wyśpiewał wzruszającą elegię upamiętniającą ich zasługi i rozpaczal nad stratą najbliższego przyjaciela (por. 2 Sm 1, 17-27)¹⁸, to jednak jego postawa

¹⁸ Treść wyznań Dawida w tej elegii, a przede wszystkim stwierdzenie, że syn Jessego cenił sobie bardziej miłość Jonatana aniżeli miłość kobiet (por. 2 Sm 1, 26) popycha niektórych egzegętów i komentatorów do sugerowania homoseksualnego kolorytu przyjaźni obydwu młodzieńców.

zarówno przed tym tragicznym zdarzeniem, jak i po nim, rzuca znaczny cień na szczerość jego intencji oraz siłę wierności tak głośno deklarowanej synowi Saula (por. 1 Sm 20, 41-42; 2 Sm 1, 1-5; 9, 1-13; 21, 1-14).

Końcowy wniosek, jaki wypływa z tej najbardziej znanej biblijnej relacji o więzach braterstwa jest jednak na wskroś pozytywny. Przyjaźń idealna jest nie tylko możliwa, czego dowodzi Jonatan, który słowem i całą postawą życia kochał swego przyjaciela jak siebie samego (por. Kpł 19, 18; Pwt 13, 7; 1 Sm 20, 17), ale też konieczna, aby ludzie mogli w pełni doświadczać głębi swego człowieczeństwa i ją poznawać, a także wypełniać najważniejszą misję, którą Stwórca tchnął w ludzkie serce w chwili stworzenia – misję miłości Boga i człowieka.

Zob. T.M. Horner, *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*, Westminster Press, Philadelphia 1978; por. D. Gunn, *The Story of King Saul*, JSOT Press, Sheffield 1980, s. 93; R.D. Bergen, *1, 2 Samuel*, B&H Publishing Group, Nashville 1996, s. 293; A. Anderson, *2 Samuel*, Word, Incorporated, Dallas 1998, s. 19. Tego rodzaju stwierdzenie nie znajduje jednak żadnego potwierdzenia w treści biblijnych tradycji, a jest jedynie konsekwencją niezrozumienia specyfiki terminologii biblijnej i biblijnego kontekstu, a także nieuzasadnionej i tendencyjnej nadinterpretacji przytoczonych wyżej słów biblijnego bohatera.

PRZYJAŻŃ JAKO ODKRYWANIE OSOBOWEJ WSPÓLNOTY

Refleksje na kanwie myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu

Chociaż w koncepcji Arystotelesa nie ma jeszcze rozumienia człowieka jako osoby, można w niej dostrzec pewien jego przedsmak. Druga osoba jest kimś godnym kochania nie z uwagi na jej „wartość wsobną”, jak powiedziałby personalista, lecz ze względu na to, że jest ona nośnikiem zrealizowanego już w pewnym stopniu dobra, moralnej doskonałości, z której w relacji przyjaźni można (wzajemnie) czerpać. Prawdziwa przyjaźń rodzi się zatem w oparciu o pragnienie pomnażania dobra, doskonałości, cnoty, czyli bycia lepszym, doskonalszym.

„Starożytnym przyjaźń wydawała się najszcześniejszą, najbardziej ludzką z miłości, koroną życia i szkołą cnót. W porównaniu z tym świat współczesny pomija ją milczeniem. Wszyscy oczywiście uważamy, że mężczyzna powinien mieć – prócz żony i rodziny – kilku «przyjaciół». Ale sam ton tego twierdzenia i rodzaj znajomości, które ci, co to twierdzą, określają słowem «przyjaźń», wykazują jasno, że to, o czym mówią, ma bardzo mało wspólnego z pojęciem *philia*, które Arystoteles zalicza w poczet cnót, czy też z tą *amicitia*, o której Cyceon napisał traktat. Jest to coś całkowicie marginesowego, nie główne danie na uczcie życia, ale rozrywka, coś, co zapełnia luki w czasie”¹. Ta opublikowana już ponad pół wieku temu wypowiedź Clive’a S. Lewisa wydaje się prowokacją i jednocześnie świetną zachętą do refleksji nad rolą i sensem przyjaźni, tym bardziej że we współczesnej kulturze odczuwa się brak (albo przynajmniej duży niedosyt) podobnego namysłu.

Depersonalizacja współczesnej kultury nie tyle usunęła z pola widzenia przyjaźń jako podstawową więź międzyosobową, ile raczej doprowadziła do znaczącej redukcji w jej rozumieniu, wyznaczając jej rolę tworzenia związków opartych na pewnego rodzaju interesie bądź przyjemności. Bez względu na trafność diagnozy kulturowo-społecznej Lewisa prawdziwe pozostaje jego zasadnicze przesłanie: rola przyjaźni w świecie współczesnym zasadniczo różni się od tej, jaką odgrywała ona w epokach dawniejszych. Osobowe wspólnoty i związki społeczne budowane niegdyś w oparciu o pewne systemy wartości w dużej mierze ustąpiły miejsca tak zwanym wspólnotom interesów. Zdaniem wybitnego socjologa minionej epoki Ferdinanda Tönniesa przyjaźń stanowiła jeden z filarów tradycyjnej wspólnoty (niem. *Gemeinschaft*), której kres obwieściło pojawienie się indu-

¹ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkiewiczowa, Pax, Warszawa 1993, s. 76n.

strializacji, urbanizacji i kapitalizmu jako nowoczesnych form organizowania życia tak zwanego społeczeństwa cywilnego².

Przed rozpoczęciem rozważań konieczne jest również zwrócenie uwagi na istotny związek, jaki zachodzi między przyjaźnią a miłością. Mimo oczywistego ich powinowactwa, wyraźnie dostrzegalne są także różnice między nimi. Podczas gdy miłość (w najbardziej potocznym jej rozumieniu) posiada charakter raczej intymny, silnie zabarwiony emocjonalnie, dostarczający „mocnych wrażeń”, przyjaźń – przeciwnie – kojarzona jest raczej ze sferą rozumu, zdrowego (czyli mało emocjonalnego) osądu przy wyborze bliskich osób, i z zachowywaniem pewnego umiaru w trosce o relację z nimi. Miłość wiążemy ponadto z otoczeniem rodzinnym i małżeńskim (lub partnerskim), gdzie zaznacza się wpływ czynników cielesno-zmysłowych (więzów krwi lub płciowości), przyjaźń natomiast wykracza poza te kręgi, uzupełnia je o „dodatkowe” osoby, niepołączone tego typu więzami³. Nietrudno przy tym dostrzec, że zarówno miłość, jak i przyjaźń wskazują na istotną troskę człowieka o więź z bliskimi osobami, świadcząc tym samym o wadze tego typu relacji w życiu człowieka. Przy wyraźnym odczuwaniu wspomnianych różnic zauważamy, że miłość i przyjaźń w zasadniczy sposób się przenikają lub przynajmniej uzupełniają. Spojrzenie na ten problem w perspektywie filozoficzno-antropologicznej może nam uzmysłowić, że między przeciwstawianymi zjawiskami istnieje jednak subtelny związek i że odkrywając go, mamy jednocześnie szansę odkryć niezwykle ważną prawdę o samym człowieku. Kierując się tą właśnie intuicją, podejmiemy próbę namysłu nad przyjaźnią i jej związkiem z miłością.

Licząc się z wymogami naukowego dyskursu, jakie nakłada się na tego typu opracowania, konieczne wydaje się w tym miejscu jaśniejsze ukazanie zamysłu proponowanego tu ujęcia. Po pierwsze, przyjaźń i miłość jako subtelne i złożone zjawiska wymagałyby z pewnością dokładniejszych i wielowątkowych analiz z uwzględnieniem różnych płaszczyzn naukowych⁴. Wpisując podejmowaną tu refleksję w obszar rozważań stricte filozoficznych (szeroko wszakże rozumianych), wystarczająco jasno – jak się zdaje – określamy zarówno przedmiot, jak i typ naszych rozważań. Po drugie, interpretacja filozoficznej myśli autorów,

² Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988. Jako istotny komentarz do polskiego przekładu zob. też: P. Zalewski, *Tönnies i społeczeństwo cywilne. Źródła nowoczesnej koncepcji społeczeństwa*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 7(2011) nr 2, s. 72-83.

³ Chodzi wciąż oczywiście o współczesne, najczęściej spotykane rozumienie potoczne tak miłości, jak i przyjaźni. Pozostawałaby jeszcze do ustalenia na przykład różnica między określeniami „koleżeństwo” i „przyjaźń”, niegdyś wyraźna, ostatnio – jak się zdaje – znacząco zatarta.

⁴ Wydaje się, że ze względu na wybrany tutaj typ refleksji omówienie kwestii wielości znaczeń i kontekstów związanych z przyjaźnią i miłością korzystniej będzie rozpocząć od ich zdroworozsądkowego, potocznego rozumienia, by następnie pogłębić je w toku analiz i doprecyzować w tej mierze, w jakiej będzie to niezbędne dla zamierzonego celu.

która stanowią punkt odniesienia dla podejmowanej refleksji, wymagałaby ponadto odniesienia się do istniejących opracowań na ten temat, ustosunkowania się zarówno do prowadzonych na polu współczesnej filozofii dyskusji i polemik, jak też do proponowanych rozstrzygnięć i wniosków. Ze względu na charakter proponowanej tu refleksji, zmierzającej do ukazania roli przyjaźni i miłości w odkrywaniu istotnych cech osoby ludzkiej, pozostawiono zatem na boku filozoficzne polemiki dotyczące rozumienia poszczególnych kontekstów czy interpretacji myśli, odniesienia do współczesnych opracowań ograniczono zaś do kilku pozycji uznanych za niezbędne dla rozjaśnienia lub dopełnienia zasadniczego toku wywodów⁵. Podkreślimy, że opracowanie niniejsze ma na celu jedynie zwrócenie uwagi na pewien wart rozważenia problem – jest więc raczej zachętą do medytacji i propozycją nowego spojrzenia na kwestie częściowo znane aniżeli wyczerpującym wykładem czy dogłębną analizą problemu. Ma to być jednak nie tylko propozycja szczególnego namysłu nad zaniedbanym teoretycznie problemem, lecz także próba wskazania metody prowadzenia dociekań nad miłością i przyjaźnią oraz podobnymi im fenomenami, metody nawiązującej do rozwiązań klasycznych, a poszukującej rzeczywistych racji dla badanych faktów i docierającej do natury tychże racji jako pewnych stanów ontycznych, które są realne i konieczne, mimo że nie zawsze dają się empirycznie stwierdzić⁶.

Podobnie nie sposób zawrzeć w niniejszym studium choćby elementarnej analizy wszystkich istotnych aspektów badanego faktu, nawet tych, które z konieczności będą w niniejszych rozważaniach powracać. Niektóre z nich, jak wspomniane rozróżnienie typów relacji (związków o podłożu płciowym oraz rodzinnym i związków wolnych od więzów naturalnych) czy szerszy aspekt

⁵ Wybrane pozycje bibliograficzne dotyczące rozważanych tu kwestii (w ujęciu najbardziej ogólnym) podaję w swoich opracowaniach: zob. A. G u d a n i e c, hasło „Miłość”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 250n.; t e n ż e, hasło „Przyjaźń”, *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 552n.

⁶ Na tle współczesnych opracowań nie tylko problemu przyjaźni i miłości, lecz w ogóle problemów dotyczących rozumienia człowieka odwoływanie się do klasycznej metody metafizyki jest rzadkością. W miejsce rozważań metafizycznych, uznanych przez wiele środowisk za przebrzmiałe, pojawiły się przede wszystkim różnego rodzaju propozycje filozofii analitycznej, próbujące w innym (niemetafizycznym) duchu interpretować teorie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Potrzeba szerszej dyskusji na temat metod czy też obrony racji metafizyki klasycznej wydaje się dość paląca i oczywista. Niniejsze opracowanie wpisuje się pośrednio w drugi z tych postulatów poprzez pozytywne wskazanie na pewnego typu refleksję, a także poprzez zachętę do głębszego zapoznania się z prezentowaną metodą (gdyż to zapewne jej nieznamość odpowiada w dużej mierze za obecną sytuację). Szerzej na temat metody metafizycznej stosowanej w antropologii zob. S. K a m i ń s k i, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 285-291; t e n ż e, *Z metafizyki człowieka*, w: *Jak filozofować?* s. 259-262; por. też: M.A. K r a p i e c, *Ja-człowiek*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 22-25.

społeczny przyjaźni⁷, zostaną zatem pominięte lub zaledwie wspomniane, co nie znaczy, że nie zauważa się bądź nie docenia ich rangi na tle całości podejmowanego zagadnienia.

Przytoczona na początku prowokacyjna wypowiedź Lewisa, opisująca ogólnokulturowy, niekorzystny dla przyjaźni kontekst i sugerująca potrzebę głębszego poznania tego fenomenu, w pewnym sensie wyznacza punkt wyjścia obecnych rozważań. Można bowiem uznać, że najkorzystniej będzie rozpocząć je od skierowania uwagi na filozoficzny dorobek epok, w których przyjaźń była fenomenem wielkiej wagi, gdyż dostrzegano jej znaczenie dla rozwoju człowieka i społeczeństwa. Pierwszym punktem refleksji będzie zatem – pełniący rolę historycznego wprowadzenia – przegląd klasycznych koncepcji przyjaźni, który posłuży wydobyciu różnorodnych wątków w nich obecnych⁸. Dalsze rozważania, skoncentrowane na filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, zmierzać będą do odnalezienia w fenomenie przyjaźni tego, co pozwoli odsłonić pewną istotną prawdę o samym człowieku.

PRZYJAŹŃ W EPOCE KLASYCZNEJ

Można przypuszczać, że temat przyjaźni zajmował poczesne miejsce w świadomości społeczeństw od bardzo dawna, odkąd mityczne opowieści o sławnych bohaterach i bogach stały się podstawą kulturowego rozwoju ludów i narodów⁹. Opisywane nie bez patosu przez greckich poetów przyjaźnie Achillesa z Patroklosem czy Pyladesa z Orestesem dostarczały wzorców wychowawczych i budulca kulturowej tożsamości. Złączeni węzłem przyjaźni bohaterowie byli podziwiani za piękno ich człowieczeństwa, którym się nawzajem ubogacali, za godną naśladowania moralną doskonałość, czyli cnotę (gr. *arete*, łac. *virtus*)¹⁰, którą realizowali pełniej i wyraźniej w relacji przyja-

⁷ Zagadnienie to jest dość szeroko dyskutowane współcześnie (zob. m.in. J. D e r r i d a, *Politics of Friendship*, tłum. G. Collins, Verso, London–New York 1997; zob. też: t e n z e, *Politiques de l'amitié*, Editions Galilée, Paris 1994). W jednym z ciekawszych opracowań na ten temat Alasdair MacIntyre pisze: „Nic dziwnego, że związki przyjaźni zostały we współczesnym świecie zepchnięte wyłącznie do sfery życia prywatnego i w porównaniu z tym, czym były kiedyś, uległy znacznemu osłabieniu” (A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 286). Aspekt ten znacznie wzbogaca rozumienie przyjaźni, pozostaje jednak na uboczu prezentowanej w niniejszym opracowaniu kwestii.

⁸ W przeglądzie tym wykorzystuję fragmenty opracowanego przeze mnie hasła „Przyjaźń” w *Powszechnej encyklopedii filozofii* (t. 8, s. 548–553).

⁹ Poniższe uwagi ograniczają się do kręgu kultury europejskiej czy też zachodniej, która stała się kolebką filozofii, nauki i współczesnej cywilizacji atlantyckiej.

¹⁰ Termin „cnota”, niegdyś tak oczywisty i wzniosły, dziś wymaga osobnego komentarza. By móc uniknąć w tym miejscu otwierania nowego teoretycznego problemu, wystarczy – jak się zdaje

cielskiej. Ten moralno-wychowawczy aspekt przyjaźni wydaje się oczywisty w kulturach, w których celem życia jednostek jest dążenie do doskonałości, do spełnienia się w wymiarze osobowym, przekraczającym samą materialność i najbardziej przyziemne potrzeby życia. W dawnych społeczeństwach, uważanych za kulturowe źródła naszej współczesnej cywilizacji, wymiar ten bez wątpienia stanowił jeden z istotnych wyznaczników organizacji życia i kultury¹¹.

Rangę teoretycznego problemu zyskała przyjaźń w czasach świetności antycznych państw greckich, zwłaszcza Aten¹². Powodem zainteresowania Greków tym zagadnieniem była struktura ówczesnej polis, podnosząca znaczenie jednostki do rangi obywatela współtworzącego społeczeństwo. Relacje między obywatelami stały się tym samym podstawą struktur politycznych (obywatelskich). Stąd takie kwestie, jak na przykład kryteria doboru przyjaciół i motywy wiązania się we wspólnoty, zaczęły nabierać znaczenia w nowym kontekście kulturowym. Wydaje się, że dla pierwszych filozofów rozważających podobne problemy¹³ ważna była ponadto głębsza warstwa tego zagadnienia, mianowicie pytanie o istotę oraz o cel przyjaźni. Chodziło więc nie tylko o uzyskanie wiedzy praktycznej, dającej się zastosować w życiu, lecz o sens

– wskazać na istotne warstwy znaczeniowe tego terminu, które wiążą się przede wszystkim z moralną doskonałością, byciem najlepszym (gr. arete – aristos) czy kimś mężnie, dzielnie (łac. virtus – vir) realizującym to, co właściwe człowiekowi. Na ten temat zob. np. M a c I n t y r e, dz.cyt.; Z. P a Ń p u c h, hasło „Areté”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 318-325. Nie sposób też nie wspomnieć tu o nader dyskusyjnym tłumaczeniu greckiego słowa „arete” jako „dzielność etyczna”, zaproponowanym przez Danieł Gromską w jej przekładzie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa; tłumaczenie to ostatecznie nie weszło do powszechnego użycia.

¹¹ Inna wypowiedź Lewisa, choć nieco przejawiskawiona, ukazuje ten właśnie aspekt kulturowy: „Najgłębszą, najbardziej trwałą ideą tamtych wieków [czasów starożytnych i średniowiecznych – A.G.] była asceza i zaparcie się świata. Obawiano się przyrody, wzruszeń i ciała, ponieważ uważano je za niebezpieczeństwo grożące duszy lub pogardzano nimi jako uwłaczającymi pozycji człowieka. A co za tym idzie, chwalono najgorliwiej ten rodzaj miłości, który wydaje się najmniej uzależniony od natury, lub nawet rzucający jej wyzwanie. [...] Z wszystkich miłości ona jedna [przyjaźń – A.G.] zdawała się wznosić człowieka do poziomu bogów czy aniołów” (L e w i s, dz. cyt., s. 78). Warto też wspomnieć, że Werner Jaeger w swojej *Paidei* analizuje różne tego typu aspekty wychowawcze obecne w dawnej kulturze greckiej, podkreślając ich znaczącą rolę w kształtowaniu się późniejszej cywilizacji. Zob. W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

¹² Grecki termin „philia” nie ma jednoznacznego odpowiednika w języku polskim (jak i w innych językach nowożytnych). Należy więc uświadamiać sobie fakt, że mimo zwyczajowo przyjętego (we wszystkich chyba współczesnych europejskich językach) przekładu, naśladującego zresztą w tym ujednoliceniu łacinę (amicitia), terminem tym obejmuje się również przywiązanie i uczucia rodzinne, społeczne i państwowe, a także serdeczność oraz miłość o zabarwieniu zmysłowym.

¹³ Za pierwszego filozofa poruszającego tego typu kwestie uchodzi Sokrates. W epoce przed-sokratejskiej przyjaźń, podobnie jak niemal cały stricte ludzki obszar życia, nie stała się tematem filozoficznych dociekań – mimo że należała do najważniejszych wątków kultury helleńskiej, opiewanych zwłaszcza w eposach Homera.

życia człowieka w ogóle, gdyż dopiero na tym gruncie sam fakt nawiązywania przyjaźni staje się zrozumiały. Rozważania na temat przyjaźni przybierały więc formę – w różnych oczywiście odsłonach – debaty nad człowiekiem, jego losem i społecznym (wspólnotowym) charakterem jego życia.

Platon często podejmował w swych dialogach problemy rozważane nieco wcześniej w różnych zakątkach Aten przez młodzieńców (do których sam należał) dyskutujących ze swoim mistrzem Sokratesem. Poświęcił zagadnieniu przyjaźni jeden ze swych wczesnych dialogów, *Lyzis*, w którym rozważa aporie i paradoksy, szukając istoty i przyczyn przyjaźni. Stawia pytania i formułuje hipotezy, które sam następnie obala, nie dochodząc jednak do ostatecznego rozwiązania. Taki intelektualny warsztat mógłby poniekąd sugerować, że sprawa pozostaje otwarta, że konieczność stawiania pytań pod adresem przyjaźni dotyczy każdego, kto się nad nią zastanawia. Ale ten sposób podejmowania problemu daje też pewne wskazówki dotyczące samej natury przyjaźni: należy ona do rzędu rzeczy niepewnych, może nawet wątpliwych, gdyż nie można ustalić podłoża, na którym możliwe byłoby rozstrzygnięcie kwestii jej istoty (w przypadku miłości-erosa podłożem tym jest przedmiot miłości i dyalektyka go dotycząca). Ostatecznie jednak, jak się wydaje, Platon wskazuje na grunt, który zostanie wyraźniej dopracowany w *Uczcie*, a mianowicie na samo (najwyższe) Dobro, ze względu na które rodzi się przyjaźń – brak tego dobra (i jego pożądanie) odczuwamy z natury, co czyni nas sobie pokrewnymi¹⁴.

Można zatem przyjąć – umieszczając dialog *Lyzis* w kontekście całej twórczości Platona, zwłaszcza zaś stawiając go obok *Uczty* – że filozof ten posiadał określoną koncepcję przyjaźni. Sądził mianowicie, iż przyjaźń rodzi się między ludźmi, którzy dobro w jakiejś mierze posiadają i w jakiejś mierze go pragną, gdyż brakuje im go w pełni (znajdują się między dobrem a złem)¹⁵. Racją przyjaźni jest proton philon – ów pierwotny czynnik rodzący jakąkolwiek przyjaźń, którym jest idea Dobra, czyli dobro samo w sobie¹⁶. Siłą napędową przyjaźni jest więc to samo pragnienie posiadania dobra, które wyznaczało pole rozważań o miłości (gr. eros). W ten sposób rozumienie przyjaźni zostało u Platona podporządkowane istotniejszemu dla niego problemowi miłości, mającej doprowadzić człowieka do utraconego boskiego stanu. Przyjaźń (pomimo

¹⁴ Brak dobra i wynikające z niego pożądanie wydają się istotną przyczyną przyjaźni (por. P l a t o n, *Lyzis*, 221 A-E, w: *Platona Charmides i Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 147-149). Tą drogą dochodzi Platon do stwierdzenia pokrewieństwa między przyjaciółmi: „Zatem do czegoś swojego widocznie skłania się miłość i pragnienie, i przyjazny pociąg, i żądza. [...] jeżeli jesteście przyjaciółmi, to jakoś z natury każdy z was jest dla drugiego niby swój człowiek i jakby krewny” (tamże, 221 E, s. 149).

¹⁵ „To, co ani dobre, ani złe, i tylko ono jedno może się przyjaźnić tylko z tym, co dobre” (tamże, 216 E, s. 138).

¹⁶ „To będzie to pierwsze miłe [gr. proton philon]; ze względu na nie wszystkie inne rzeczy są i uchodzą u nas za miłe” (tamże, 219 C, s. 144).

zdecydowanie racjonalnego charakteru greckiej philia), podobnie jak miłość, jest w istocie tylko doznawaniem, stanem biernym, uleganiem mocy dobra. Ponieważ zaś dobro jest według Platona transcendentne wobec poznawalnego zmysłowo świata, zarówno miłość, jak i przyjaźń są środkami prowadzącymi do kontemplacji idei Dobra. Z tego właśnie powodu w jego koncepcji nie pojawia się jeszcze druga osoba jako racja przyjaźni.

Inaczej problem ten rozpatrywał Arystoteles, skupiony na badaniu przyrody oraz realiów życia ludzkiego. Nie poświęcił on przyjaźni osobnego dzieła, lecz rozpatrywał ją jako jeden z ważnych problemów etycznych – stąd zajmuje ona aż dwie księgi *Etyki nikomachejskiej* oraz pokaźne części innych jego dzieł z dziedziny etyki, jak *Polityka*, *Etyka eudemejska* czy *Etyka wielka*. W tekstach Stagiryty znajdujemy już w pełni przemyślaną, spójną i harmonizującą z pozostałymi jego koncepcjami filozoficznymi teorię przyjaźni. Podobnie jak w myśli Platona, przyjaźń wynika tu z zakorzenionej w naturze potrzeby, a zatem odwołuje się do rozumienia człowieka jako takiego. Można powiedzieć, że Stagiryta rozwiązał problem Platona poprzez pozbawienie (a raczej nieprzypisywanie) przyjaźni odniesienia transcendentnego. Drugi człowiek jest dobry na mocy własnej natury i jako taki stanowi wystarczającą rację przyjaźni, sama zaś przyjaźń nie jest już tylko doznawaniem, ale czynnym aktem chcenia dobra dla przyjaciela. Człowiek, na mocy natury dążąc do urzeczywistnienia swoich potencjalności, szuka różnych dóbr, które pozwoliłyby mu zrealizować się najpełniej. Druga osoba, przyjaciel, jest dobrem szczególnym, jest kimś godnym kochania (gr. to phileton) ze względu na niego samego¹⁷. Choć w koncepcji Arystotelesa nie ma jeszcze oczywiście rozumienia człowieka jako osoby, można jednak w niej dostrzec pewien jego przedsmak. Druga osoba jest kimś godnym kochania nie z uwagi na jej „wartość wsobną”, lecz ze względu na to, że jest ona nośnikiem zrealizowanego już w pewnym stopniu dobra, moralnej doskonałości, z której w relacji przyjaźni można (wzajemnie) czerpać. Prawdziwa przyjaźń rodzi się zatem w oparciu o pragnienie pomnażania dobra, doskonałości, cnoty (gr. arete), czyli bycia lepszym, doskonalszym (gr. „aristos” – najlepszy; od tego terminu pochodzi termin „arete”)¹⁸.

¹⁷ Gr. ekeinon heneka (por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 240).

¹⁸ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278. Niezrozumiały, a przynajmniej wysoce dyskusyjny, wydaje się argument użyty przez Alaisdaira MacIntyre’a w jego *Krótkiej historii etyki*. Uznaje on tam etykę Stagiryty za oświeconą egoistycznym ideałem człowieka doskonałego moralnie, który „pozostaje zamknięty i niedostępny w swej cnotie”. (A. M a c I n t y r e, *Krótka historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 121). Przyjaźń jest dla niego „związkiem posiadającym charakter towarzystwa wzajemnej adoracji” (tamże). Takie wnioski narzucają się rzekomo po lekturze między innymi fragmentów *Etyki nikomachejskiej* 1169b–1170b. MacIntyre nie przyjmował tu chyba kluczowej dla Arystotelesa tezy metafizycznej, stojącej także u podstaw jego antropologii, a głoszącej potencjalność każdego bytu jako złożonego

W dążeniu do optimum swojej natury, a tym samym do osiągnięcia szczęścia, człowiek potrzebuje przyjaciół – stąd przyjaźń uznana zostaje za fundamentalną więź międzyludzką. Wpisany w naturę człowieka istotny wymóg więzi społecznych powoduje, że w dociekaniach nad przyjaźnią dokonuje się przejście od etyki rozumianej jako teoria realizowania jednostkowego dobra do polityki jako teorii dobra wspólnego, realizowanego w relacjach społecznych. Przyjaźń polega więc ostatecznie na naturalnym pragnieniu dążenia ludzi do dobra wspólnego (człowiek jest bowiem z natury istotą społeczną – gr. *dzoon politikon*)¹⁹. Staje się ona w ten sposób istotnym czynnikiem życia społecznego i gwarantem sprawiedliwości, gdyż ustanawia między ludźmi relacje zmierzające do zgody i równości oraz do współdziałania na rzecz wspólnego dobra²⁰.

Zgodnie z filozofią Arystotelesa najwyższym dobrem dla człowieka, najlepiej go realizującym, jest poznanie rzeczy boskich. Z racji nikłej jednak dostępności i trudnej osiągalności tego celu potrzebna jest człowiekowi przyjaźń, która umożliwia między innymi wspólne rozważanie w gronie przyjaciół zajmujących się dążeniem do mądrości, czyli filozofią, kwestii dotyczących Boga i spraw najwyższych²¹. Przyjaciele decydują się żyć jeden dla drugiego

z aktu i możliwości. Człowiek jest więc tylko w pewnym aspekcie doskonały i na tyle właśnie może on tej doskonałości użyć przyjacielowi („Dzięki temu, iż [wspólnie] działają, stają się lepsi i jedni drugich nawzajem poprawiają”, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278). Doskonałość moralna, czyli cnota pojmowana jako sprawność działania, powinna być zatem rozumiana analogicznie, a etykę i antropologię należy – zgodnie zresztą z logiką rozważań Stagiryty – osadzać na gruncie metafizyki. W przeciwnym razie cała etyka Arystotelesa, nie tylko jego koncepcja przyjaźni, może się wydać niezrozumiała lub nawet absurdalna. Sam MacIntyre odniósł się zresztą później krytycznie do swego wczesnego odczytania Arystotelesa (por. A. Chmielewski, *Wprowadzenie*, w: MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. XIV). Podobne argumenty usiłujące obronić Arystotelesowską przyjaźń przed zarzutem egoizmu i elitaryzmu, spotkać można w wielu współczesnych opracowaniach anglojęzycznych (zob. m.in. J.M. Cooper, *Aristotle on the Forms of Friendship*, „Review of Metaphysics” 30(1977) nr 4, s. 619-648; Ch. Kahn, *Aristotle and Altruism*, „Mind” 90(1981) nr 1, s. 20-40; J. Annas, *Self-Love in Aristotle*, „Southern Journal of Philosophy” 27(1989) Supplement, s. 1-18; R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton 1989; D. McKerlie, *Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics*, „Ancient Philosophy” 11(1991) nr 1, s. 85-101; L. Smith-Pangloss, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; M. Biss, *Aristotle on Friendship and Self-Knowledge: The Friend Beyond the Mirror*, „History of Philosophy Quarterly” 28(2011) nr 2, s. 125-140; A. Carreras, *Aristotle on Other-Selfhood and Reciprocal Shaping*, „History of Philosophy Quarterly” 29(2012) nr 4, s. 319-336). Na temat fundamentalnych zasad filozofii Arystotelesa zob. M.A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1963; por. też: tenże, hasło „Arystoteles. Poglądy”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, s. 348-351.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. I, rozdz. 7, 1097 b, s. 87n.; ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272.

²⁰ Zob. tamże, ks. VIII, rozdz. 6-11, 1158 a-1161 b, s. 244-253.

²¹ Zob. tamże, ks. IX, rozdz. 11, 1171 b, s. 277n. Por. Krapiec, hasło „Arystoteles”, s. 350.

i wspólnie dążyć do tego samego celu. Przyjaźń taka jest trwała dzięki stałości cnoty i niezależna od warunków zewnętrznych, dostarcza też przyjemności zarówno przyjemności, jak i korzyści. Jako trzy niezbędne dla przyjaźni elementy wymienia Arystoteles miłość z życzliwością, wzajemność oraz uczestnictwo we wspólnym dobru (wspólnotowość)²².

W szkołach epikurejskich i stoickich podkreślano przede wszystkim relację między przyjaźnią a uczuciami. Dla epikurejczyków przyjaźń odgrywała znaczącą rolę głównie ze względu na przyjemność, jaką sprawia obcowanie z przyjacielem. Przyjaźń nie jest tu już cnotą społeczną, gdyż jednostka osiąga spełnienie bez pomocy innych, jest natomiast – po części zgodnie z koncepcją platońską – środkiem do spełnienia jednostki jako takiej. Przyjaźń pożądana jako środek (korzyść) staje się jednak w pewnym sensie celem, o ile przekształca się we wspólne zażywanie przyjemności²³. Epikur, poniekąd wbrew tej charakterystyce, nazywał przyjaźń największym z dóbr mędrca, dobrem nieśmiertelnym, mającym zapewnić mu szczęście²⁴.

W nauce stoickiej – przeciwnie – więzi społeczne oderwano od uczuć, gdyż mędrzec nie powinien zabiegać o radość życia, a przyjaźń jako więź łączącą mędrców zredukowano do obojętnego emocjonalnie wyświadczenia dóbr. Życzliwa i braterska postawa wobec wszystkich ludzi (gr. *philanthropia*), którą głosili stoicy, jest w gruncie rzeczy jedynie nakazem rozumu, trwającego w postawie apatii. Tak „nieżyciowe” oderwanie przyjaźni od uczuć i zaangażowania emocjonalnego nie przetrwało jednak długo. Późniejsi stoicy, tacy jak Cyceon i Seneka, wprowadzali elementy innych doktryn, wskazując między innymi na emocjonalny charakter więzi międzyludzkich²⁵.

W czasach schyłku republiki rzymskiej wzrosło znaczenie przyjaźni, a także jej społeczna rola. Na problem przyjaźni szczególną uwagę zwrócił Cyceon, uważany za filozoficznego eklektyka i inicjatora rzymskiej Stoi. Poświęcił on przyjaźni jeden ze swoich filozoficznych dialogów, *Leliusz o przyjaźni*, który zyskał niezwykłą popularność pod koniec starożytności i w średniowieczu. Cyceon sięgnął do teorii Arystotelesa i polemizował z rozwiązaniami epi-

²² Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 2, 1155 b, s. 238n.; ks. VIII, rozdz. 3, 1156 a-b, s. 239n.; ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 242n.; ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 262n.; ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

²³ Por. *Gnomologium Vaticanum*, 23, w: *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae. Acc. Gnomologium Epicureum Vaticanum*, red. Peter von der Mühl, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1922, s. 62, 64; por. też: D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 120, tłum. I. Krońska i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 642n.

²⁴ Por. D i o g e n e s L a e r t i o s, dz. cyt., X, 148, s. 656; por. też: *Gnomologium Vaticanum*, 78, w: *Epicuri epistulae tres...*, s. 68.

²⁵ Zob. J. G a j d a - K r y n i c k a, hasło „Stoicyzm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 207-215.

kurejskimi, nie opowiedział się jednak całkowicie za stoicką nauką o apatii. W swoim dziele głosił między innymi pochwałę cnoty przyjaźni, przeprowadził refleksję na temat jej genezy (natury) oraz podał wskazówki odnoszące się do jej praktykowania. Przyjaźń zdefiniował jako „jednomyślność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i przywiązaniem”²⁶. Uważał, że należy ją sytuować na najwyższym miejscu wśród ludzkich dóbr – obok mądrości i cnoty – jest bowiem zgodna z naturą oraz podnosi na duchu zarówno w szczęściu, jak i w nieszczęściu. Przyjaźń powstaje na bazie naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, a łączy ze sobą tylko ludzi dobrych: cnota (łac. *virtus*) „jest tym, co kojarzy i podtrzymuje związki przyjaźni”²⁷. Życzenie przyjacielowi dóbr jest bezinteresowne, w rezultacie przynosi jednak zarówno korzyść, jak i przyjemność²⁸.

Rozważania Cyserona wywarły wpływ między innymi na uformowanie koncepcji *agape* (*caritas*) w myśli wczesnochrześcijańskiej oraz w poglądach św. Augustyna. Chrześcijańskie rozumienie Boga wniosło zupełnie nowe wątki do dotychczasowej refleksji nad miłością. Bóg sam jest Miłością i z miłości stworzył i wciąż stwarza wszystkie byty. Miłość-*caritas*, jako dar Bożej łaski, jest źródłem nowego życia i ustanawia istotną więź człowieka z Bogiem („Ojcem”) oraz z każdym innym człowiekiem („bratem”). Miłość do Boga staje się w ten sposób nie tylko ukochaniem ostatecznego celu i szczęścia, ale także przyjaźnią, wspólnotą międzysobową, w której następuje najściślejsze przylgnięcie człowieka do najwyższego Bytu. By podkreślić odmiennność tej koncepcji miłości od dotąd istniejących, przyjęto na jej oznaczenie nowy termin: w języku greckim „*agape*”, po w łacinie „*caritas*”²⁹. Augustyn nie pogłębił koncepcji Cyserona, a tylko – w duchu nauki chrześcijańskiej – rozszerzył miarę Cyserońskiej przyjaźni na wszystkich ludzi, wszyscy bowiem – jego zdaniem – zasługują na miłość, nawet gdyby miała ona pozostać nieodwzajemniona³⁰. Odegrał też znaczącą rolę w upowszechnieniu na gruncie łacińskojęzycznym dwóch znanych w starożytności metafor, opisujących przyjaciela jako drugiego „ja” oraz „*dimidium animae meae*” („połowę mojej duszy”)³¹.

²⁶ Cyseron, *Leliusz o przyjaźni*, VI, 20, tłum. J. Korpany, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 22.

²⁷ Tamże, XXVII, 100, s. 70 (w cytowanym przekładzie Józefa Korpany łacińskie „*virtus*” oddano jako „dobro”).

²⁸ Utworzony na podstawie rozważań arystotelesowskich termin „*amicitia gratuita*”, który stał się w dużej mierze prekursorem nowożytnej „bezinteresowności”, pojawia się u Cyserona (Cyseron, *O naturze bogów*, I, 22, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, t. 1, s. 72); por. tenże, *Leliusz o przyjaźni*, XXVII 100, s. 70.

²⁹ Por. Gudaniec, hasło „Miłość”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 238.

³⁰ Por. św. Augustyn, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 71, 6-7.

³¹ Por. tenże, *Wyznania*, ks. IV, 6, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 82.

W dwunastym wieku traktat Cyserona przetransponował na użytek chrześcijan Elred z Rievaulx w *De spirituali amicitia liber*³², a za nim Piotr z Blois w *De amicitia christiana*.

Nowe i twórcze ujęcie tematu przyjaźni przyniosła refleksja Tomasza z Akwinu, której efektem było nie tylko istotne uzupełnienie koncepcji Arystotelesa, ale przede wszystkim osadzenie problemu przyjaźni w kontekście miłości rozumianej analogicznie. Przyjaźń została pojęta jako coś pośredniego pomiędzy amor i caritas, stąd stała się przedmiotem rozważań zarówno dyscyplin filozoficznych, jak i teologii, w której mowa jest o nadprzyrodzonej przyjaźni z Bogiem. Przyjaźń – według Akwinaty – jest więc nie tylko cnotą społeczną, pozwalającą na spełnianie się człowieka we wspólnocie bliskich sobie osób, ale także cnotą uzdalniającą człowieka do życia i działania w perspektywie ostatecznego celu.

Próbując określić rolę i miejsce przyjaźni w życiu człowieka, skupimy naszą uwagę na koncepcji Arystotelesa, a także na oryginalnie ją rozwijającej myśli św. Tomasza z Akwinu. Nietrudno dostrzec, na przykład przy lekturze *Etyki nikomachejskiej*, że refleksja nad przyjaźnią jest u Stagiryty zasadniczo związana z płaszczyzną moralną, a to z uwagi na istotę przyjaźni, która – jego zdaniem – dotyczy realizowania cnoty w oparciu o rozumny wybór. Arystoteles, prowadząc swoje rozważania w ramach filozofii praktycznej, analizuje wiele szczegółów zaobserwowanych w życiu codziennym, czyni liczne aluzje do życia społecznego, posługuje się opisami natury psychologicznej i przytacza informacje (przeważnie są to opinie, gr. doksai) pochodzące z różnych źródeł. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że jego refleksja, z tych samych powodów, dla których mieści się w obrębie etyki, jednocześnie, a nawet poniekąd uprzednio, sytuuje się na gruncie antropologicznym oraz – ostatecznie – metafizycznym. Ponieważ w wielu interpretacjach pomija się ten związek, traktując etykę Stagiryty jako niezależną od metafizyki (co jednak nie wydaje się zgodne z duchem jego filozofii), zaproponowany tu namysł będzie miał na celu dotarcie do antropologicznych i metafizycznych korzeni teorii Arystotelesa, przy wykorzystaniu rozważań Tomasza z Akwinu, a także ukazanie korzyści płynących z takiego ujęcia tematu przyjaźni. Namysł ten będzie tym samym (jedną z wielu) prób wykazania, że filozoficzny personalizm potrzebuje uzasadnień metafizycznych, które – właściwie rozumiane i wciąż na nowo odkrywane – są w stanie racjonalnie ugruntować oraz znacząco ubogacić problematykę filozofii człowieka i jego działania³³.

³² Zob. Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylegała, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

³³ Karol Wojtyła, mówiąc, że „całkowite usunięcie implikacji antropologicznych w etyce nie jest możliwe” (K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 60), jako przykłady budowania podstaw etyki

W STRONĘ „ALTER IPSE”
CZYLI ODKRYWANIE OSOBY

Stawiając pytanie o rację przyjaźni, Arystoteles odwołuje się do natury i istoty człowieka. Formułuje przy tym tezę, która w swoich różnych wersjach stała się powodem nieporozumień. Głosi on mianowicie, że modelem każdego typu przyjaźni i miłości jest miłość siebie (gr. *philautia*, łac. *amor sui*), wyrażająca potencjalną naturę człowieka, z konieczności dążącą do aktualizowania zawartych w niej możliwości³⁴. Stagiryta sięga tu do swoich metafizyczno-antropologicznych pryncypiów: jak wiadomo z wykładu metafizyki, relacja jest modyfikacją substancji, a zatem źródło wszelkiego odniesienia bytu poza siebie znajduje się w nim samym, w jego naturze. Miłość siebie nie oznacza egoizmu czy samolubstwa w sensie, w jakim dziś używamy tych słów. Arystoteles skrupulatnie oddziela je od siebie, pokazując, że miłość siebie to wyraz koniecznego, naturalnego pożądania własnej doskonałości (w wymiarze etycznym jest nią doskonałość moralna, optymalne zrealizowanie moralnego dobra)³⁵. Idąc tym torem, Tomasz z Akwinu dopowie, że miłość siebie (łac. *amor sui*) wyraża pierwszą, podstawową i konieczną jedność każdego podmiotu z sobą samym (ze swoim istnieniem). Taka jedność staje się wzorem każdej innej jedności, a więc także relacji przyjaźni³⁶.

Człowiek odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a zatem jak do drugiego „ja” (łac. *alter ipse*)³⁷. Potrzebny jest więc specjalny akt, dzięki któremu to, co w naturze stanowi podstawę dążenia do doskonałości, zostaje przeniesione na kogoś drugiego, podobnego w swej naturze do samego podmiotu („ja”). Tym aktem jest życzliwość (gr. *eunoia*), akt woli polegający na zwróceniu się ku drugiej osobie z chceniem dla niej dobra (na wzór chcenia dobra dla siebie samego). Od razu jednak odróżnia Stagiryta życzliwość od przyjaźni, mówiąc, że „nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane, i to bez ich wiedzy [...] nie jest też miłością, bo nie ma

w postaci filozoficznej antropologii podaje *Etykę nikomachejską* Arystotelesa i *Summę teologiczną* Tomasza z Akwinu (por. tamże), a więc te dzieła, które są najczęściej cytowane także w niniejszym opracowaniu.

³⁴ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166a, s. 263n.; ks. IX, rozdz. 7-8, 1168a-1169a, s. 268-271; por. też: t e n ż e, *Polityka*, ks. II, rozdz. 2, 1263 b, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 50.

³⁵ Por. t e n ż e, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166a, s. 263-265.

³⁶ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1; I, q. 60, a. 4; t e n ż e, *Summa contra gentiles*, III, c. 153. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Veritas, London 1967, s. 68-70; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 5, *Aniołowie. Świat widzialny*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1979, s. 20-22.

³⁷ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166 a, s. 263-265; ks. IX, rozdz. 8, 1168 b-1169 a, s. 269-271.

w niej tej intensywności ani tego pragnienia, które towarzyszą nierozłącznie miłości”³⁸. Jest natomiast życzliwość początkiem przyjaźni, a nawet przyjaźnią „nieczynną”, jak nazywa ją dalej filozof³⁹ – gdyż sama życzliwość, krótkotrwała i pozbawiona miłości, jest obojętnym uczuciowo aktem woli (podobnie jak późniejsza stoicka philanthropia), a druga osoba nie staje się „zarzewiem” budowania jakiegokolwiek więzi. Aby życzliwość mogła stać się przyjaźnią, potrzebna jest trwałość relacji i oczywiście miłość, która wiąże osoby węzłem afektywnego zaangażowania⁴⁰, tak że stają się one sobie bliskie – każda z nich zaczyna być drugim „ja” przyjaciela.

Przyjaźń jest dla Stagiryty „cnotą lub czymś z cnotą związanym”⁴¹ i trwałą dyspozycją, natomiast miłość jest uczuciem. Wzajemność miłości, którą umożliwia przyjaźń, to wynik obustronnego wyboru, a jego podstawą jest właśnie trwała dyspozycja, sprawność (gr. heksis)⁴². By zatem miłość przerozdziła się w przyjaźń, potrzebne jest zaangażowanie rozumu i woli polegające na wyborze przyjaciela jako kogoś, do kogo skierowane jest chcenie dobra (akt życzliwości): „Ludzie życzą dobrze tym, dla których żywią uczucie przyjaźni, ze względu na nich samych, idąc za nakazem nie uczucia, lecz trwałej dyspozycji”⁴³. Tomasz z Akwinu, pogłębiając to zagadnienie, twierdził, że przyjaźń jest sprawnością (łac. habitus) – usprawnia ona wolę do wykonywania określonych aktów z większą łatwością i skutecznością. Chodzi tu o akty miłości, a ściślej o akty tak zwanej miłości przyjacielskiej (łac. amor amicitiae), która w odróżnieniu od miłości pożądliwej (łac. amor concupiscentiae) kieruje się ku osobom, podczas gdy ta druga zwraca się ku rzeczom (ma zatem postać lubienia rzeczy). By móc mówić o przyjaźni, miłość przyjacielska musi być aktem stale okazywanym przez każdego z przyjaciół⁴⁴. Konieczna jest ponadto wzajemność (łac. mutua amatio) oraz współdzielenie życia (łac. communicatio).

³⁸ Tamże, ks. IX, rozdz. 5, 1166 b, s. 266.

³⁹ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

⁴⁰ Rola pierwiastka uczuciowego przy tworzeniu więzi międzyosobowych wydaje się nieodzowna (co potwierdza niewątpliwie nasze doświadczenie). Warto dodać, że funkcją uczucia w sensie klasycznym, czyli tak zwanego passio animae, jest wyraźne wspomaganie aktów duszy przez towarzyszące im reakcje cielesne, dzięki czemu zaangażowanie w relację z dobrem (na przykład osobowym) obejmuje cały duchowo-cielesny podmiot. Zob. np. M.A. K r a p i e c, hasło „Uczucia”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 583-588.

⁴¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 1, 1155a, s. 236.

⁴² Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 5, 1157b, s. 243n.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ W tradycji filozoficznej miłość oznacza akt woli (lub uczucie), jest więc czymś, co przynależy do podmiotu, osoby (jak przypadłość zapodmiotowana w substancji). Przyjaźń natomiast oznacza relację, która jest inną kategorią bytową. By mogła ona zaistnieć, niezbędne są między innymi akty miłości w każdym z korelatów przyjaźni.

Naszą uwagę powinniśmy zatem skierować na fundament przyjaźni, którym jest miłość. Eros i philia traktowane były od czasów starożytnych jako dwa istotnie odrębne pojęcia (pierwsze opracowane przez Platona, drugie przez Arystotelesa). W okresie dojrzałej scholastyki zostały one połączone w koncepcji amor amicitiae, sformułowanej na podstawie Arystotelesowskich refleksji dotyczących związku miłości z przyjaźnią⁴⁵. Najdojrzalsze opracowanie tej koncepcji, wsparte metafizycznym fundamentem, jest dziełem Tomasza z Akwinu⁴⁶. Przedstawił on istotę miłości przyjacielskiej, czyli miłości okazywanej przyjaciółom, analizując miłość od strony jej przedmiotu⁴⁷. Zauważył, że miłość przyjacielska zwraca się ku temu, co samo dla siebie jest dobrem, a więc ku temu, co jest kochane dla niego samego (łac. simpliciter et per se amatur), gdyż przyjaciel kocha się dla nich samych. Oznacza to, że w miłości przyjacielskiej treść (istota) miłości realizuje się w sposób pełny, a zatem jest ona miłością w sensie właściwym, naczelnym. Inaczej rzecz się ma w przypadku miłości pożądliwej, gdzie przedmiot jest kochany ze względu na coś innego (łac. amatur alteri), jako dobro chciane dla samego podmiotu miłości. Z tego powodu miłość pożądliwa tylko względnie (łac. secundum quid) jest miłością, gdyż kieruje się ku dobrom względnym, pożądanym dla jakiejś innej racji, a racją tą jest zawsze jakaś osoba. Podstawą wyróżniania tych dwóch typów miłości, powszechnie znanych w okresie scholastyki, jest fakt istnienia dóbr, które rozpoznajemy jako dobra chciane dla nich samych, czyli dobra same w sobie („samoistne”), oraz takich, które z natury swej są względne. Idąc dalej, rozróżnienie to opiera się ostatecznie na analogii bytu, który istnieje bądź jako substancja (a więc w pełni, w sensie właściwym, naczelnym), bądź jako przypadłość (w sensie względnym, zależnym w istnieniu od innego bytu). Ten analogiczny podział miłości (zwany w terminologii scholastycznej „divisio secundum prius et posterius”, czyli podziałem według tego, co logicznie pierwsze i co późniejsze) ustanawia hierarchię miłości uzasadnioną przedmiotowo, zastosowaną do miłości ze względu na jej przedmiot, którym jest dobro. Miłość w sensie właściwym to miłość okazywana sobie wzajemnie przez przyjaciół, czyli tak zwana miłość przyjacielska, kierująca się do osób jako dóbr samoistnych.

⁴⁵ Na temat historii tej koncepcji przed św. Tomaszem zob. G. M a n s i n i, *Duplex Amor and the Structure of Love in Aquinas*, „Thomistica: Recherches de théologie ancienne et médiévale. Supplementa”, 1(1995), s. 137-196. Związki między przyjaźnią i miłością w myśl tego klasycznego ujęcia przebiegają całkowicie odmiennie niż w przywołanych na wstępie spostrzeżeniach dotyczących dzisiejszego potocznego ich rozumienia.

⁴⁶ Pochodzenie łacińskich słów „amor” i „amicitia” od wspólnego rdzenia wskazywali – dzisiaj uważa się, że błędnie – między innymi Ciceron i św. Augustyn, zwracając uwagę na istnienie analogii między przyjaźnią a miłością.

⁴⁷ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 4. Por też: t e n ż e, *Summa teologiczna*, t. 10, s. 52-54.

Niewątpliwie punktem wyjścia powyższych analiz Tomasza z Akwinu była myśl Arystotelesa, od której zaczynał on roztrząsanie tematu przyjaźni⁴⁸. Stagiryta, zastanawiając się nad racją przyjaźni, wskazał na trzy motywy jej nawiązywania: przyjemność, korzyść oraz doskonałość moralną, czyli cnotę. Wyznaczają one trzy podstawowe typy przyjaźni, przy czym tylko ten ostatni zasługuje na miano przyjaźni prawdziwej (doskonałej), gdyż w pełni realizuje jej treść⁴⁹. Pozostałe dwa typy dotyczą ludzi moralnie niedoskonałych. Polegają one na wyświadczeniu dóbr ze względu na spodziewaną przyjemność lub korzyść, dlatego też są nietrwałe (zależne od rodzaju i trwania przyjemności lub korzyści), rodzą konflikty, podtrzymują w niegodziwości i mogą prowadzić do moralnego upadku⁵⁰. Wniosek jest następujący: „Skoro więc przyjaźń dzieli się na powyższe rodzaje, to ludzie źli będą przyjaciółmi z uwagi na korzyść lub na przyjemność, jeżeli są pod tymi względami do siebie podobni; ludzie natomiast etycznie dzielni, o tyle, o ile nimi są, będą przyjaciółmi ze względu na osobę przyjaciela. Ci więc – to przyjaciele w bezwzględnym tego słowa znaczeniu,

⁴⁸ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. XIII, rozdz. 3, 1155 b-1156 b, s. 239-241.

⁴⁹ „Istnieje więcej rodzajów przyjaźni [...] jednak przede wszystkim i we właściwym tego słowa znaczeniu jest nią przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi, ze względu na tę właśnie dzielność” (tamże, ks. 8, 4, 1157 a, s. 242). Należy wciąż pamiętać, że cytowany przekład Danieli Gromskiej zastąpił wyrażeniem „dzielność etyczna” mocno ugruntowany filozoficznie termin „cnota” czy też „doskonałość moralna”.

⁵⁰ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 a-b, s. 239-241; ks. VIII, rozdz. 4, 1157 a-b, s. 241-243. Problem trzech typów przyjaźni, a raczej przeciwstawienie przyjaźni doskonałej dwóm typom przyjaźni niedoskonałej, stanowi dość częsty przedmiot sporów i wielorakich interpretacji. Artykuł Johna M. Coopera z roku 1977, *Aristotle on the Forms of Friendship*, uznawany niekiedy za referencyjny, jest próbą wyjaśnienia charakteru niższych typów przyjaźni jako z jednej strony niedoskonałych, z drugiej zaś nieegoistycznych (by przyjaźń mogła być przyjaźnią musi polegać na życzeniu dobra drugiej osobie). Po pierwsze, wnioskiem z tych analiz jest osłabienie przeciwstawienia przyjaźni doskonałej (na określenie której Cooper proponuje stosować termin „character-friendship” zamiast „virtue-friendship”) przyjaźniom niedoskonałym, od których ta pierwsza różni się w zasadzie tylko stopniem (por. C o o p e r, dz. cyt., s. 640n.); Cooperowi chodziło o pokazanie, że doskonała przyjaźń jest dostępna dla każdego człowieka, nie zaś zarezerwowana dla „moralnych herosów”. Po drugie, niższe typy przyjaźni nie są w świetle tych analiz czysto interesowne, ale są „subtelną mieszaniną” interesowności i bezinteresowności (w przyjaźni doskonałej najwięcej jest bezinteresowności). Nie wchodząc tu w dyskusję, wystarczy stwierdzić, że w świetle wypowiedzi Stagiryty pierwszy z tych wniosków jest nie do przyjęcia, drugi natomiast nie jest nowym odkryciem, gdyż na taką interpretację wyraźnie wskazuje już komentarz Tomasza z Akwinu (zob. A. G u d a n i e c, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, „Ethos” 43(1998) nr 3, s. 161-170). Charakterystyczny dla sposobu argumentacji Coopera jest fakt, że ani razu nie powołuje się on na Arystotelesowski podział dóbr oparty na rozumieniu bytu, natomiast rozróżnienie haplos – kata symbebekos analizuje zbyt pobieżnie (por. C o o p e r, dz. cyt., s. 634). Podobne argumenty i analizy znajdujemy w innych opracowaniach współczesnych (zob. listę cytowanych tekstów w przypisie 18). Skomplikowane zabiegi poszukiwania koherencji, niejednokrotnie odbiegające od zasadniczego przesłania filozofa ze Stagiry, są ceną za odrzucenie (lub w najlepszym razie nieznaną) analogicznego rozumienia bytu i dobra, które najbardziej adekwatnie wyjaśnia to zagadnienie.

tamci zaś – przypadkowo i dzięki temu, że są podobni do prawdziwych przyjaciół⁵¹. Przedstawioną tu analogię przyjaźni opiera Stagiryta na analogii dobra, o której nieco szerzej pisze między innymi w *Etyce eudemejskiej*. Wychodzi od opozycji między dobrem w istocie (w rzeczywistości) a dobrem pozornym, czyli czymś do dobra podobnym: „To, czego pragniemy i chcemy, albo jest dobre, albo uchodzi za dobre [...] wśród dóbr bowiem jedne są bezwzględne, a inne tylko dla określonych ludzi, a nie bezwzględne”; „«dobro» ma większą ilość znaczeń (bo raz dobrem nazywamy to, co jest nim w istocie, innym razem to, co jest pożyteczne i korzystne)”⁵². Ta z kolei analogia niewątpliwie oparta jest na Arystotelesowskiej koncepcji bytu jako substancji, przedstawionej w *Metafizyce*⁵³. Do tego właśnie, przedmiotowego aspektu rozważań Arystotelesa nawiązuje Akwinata w swoich analizach dotyczących miłości.

Konieczne jest najpierw przypomnienie klasycznego trójpodziału dóbr, funkcjonującego w czasach scholastyki, a pochodzącego od Arystotelesa, czyli podziału na dobro użyteczne (łac. *bonum utile*), dobro przyjemne (łac. *bonum delectabile*) i dobro godziwe (łac. *bonum honestum*). Sprowadza się on do przedstawionej powyżej opozycji między dobrem w sensie naczelnym, właściwym, a dobrem względnym, pozornym (tylko rzekomo realizującym w sobie treść dobra). Stosując tę opozycję do podziału miłości, stwierdzamy, że miłość w znaczeniu naczelnym (czyli miłość przyjacielska) dotyczy *bonum honestum*, a więc dobra, które samo w sobie posiada rację chcenia go (dlatego jest godne kochania). Miłość w znaczeniu podrzędnym (miłość pożądliva) odnosi się natomiast do dobra przyjemnego bądź użytecznego, gdyż racją pożądania ich jest przyjemność lub korzyść podmiotu miłości⁵⁴. Miłość przyjacielska jest zatem zwrócona ku dobru pożądanemu dla

⁵¹ Arystoteles *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 4, 1157 b, s. 242n. Nieco wcześniej Stagiryta stwierdza: „Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej. W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą jako ludzie etycznie dzielni, a są nimi sami w sobie; owóż ci, którzy dobrze życzą swym przyjaciołom ze względu na nich samych, są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym” (tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240).

⁵² Tenże, *Etyka eudemejska*, ks. VII, rozdz. 2, 1235 b-1236 a, tłum. W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 457-459. Por. też: tenże, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 4, 1157a, s. 241n.

⁵³ Por. tenże, *Metafizyka*, ks. IV, rozdz. 1-2, 1003 a-b, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, t. 1, Lublin 1996, s. 150-155.

⁵⁴ Należałoby jeszcze uzupełnić powyższe zależności o istotne z punktu widzenia metafizyki przeciwstawienie cel–środek. Dobro posiadające w sobie rację pożądania go jest z definicji celem, podczas gdy dobro względne z natury jest środkiem odniesionym do pewnego celu. Powstaje tu wątpliwość dotycząca statusu dobra przyjemnego. O ile dobro użyteczne w oczywisty sposób jest środkiem, o tyle dobro przyjemne ma przecież charakter celu, tyle że jest to cel „zamknięty” w podmiocie, subiektywny, niedopuszczający innych celów poza sobą samym. Problem ten roz-

niego samego, którym w hierarchii bytów może być tylko osoba. Ugruntowana metafizycznie koncepcja osoby, rozwinięta przez Akwinatę przy okazji rozważań o miłości i przyjaźni (choć oczywiście nie tylko na tej płaszczyźnie), ukazuje człowieka jako szczególnego rodzaju dobro, jakościowo wykraczające poza wszelką hierarchię dóbr uznawanych za wartościowe. Wszystkie inne dobra, których ludzie pożądają, mają bowiem charakter względny, a zatem są niedoskonałe, podrzędne. W sensie ścisłym, co stwierdził już Arystoteles, nie są nawet dobrami, gdyż racją ich pożądania jest coś innego niż one same. Osoba zaś okazuje się dobrem, które jest chciane (kochane) zupełnie inaczej, bez względu na cokolwiek, czyli dla niego samego (stąd szczególna rola, jaką przyznawano w tych czasach przyjaźni, czyli osobowej relacji między ludźmi). Jednym z istotnych wniosków z tych rozważań jest stwierdzenie, że zarówno osoba, jak i dobro godziwe, to kategorie niedające się wyjaśnić metodami empirycznymi, zwłaszcza w ujęciu fenomenalistycznym. Płaszczyzną ich rozumienia jest filozofia bytu⁵⁵.

W tym miejscu należy wprowadzić i skomentować dość istotny, a zarazem jeden z najtrudniejszych terminów, przed jakimi staje dzisiaj klasyczna filozofia człowieka i moralności, mianowicie termin „dobro duchowe” (łac. *bonum spirituale*), wyjaśniający w zasadzie charakter dobra godziwego (samego w sobie, kochanego dla niego samego). Oznaczany tym terminem rodzaj dobra niemal jednoznacznie wydaje się bowiem zakładać tezy klasycznej metafizyki, przyjmującej (i wykazującej) istnienie nie tylko niematerialnych bytów, lecz także niematerialnej duszy ludzkiej oraz jej niematerialnych władz poznawania i chcenia: rozumu i woli. Dobro o charakterze duchowym jest bowiem zrozumiałe tylko jako odniesione do niematerialnych sfer bytowych, które może doskonalić⁵⁶. Charakterystyczny dla dzisiejszej kultury brak rozumienia dobra duchowego wskazuje z jednej strony na zdecydowanie w niej dominujące tendencje materialistyczne (w postaci różnego typu fizykalizmów i naturalizmów),

wiązuje św. Tomasz, twierdząc, iż dobro przyjemne jest celem drugorzędnie, to znaczy w takim stopniu, w jakim uzupełnia ono inne dobro (łac. „*bonum complete superveniens*”) (św. T o m a s z z A k w i n a, *Summa theologiae*, I-II, q. 33, a. 4, por. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 129n.). Por. też: M.A. K r a p i e c, *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 76; K. W o j t y ł a, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 216-219, 228n.

⁵⁵ Zob. M.A. K r a p i e c, hasło „Osoba”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 873-887. Nie znaczy to, że osoba wymyka się doświadczeniu. Specyficznie ludzkie źródłowe doświadczenie osoby przyjmowali w punkcie wyjścia swoich rozważań między innymi Karol Wojtyła (w pracy *Osoba i czyn*) oraz Mieczysław A. Krąpiec (w pracy *Ja-człowiek*).

⁵⁶ Arystoteles używał w tym kontekście między innymi określenia „piękno moralne”, które jest dziś chyba nieco bardziej zrozumiałe. Termin ten należy oczywiście do rozważań z zakresu etyki (która jednak nie jest oderwana od metafizyki), niemniej godny uwagi pozostaje fakt, że oryginalny jego kontekst został właściwie wyrzucony z etycznych debat naszych czasów (ustępując między innymi podobnym terminom o kantowskich i postkantowskich koneksjach). Zob. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, zwł. rozdz. 4-6, s. 83-154.

a zatem na „obowiązujące” dziś redukcyjne i antypersonalistyczne rozumienie człowieka, z drugiej strony natomiast uzmysławia ogromne zubożenie ludzkiego doświadczenia dobra, zamykającego je w obrębie tego, co przynosi korzyść bądź przyjemność. Ponieważ duchowość ludzka, wskutek przyjęcia jednostronnych i zunifikowanych wzorców poznania naukowego, została w zasadzie wyrugowana z terenu nauki i filozofii, ludzkie doświadczenia związane z tą sferą życia niemal całkowicie wystawione są „na pastwę” sfery cielesno-zmysłowej. Także i tutaj środkiem zaradczym wydaje się próba przywrócenia i rehabilitacji niesłusznie odrzuconych koncepcji klasycznych⁵⁷.

„JA” PRZEDMIOTEM MIŁOŚCI CZYLI ODKRYWANIE SIEBIE

Osoba, rozpoznana jako dobro pożądane dla niego samego, jest racją kochania jej jako takiej, bez konieczności wskazywania innego względu. Przyjacielska miłość do drugiej osoby, niezawierająca w swej naturze odniesienia do korzyści lub przyjemności, jest zatem z istoty bezinteresowna. Relacja taka, zgodna z metafizycznymi ustaleniami, wydaje się jednak sprzeciwiać innej zasadzie metafizycznej, przywołanej nieco wcześniej. Miłość do przyjaciela, czy też jakiegokolwiek do niego odniesienie, ma swój konieczny fundament w miłości siebie. Jeśli więc przede wszystkim człowiek kocha samego siebie (z natury, z konieczności), to odniesienie do drugiej osoby, a więc także miłość czy przyjaźń z drugim człowiekiem, jako odwzorowana, jest drugorzędna, dodana tylko do podstawowej i zdeterminowanej naturą miłości siebie. W świetle tej miłości każdy chciany i kochany przedmiot okazuje się tylko środkiem, podporządkowanym podmiotowi jako celowi. Jak zatem uzasadnić bezinteresowność przyjaźni? Jak uzasadnić przyjaźń, opartą na akcie miłości do drugiej osoby, którą rozum ujmuje jako cel, a nie środek⁵⁸? Problem ten, noszący wyraźne piętno paradoksu, wydaje się rzucać nieuchronny cień na opisywane dotąd zjawisko prawdziwej przyjaźni.

⁵⁷ Pośród licznych opracowań dotyczących prób przywracania koncepcji duszy i duchowości, warto zwrócić uwagę na ciekawe studium Stanisława Kamińskiego (zob. S. K a m i ń s k i, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 263-277).

⁵⁸ Rozterki te towarzyszyły już rozważaniom Arystotelesa: „Przedmiotem dyskusyj jest też pytanie, czy najbardziej należy kochać siebie samego, czy też kogoś innego. [...] Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej należy kochać najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego [...], te zaś cechy występują u każdego najbardziej w odniesieniu do niego samego, bo [...] z tego stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do innych osób [...], gdyż człowiek jest sam sobie najlepszym przyjacielem, powinien więc siebie samego najbardziej kochać” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1168 a-b, s. 269n.).

Skoro miłość do przyjaciela uznana została za odwzorowanie miłości siebie, należałoby teraz zatrzymać się nieco nad rozumieniem tej ostatniej. Miłość siebie, jak zauważono wcześniej, ma silne podstawy metafizyczne. Będąc zarzewiem wszelkiego dążenia do dobra, rozumianego jako pewna upragniona doskonałość, miłość wiąże się przede wszystkim z samym jej podmiotem jako dobrem fundamentalnym. Każde inne dobro jest w tej perspektywie uznawane za dopełnienie, udoskonalenie tego podstawowego dobra, którym podmiot jest sam dla siebie. Dlatego też, jak stwierdza św. Tomasz, pożądanie odpowiedniego dla siebie dobra i doskonałości jest wyrazem miłości siebie⁵⁹.

Miłość, zgodnie z nauką Tomasza, jest pierwszym aktem woli, który zapoczątkowuje i wyraża jej moc działania. Naturą woli jako władzy chcenia jest natomiast dążenie do dobra, dobra po prostu, czyli dobra jako takiego. Czegokolwiek chce człowiek, chce tego jako dobra⁶⁰. U podstaw każdego ludzkiego chcenia leży zatem ta wpisana w naturę skłonność, którą ze względu na jej charakter można nazwać naturalną (konieczną) miłością woli⁶¹. Będąc istotą rozumną, pożądającą rozumnie, człowiek z natury skierowany jest do dobra jako takiego. I ta właśnie moc natury sprawia, że może on czegokolwiek chcieć jako dobra. Lecz tym, czego z natury w nim szuka, jest dobro jako takie, samo w sobie. Każda więc miłość jest wyrazem tej naturalnej miłości woli – także miłość siebie. „Ja” jest ponadto dobrem chcianym dla niego samego, dlatego miłość siebie jest miłością przyjacielską. Wynika z tego, że każdy człowiek u podstaw swych osobowych działań kocha siebie miłością prawdziwą (pełną) i bezinteresowną⁶².

W tym wypadku nie pojawia się jeszcze problem zgodności miłości siebie z miłością, jaką z natury przejawia wola, władza intelektualnego chcenia⁶³.

⁵⁹ „Stąd zarówno anioł, jak i człowiek naturalnym pędem pożądają swego dobra i swojej doskonałości: i to właśnie znaczy «kochać siebie samego»”. Św. T o m a s z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 5, *Aniołowie. Świat widzialny*, s. 19; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 3.

⁶⁰ Por. t e n ż e, *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 5-6; q. 8, a. 2-3. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 9, *O szczęściu. O uczynkach*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1963, s. 48-53, 186-189.

⁶¹ Wyrażenie „miłość naturalna woli” jest przez św. Tomasza używane częściej niż bardziej skądinąd poprawne „pożądanie naturalne woli” (łac. desiderium naturale). Zabieg ten nie jest jednak w pismach Akwinaty bez znaczenia. Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 1-2; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 5, s. 14-18.

⁶² Św. Tomasz sądził, że nie można właściwie mówić o przyjaźni do siebie samego (por. t e n ż e *Summa theologiae*, II-II, q. 25, a. 4; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. ks. A. Głazewski, Veritas, London 1967, s. 59n.), gdyż nazwa „przyjaźń” odnosi się do relacji między osobami. Można jednak nazwę tę odnieść do miłości siebie ze względu na to, że przyjaźń (a ściślej akt miłości przyjacielskiej ku drugiemu) „pochodzi” od miłości siebie przez podobieństwo: „Amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici” (t e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 6).

⁶³ Częściowe potwierdzenie tej tezy można znaleźć już u Arystotelesa, który sugeruje, że jeśli możliwa jest przyjaźń z sobą samym, to dotyczy ona tylko ludzi moralnie doskonałych, czyli tych, którzy uzgadniają się z naturalnym pragnieniem dobra jako takiego: „[Ludzie niegodziwi] nie mają

Pojawia się on tam, gdzie ta sama wola w wyniku sądu rozumu staje się źródłem decydowania o działaniu⁶⁴. Kwestię tę jako pierwszy podniósł Arystoteles, zastanawiając się nad rozumieniem miłości siebie. Dziеляc ludzi, we właściwy sobie sposób, na dobrych i złych (czyli, oględnie mówiąc, niespójnych moralnie), zauważa on, że w każdym z tych przypadków miłość siebie jest czym innym. Człowiek dobry (moralnie doskonały) kocha w sobie dobro cnoty i dąży do jej umacniania, zły natomiast – uważając za dobro to, co jest nim tylko pozornie – dąży do przyjemności i korzyści, pogrążając się w ten sposób jeszcze bardziej: „Człowiek zły [...], ulegając niskim namiętnościom, działać będzie na szkodę zarówno własną, jak swych bliźnich; u człowieka złego istnieje tedy rozdźwięk między tym, co czynić powinien, a tym, co czyni”⁶⁵. U korzeni takiej świadomej miłości siebie leży zatem problem poznania, rozumienia siebie, własnej natury, tego, kim jestem i do czego dążę. Stagiryta przywołuje więc tutaj, na gruncie etyki, tym razem już wyraźnie, kwestie metafizyczne dotyczące istoty człowieka i jej związku z miłością siebie: „Zakłada się, że rozum właśnie jest istotą każdego człowieka [...]. Że to więc jest istotą każdego człowieka lub jest nią bardziej niż co innego i że człowiek prawy najbardziej to właśnie w sobie miłuje – jest rzeczą jasną. Wynika stąd, że przede wszystkim tego właśnie człowieka uważać można za samoluba [czyli człowieka kochającego siebie – A.G.], ale nie w ujemnym tego wyrazu znaczeniu, lecz w znaczeniu, które się tak od tamtego różni, jak życie zgodne z nakazami rozumu od życia kierowanego namiętnościami i jak dążenie do tego, co moralnie piękne, od dążenia do tego, co wydaje się korzystne. [...] Tak tedy człowiek etycznie dzielny powinien nawet być samolubem [czyli kochać siebie – A.G.] (i sam bowiem odniesie korzyść, postępując pięknie, i innym jej przysporzy), ale człowiek zły nie powinien nim być [...], bo u każdego rozum wybiera to, co jest dla niego najlepsze, a człowiek prawy posłuszny jest rozumowi”⁶⁶. W innym swoim dziele Arystoteles dodaje: „Nie darmo przecież

w sobie nic miłości godnego, przeto nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości. [...] Człowiek więc zły nie jest – jak się zdaje – przyjaźnie usposobiony nawet wobec siebie samego, ponieważ nie ma w nim nic godnego miłości” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166 b, s. 265).

⁶⁴ Naturalna miłość siebie to chcenie dla siebie dobra zgodnie ze zdeterminowanym dążeniem natury, podczas gdy świadoma miłość siebie polega na chceniu dla siebie dobra na skutek wolnego wyboru. „Stąd zarówno anioł, jak i człowiek naturalnym pędem pożądają swego dobra i swojej doskonałości: i to właśnie znaczy «kochać siebie samego». I dlatego naturalnym pędem zarówno anioł, jak i człowiek kocha siebie samego, gdy naturalnym pożądaniem pragnie dla siebie jakiegoś dobra. A gdy pragnie dla siebie jakiegoś dobra drogą wyboru, wówczas kocha siebie samego miłością z wolnego wyboru” (Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 5, s. 19; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 3).

⁶⁵ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 9, 1169 a, s. 271.

⁶⁶ Tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b-1169 a, s. 270n.

żywi każdy miłość do samego siebie, lecz jest to uczucie wszczepione przez naturę, a tylko samolubstwo słusznie bywa potępiane; nie jest ono jednak miłością samego siebie, ale jej nadmiernym przerostem”⁶⁷.

Wreszcie, w sławnej dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej*, rozprawiając o szczęściu człowieka, dochodzi do następującego wniosku: „Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka. Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi, troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczące, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; [...] co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem”⁶⁸.

Komentując te i podobne rozważania Arystotelesa, Tomasz stwierdza, że poznanie siebie jako zasada miłości siebie polega właściwie na uznaniu jednego z elementów istotnych natury ludzkiej za podstawowy (łac. *principale*). W konsekwencji otrzymujemy miłość siebie jako natury (istoty) cielesno-zmysłowej oraz miłość siebie jako natury rozumno-duchowej (transcendującej materię). Jest to kluczowy moment rozumienia miłości siebie. Jako akt rozumny, miłość ta musi się bowiem liczyć z obiektywnym porządkiem rzeczy, poznawanym przez rozum. Stąd błąd w poznaniu jest przyczyną skrzywienia miłości: „Non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos [...]; vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt”⁶⁹.

Prawdą o naturze ludzkiej – do której dochodzi rozum na podstawie poznania aktów działania osobowego – jest to, że elementem zasadniczym w człowieku jest jego sfera umysłowa, transcendująca materię, a zatem podporządkowująca sobie sferę zmysłowo-materialną do własnych, racjonalnych celów⁷⁰. Nieprawdziwe poznanie siebie prowadzi do miłości skoncentrowanej przede wszyst-

⁶⁷ T e n ż e, *Polityka*, ks. II, rozdz. 2, 1263 b, s. 50.

⁶⁸ T e n ż e, *Etyka nikomachejska*, ks. X, rozdz. 7, 1177 b -1178 a, s. 291n.

⁶⁹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 25, a. 7. W przekładzie Andrzeja Głazewskiego fragment ten brzmi następująco: „W wyniku niepoprawnej znajomości siebie, [...] miłość jest pomyłona; [...] prawdziwe rozpoznanie siebie [sprawia że – A.G.] miłość jest prawdziwa” (t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 66).

⁷⁰ „Czymś bowiem naczelnym w człowieku jest dusza rozumna, wtórną zaś jego natura zmysłowa i fizyczna (cielesna)”. Tamże, s. 65.

kim na własnej cielesności, związanej z działaniem zmysłów jako jej istoty⁷¹. W taki sposób fałsz poznawczy prowadzi do błędnego wyboru dobra i wskutek tego do moralnego skrzywienia (zła). Jest to sytuacja, w której świadoma miłość siebie sprzeciwia się miłości siebie naturalnej. Stąd wola jest w stanie wewnętrznego rozdarcia (łac. *dissensio*), jest bowiem pociągana do czegoś innego z natury i z wolnego wyboru⁷², a sama miłość siebie staje się nieuporządkowana (łac. *inordinatus amor sui*), czyli zdeprawowana, gdyż w każdym swoim akcie sprzeciwia się naturze. Dlatego właśnie taka miłość siebie jest źródłem moralnego zła⁷³.

Problem miłości siebie jako jedności z sobą samym należy zatem rozpatrywać – zgodnie z wykładem Tomasza – z uwzględnieniem poprzedzającego miłość poznania: właściwa (prawdziwa) miłość siebie wymaga uzgodnienia się (a raczej ciągłego uzgadniania się) z celami odczytywanymi przez rozum. Ze względu na niedoskonałość ludzkiej natury, przejawiającą się w „dramacie osoby i natury”, miłość tę należy rozumieć jako cel doskonałego (moralnie dobrego) życia osobowego, które nigdy jednak do końca nie jest wolne od ograniczeń⁷⁴. Miłość siebie rozpatrywana od strony natury ludzkiej, czyli naturalna miłość woli, jest więc bezinteresowna, gdyż skierowana jest na dobro jako takie, samo w sobie. Interesowność pojawia się na poziomie poznawczym osoby i może prowadzić do moralnego zła w przypadku fałszywego poznania oraz niezgodnego z prawdą wyboru, to znaczy wtedy, gdy interesowność oznacza redukcję bytu ludzkiego do wymiaru materialno-cielesnego, a tym samym do absolutyzacji dóbr cielesnych, które są *de facto* dobrami pozornymi, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami Stagiryty.

Skoro zatem miłość siebie jest wzorem dla miłości, jaką żywi się do drugiej osoby, i skoro relacja taka zacieśnia się następnie w oparciu o wzajemne

⁷¹ „Nie wszyscy uważają siebie za to, czym są [...]. Żli zaś cenią w sobie jako naczelną naturę zmysłową i fizyczną, czyli człowieka zewnętrznego. Stąd w wyniku niepoprawnej znajomości siebie, ich miłość jest pomyłona, ale miłują to, co w ich mniemaniu stanowi ich jaźń” (tamże; s. 65n.). Uznanie przez byt rozumny, że jego istotą jest materialność, jego rozumność zaś podporządkowana jest pożądanom zmysłowym, sprawia, że miłość przyjacielska ulega skrzywieniu, gdyż powinna ona zwracać się do osób, czyli zasadniczo bytów rozumnych. Należałoby tu więc mówić o pozornej miłości przyjacielskiej w stosunku do siebie samego.

⁷² Por. *t e n z e*, *Summa theologiae*, I-II, q. 77, a. 7; tamże, II-II, q. 153, a. 5. Por też: *t e n z e*, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, cz. I, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1980, s. 83-85; *t e n z e*, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Belch, Veritas, London 1963, s. 75n.

⁷³ Por. *t e n z e*, *Summa theologiae*, I-II, q. 77, a. 4; por. też: *t e n z e*, *Suma teologiczna*, t. 6, s. 77-79.

⁷⁴ Człowiek jest bowiem bytem duchowo-materialnym, a nie duchem uwiecznionym w materii, który musi się z niej wyzwolić, jak utrzymywał Platon. W doskonałym życiu moralnym nie chodzi bowiem o negację dóbr cielesnych (gdyż człowiek musiałby zanegować wówczas prawdę o sobie jako o bycie złożonym), ale o właściwe uporządkowanie tych dóbr jako środków w stosunku do osobowych celów.

przyjacielskie odniesienie (czyli wzajemne okazywanie sobie miłości przyjacielskiej opartej na miłości siebie), to relacja ta będzie taka, jaka jest miłość siebie każdego z wiążących się z sobą przyjaciół. Przyjaźń prawdziwa, jak twierdził Arystoteles, dotyczy tylko ludzi dobrych, gdyż oni właśnie kochają w sobie cnotę i dobro, które to w relacji przyjaźni mogą pomnażać. Można nawet powiedzieć, że przyjaźń taka sprzyja też ciągłemu potwierdzaniu prawdy o sobie, tej prawdy, która u każdego z przyjaciół stała u podstaw miłości siebie. Odkrywając zatem w drugim człowieku to wyjątkowe dobro zwane osobą i wiążąc się z nim tą szczególną relacją, jaką jest prawdziwa przyjaźń, człowiek ma jednocześnie możliwość odkrywania siebie, ciągłego zgłębiania własnej osobowej (rozumnej i wolnej) natury – to tak, jakby dzięki przyjaźni zyskiwał on właściwy grunt do weryfikacji prawdy o sobie.

Trzeba jednakże pamiętać o tym, przed czym przestrzegał Arystoteles na zakończenie swej refleksji o przyjaźni: „Przyjaźń między ludźmi nikczemnymi jest zła (bo chociaż są ludźmi niestałymi, łączą się w tym, co złe, i upodabniając się do siebie nawzajem, stają się niegodziwi)”⁷⁵. Puenta jego rozważań była jednak jak najbardziej optymistyczna: „Przyjaźń zaś ludzi prawych jest dobra i umacnia się w miarę ich obcowania z sobą; zdaje się też, że dzięki temu, iż [wspólnie] działają, stają się lepsi i jedni drugich nawzajem poprawiają”⁷⁶.

ODDAĆ SIEBIE, BY SIEBIE ODNALEŹĆ CZYLI ODKRYWANIE WSPÓLNOTY

Możemy teraz wrócić do postawionego wcześniej zarzutu, przybierającego postać paradoksu, czyli pewnej (rzekomej) sprzeczności między bezinteresownością miłości przyjaciół a miłością siebie. Jak już wspomniano, miłość do drugiej osoby uzasadniona jest tylko przez podobieństwo do miłości siebie: podmiot odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego siebie. Miłość taka rodzi się z rozumnego i wolnego aktu osoby, rozpoznającej w drugim jego (osobowe) istnienie, doświadczane najpierw w sobie⁷⁷. Każdy człowiek kocha jednak bardziej samego siebie niż kogoś drugiego, bo

⁷⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278. W tym samym duchu Clive S. Lewis pisze: „Przyjaźń [...] może być szkołą cnoty, ale również [...] szkołą występku. Zawiera w sobie sprzeczności. Ludzi dobrych czyni lepszymi, a złych gorszymi” (Lewis, dz. cyt., s. 105n.). W cytacie tym „wykropkowane” zostały błędne (choćby w świetle powyższej wypowiedzi Arystotelesa) uwagi Lewisa sugerujące, że starożytni myśliciele nie byli świadomi tejże przestrogi i przyjaźń rozumieli tylko jako coś wzniosłego.

⁷⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278.

⁷⁷ „Wyrażenie «siebie samego» może, po pierwsze, odnosić się do poznania, względnie do miłości, od strony przedmiotu poznanego i umiłowanego. Według takiego ujęcia jeden [...] poznaje drugiego jak siebie samego, ponieważ jak poznaje, że sam istnieje, tak poznaje, że i ów drugi istnieje-

sam ze sobą jest złączony jednością substancjalną. Chcenie dobra dla drugiej osoby nie może więc być większe, aniżeli chcenie dóbr dla siebie⁷⁸. Pochodność miłości do drugiej osoby od miłości siebie nie oznacza jednak, że ta pierwsza nie może być kochaniem dobra ze względu na nie samo. Podobnie bowiem jak każdy podmiot (z natury) ustanawia siebie celem swego pożądania, tak samo (aktem rozumu) czyni celem drugi byt osobowy, ku któremu następnie kieruje swoje działanie, chcąc dla niego dobra. Ponieważ zaś miłość przyjacielska jako taka nie oczekuje żadnej zapłaty, można mówić w tym przypadku o bezinteresownej miłości do drugiej osoby⁷⁹. Tym samym należy stwierdzić, że bezinteresowna miłość do drugiej osoby pochodna jest od bezinteresownej, naturalnej miłości siebie.

Akt ten jest jednak bezinteresowny tylko strukturalnie (w oderwaniu od innych sfer życia ludzkiego), gdyż z natury rzeczy kochający podmiot szuka w drugiej osobie jakiegoś dobra dla siebie, szuka pomocy we własnym rozwoju osobowym. Miłość do drugiej osoby zachowuje zawsze pewną współmierność, odpowiednią proporcję wobec miłości siebie⁸⁰. Efektem takiej współmierności jest właśnie przyjaźń, której istotną cechą jest, jak powiedziano, wzajemność (łac. *mutua amatio*). Znamienne, że św. Tomasz wskazuje na ontologiczną rację przyjaźni i wzajemnej miłości, wynikającą z natury bytu osobowego i jego celu. Po pierwsze, dobro własne jakiegokolwiek podmiotu ludzkiego ma charakter tym doskonalszy, im bardziej wiąże się z jakimś dobrem wspólnym, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o dobra niematerialne, niepodzielne w sobie i stąd mogące się udzielać wielu bytom rozumnym⁸¹. Po drugie, dobro jednostki ludzkiej odnosi się z natury do dobra całości, czyli naturalnej wspólnoty, ukonstytuowanej na mocy natury gatunku ludzkiego⁸². Człowiek bowiem jest z natury bytem społecznym, osiągającym swoje spełnienie we

je”. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 5, s. 21n.; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 4, ad 1.

⁷⁸ „Ten, kto kocha, [...] nie chce [dobra] bardziej dla przyjaciela niż dla siebie i dlatego nie powoduje, że się kocha drugiego więcej niż siebie samego”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 68; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 3, ad 3. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 283n.; t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 44, a. 7.

⁷⁹ Por. t e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 29, a. 3, ad 2.

⁸⁰ Por. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 68; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 3, ad 3.

⁸¹ „Kto służy dobru społecznemu, służy w konsekwencji dobru osobistemu. [...] Nie może być dobra własnego bez dobra społecznego rodziny, miasta czy państwa” (t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. ks. S. Belch, Veriats, London 1964, s. 37; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 10, ad 2). Por. też: M. A. K r a p i e c, hasło „Dobro wspólne”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 631-634.

⁸² Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 26, a. 3; I, q. 60, a. 4 i 5 (zwl. ad 1); II-II, q. 47, a. 10, ad 2. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, s. 79-81; t. 5, *Aniolywie. Świat widzialny*, s. 20-26, zwł. 25; t. 17, *Roztropność*, s. 37n.

wspólnocie bytów rozumnych, dążących do wspólnego transcendentnego celu i związanych relacją wzajemnej miłości⁸³. Racją takiej więzi jest wspólny cel, czyli wspólne dobro, które staje się z kolei racją dążenia do innych dóbr osobowych umożliwiających osiągnięcie tego celu⁸⁴. W tym sensie miłość wzajemna między ludźmi jest czymś naturalnym, a jej znakiem jest naturalna bliskość ludzi między sobą i fakt spontanicznego nawiązywania przyjaźni⁸⁵.

Ów społeczny wymiar miłości w istotny sposób ukazuje sens miłości do drugiej osoby, a także sens przyjaźni i miłości wzajemnej jako podstawy doskonałego społeczeństwa⁸⁶. Aspekt ten wyjaśnia także interesujący nas tu związek między miłością drugiej osoby a potrzebą odnajdywania w takiej miłości dobra dla siebie. Arystoteles zauważył, że „ludzie [...], kochając przyjaciela, kochają to, co jest dla nich dobre, gdyż człowiek dobry, stając się przyjacielem, staje się też dobrem dla swego przyjaciela”⁸⁷. W odnośnym fragmencie *In Ethicorum Aristotelis libri* [Komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles] Akwinata wyjaśnia, że dobro, które jest kochane samo dla siebie, czyli druga osoba, o ile jest przyjacielem, jest też dobrem dla kochającego, mimo iż sam akt tej miłości nie ma na względzie odniesienia do niego jako podmiotu (gdyż wtedy druga osoba nie byłaby kochana ze względu na nią samą, ale ze względu na kochający podmiot)⁸⁸. Dobro kochane dla niego samego okazuje się w rezultacie również dobrem samego kochającego (skoro go doskonali), o ile ten ukochał je jako dobro samo w sobie⁸⁹.

⁸³ „Między tymi bowiem, którzy mają jeden wspólny cel, powinna istnieć łączność uczucia. Ludzie zaś uczestniczą w jednym wspólnym celu szczęśliwości, ku któremu ze zrządzenia Bożego są skierowani. Powinni więc ludzie być złączeni wzajemną miłością. Co więcej, gdy ktoś kocha drugiego, wynika z tej miłości, że kocha też tych, których kocha ów człowiek, i tych, z którymi on jest złączony. [...] Skoro człowiek z natury jest istotą społeczną, potrzeba mu pomocy innych ludzi przy osiąganiu właściwego sobie celu. A dzieje się to najwłaściwiej przez wzajemną miłość między ludźmi. A zatem prawo Boże, które kieruje ludzi do ostatecznego celu, poleca nam wzajemną miłość”. T e n ę e, *Summa contra gentiles*, III, c. 117, 2-4, w: tenże, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W. Drodze, Poznań 2007, t. 2, s. 345.

⁸⁴ Por. K r a p i e c, *Dobro wspólne*, s. 631-633.

⁸⁵ „Jest zaś rzeczą naturalną dla ludzi, by się wzajemnie miłowali. Oznaką tego jest fakt, że człowiek na mocy pewnego wrodzonego instynktu wspomaga w potrzebie każdego innego człowieka, nawet nieznanego, wskazując mu na przykład właściwą drogę, podnosząc go, gdy upadnie i tak dalej. Tak, jak gdyby każdy człowiek dla każdego człowieka był z natury bliskim i przyjacielem”. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra gentiles*, III, c. 117, 6, s. 345.

⁸⁶ „Societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant” (Wspólnota miłości pomiędzy kochającymi, którzy świadomie okazują sobie wzajemną miłość – tłum. A.G.). T e n ę e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1.

⁸⁷ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 244.

⁸⁸ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u, *In Ethicorum Aristotelis libri*, lib. 8, lec. 5, c. 10.

⁸⁹ Arystoteles podkreśla, że miłość do przyjaciela ze względu na niego samego, czyli uznanie go za dobro nazwane później godziwym, okazuje się źródłem zarówno dobra pożytecznego, jak i przyjemnego: „Ci bowiem, którzy są etycznie dzielni, są dobrzy i w bezwzględym tego słowa

Tak rozumiany akt miłości przyjacielskiej do drugiej osoby (strukturalnie bezinteresowny, gdyż dążący do dobra jako takiego) jest więc warunkiem odnalezienia w relacji przyjaźni (czyli wzajemnej miłości) własnego doskonalącego osobowy podmiot dobra⁹⁰. Samorealizacja, zawarta jako cel w naturalnej skłonności człowieka do własnej doskonałości (skłonnością tą jest miłość siebie), jest zatem dla bytu osobowego w najwyższym stopniu osiągalna poprzez oddanie się w miłości drugiemu bytowi osobowemu, gdyż to właśnie druga osoba jest tym dobrem, które porusza wolę do tego, by uczyniła się ona źródłem działania ukierunkowanego na przyjaciela⁹¹. W tym też znaczeniu można twierdzić, iż „miłość powoduje nowy stan bytowania osobowego, stan relacyjny, który głęboko wnika w strukturę bytu osobowego”⁹² i w którym przez fakt wzajemnego oddania (darowania) się każda z osób jest tą, która się oddaje drugiej i zarazem tą, której oddaje się osoba druga⁹³.

Ow niezwykle znamieny fakt dopełniania się w miłości ludzkiej pozornie sprzecznych ze sobą elementów można wyjaśnić w inny jeszcze sposób, odwołując się do miłości siebie. Akt miłości przyjacielskiej skierowany do drugiej osoby, polegający na chceniu dla niej dobra, będąc aktem woli, ma charakter duchowy i w tym sensie doskonali duchowe władze człowieka. Jako taki, akt ten jest dobrem kochającego podmiotu, dobrem którego chce on dla siebie jako istoty rozumnej, a zatem również dobrem, które realizuje, oparte na naturalnej skłonności dążenie miłości siebie. Z tej racji należy pragnąć dóbr duchowych bardziej dla siebie niż dla innych (co nie znaczy, że nie należy w ogóle chcieć ich dla innych), dóbr cielesnych natomiast bardziej dla innych, gdyż chcąc dobra

znaczeniu, i wzajemnie sobie pożyteczni. Podobnie też są sobie mili, bo ludzie dobrzy są mili w bezwzględym tego słowa znaczeniu i nawzajem dla siebie” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 241). Św. Tomasz, poszukując racji tego fenomenu, będzie wykazywał analogiczność dobra godziwego jako dobra najdoskonalszego (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 44, a. 7; por też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 283n.).

⁹⁰ Por. t e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 11. Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 28, a. 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, s. 116-118.

⁹¹ „Otóż wola nasza nie jest przyczyną [dobra], jakie istnieje w rzeczach, lecz przeciwnie: to [dobro] tychże rzeczy, stanowiąc jej przedmiot, porusza i pociąga ją. Wynika z tego, że nasza miłość, dzięki której my chcemy dla bliźniego dobra, bynajmniej nie jest przyczyną [dobra] w bliźnim; wprost przeciwnie: to [dobro] bliźniego – prawdziwe czy domniemane, obudza naszą miłość, za podniętą której my w bliźnim chcemy zarówno zachować dobro, które już posiada, jak i dodać, którego nie posiada; i w tym też kierunku idą nasze wysiłki”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, cz. I, tłum. P. Belch OP, Veritas, London, 1977, s. 161; do przekładu Piusa Belcha wprowadzono w nawiasach kwadratowych termin „dobro” w miejsce słowa „dobroć”). Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2.

⁹² M.A. K r a p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 136.

⁹³ Taką formę wzajemnej miłości i przyjaźni Karol Wojtyła określał mianem miłości oblubieńczej. Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 87n.

dla innych, uzyskujemy dobro duchowe z tego wynikające. Czytamy u Arystotelesa: „Prawdą też jest o człowieku etycznie wysoko stojącym, że wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół i na ojczyznę, a nawet jeśli trzeba, umiera za nich; wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował uzyskać to, co moralnie piękne [...]. To zaś właśnie może jest udziałem tych, którzy giną za coś; jako że w ten sposób wybierają dla siebie coś, co jest bardzo piękne. Gotowi są też wyrzec się majątku, aby przyjaciołom większej przysporzyć korzyści; przyjacielowi bowiem przypada wówczas majątek, im zaś samym – moralne piękno; tak więc większe dobro przeznaczają sobie samym”⁹⁴. Innymi słowy, miłość do osoby jako dobra godziwego doskonali sam podmiot miłości w aspekcie duchowym, doskonalenie to polega zaś na ofiarowaniu się drugiej osobie, czyli na ofiarowaniu własnych dóbr o charakterze cielesno-materialnym, aż po oddanie własnego życia⁹⁵. Wynika z tego, że to miłość do innych osób i wiązanie się z nimi w relacji prawdziwej przyjaźni w największym stopniu udoskonala ludzką osobę, a także objawia doskonałą miłość siebie (zgodną z jej postacią naturalną).

Wnioski z powyższych rozważań upoważniają do stwierdzenia, że bezinteresowność miłości i przyjaźni nie może być rozumiana jednoznacznie, podobnie jak sama natura ludzka, a także dobro, ku któremu się ona kieruje. Miłość ludzka jest zatem: po pierwsze, bezinteresowna z natury; po drugie, w pewnym sensie bezinteresowna i w pewnym interesowna w odniesieniu do pożądaných dóbr duchowych; i po trzecie, zasadniczo interesowna w odniesieniu do dóbr cielesno-zmysłowych, traktowanych jako cele zamykające ludzki podmiot w sobie samym i pozbawiające go obiektywnego wymiaru prawdy, dobra i piękna. Na tej podstawie można teraz stwierdzić, że miłość bezinteresowna do dobra jako takiego, mająca swe źródło w naturalnej miłości woli i transcendująca materialne przywiązanie do dóbr względnych, „organizuje sobie”, by tak rzec, cielesność osoby do ukonstytuowania miłości na własną, osobową miarę, do tworzenia wspólnoty przyjaźni bytów rozumnych, dążących do tego samego celu transcendującego materię, i w tym duchu wzajemnie się doskonalących.

Przyglądając się człowiekowi od strony jego natury, nie sposób nie postawić pytania o rację istnienia miłości bezinteresownej, będącej podstawą wiązania się osób w przyjaźni. Racją tą jest możliwość ukochania właściwego człowiekowi celu, który jest kochany z jednej strony na miarę jego duchowej natury, dla niego samego, z drugiej natomiast na miarę człowieka, z uwzględnieniem jego duchowo-cielesnego stanu bytowego. Z faktu tego wynika otwartość na inne osoby, a przez to możliwość przekraczania własnych ograniczeń, które

⁹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1169 a, s. 271.

⁹⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 29, a. 5.

zamykają ludzki podmiot w nim samym, uniemożliwiając przez to rzeczywiste doskonalenie jego osobowych potencjalności. O ile bowiem człowiek wskutek tychże ograniczeń skłonny jest bardziej kochać swoje własne (czyli cielesne, doczesne) dobro, nieprowadzące do jego spełnienia (niedające szczęścia), o tyle miłość bezinteresowna okazuje się siłą zwracającą człowieka ku jego właściwemu celowi.

Ponadto osoby ludzkie, doskonaląc się w bezinteresownym kochaniu dobra jako takiego (czyli dobra duchowego), upodabniają się do niego, doskonaląc się tym samym jako osoby, gdyż zbliżają się do właściwego sobie dobra. Upodabnianie się do realnie doskonalącego byt ludzki dobra jest najwyższym sposobem aktualizacji osoby i jej spełniania się w swym istnieniu. Stan doskonałości osoby wyraża się zatem w darowaniu się drugiej osobie. „Narzędziem” darowania siebie są dobra cielesne, ofiarowane bezinteresownie drugiej osobie, celem zaś jest ostatecznie wzbudzenie pożądania (chcenia, pragnienia) dobra jako takiego, tkwiącego jako zasada w naturze woli, a w praktyce ludzkiego życia jawiącego się jako dobro trudne i często niezrozumiałe⁹⁶.

Wspólne kierowanie się osób ku ich właściwemu dobru rodzi specyficznie ludzką więź, jaką jest przyjaźń. Jest to najbardziej odpowiednia ludzkiej naturze forma jednoczenia się z innymi (równymi sobie) bytami, gdyż pozwala na wspólne dążenie do osobowo rozpoznanych celów (a także usprawnianie tego dążenia), jak również doskonalą byt ludzki w wielu aspektach – jako że dobro godziwe okazuje się także dobrem przyjemnym i użytecznym. Do takiego rodzaju wspólnoty, zdaje się twierdzić Arystoteles, powołany jest rodzaj ludzki, gdyż tylko tworząc takie więzi, ludzie mogą być sobie pomocą w niełatwym dążeniu do ostatecznego celu ich życia. Budowane na bazie tak rozumianej przyjaźni społeczeństwo okazuje się jedynym naprawdę ludzkim środowiskiem przyporządkowanym rozumnie poznawanej hierarchii dóbr (celów i środków).

Ponadto przyjaźń jako wspólnota oparta na tak rozumianej wzajemnej miłości związana jest także z pewnym istotnym trudem. Przekraczanie przywiązania do dóbr cielesno-materialnych jest bowiem z jednej strony konieczne, gdyż daje możliwość realnego spełnienia się osoby, z drugiej natomiast jest niełatwe, a nieraz wręcz niepożądane. Oznacza to, że doskonała przyjaźń nie usuwa egzystencjalnego dramatu człowieka, ale wraz z nim współstanowi istotny czynnik aktualizacji ludzkiej natury, wskazując, że samowychowanie jest konieczne, by móc realizować cele osobowe. Można powiedzieć, że wymóg samowychowania i „przekraczania” swych cielesno-zmysłowych ograniczeń wynika z obecnych w naturze ludzkiej bezinteresownych skłonności.

⁹⁶ Wiąże się to z koniecznością poznania, że cel życia ludzkiego jest poza samym człowiekiem. Takie poznanie wymaga z kolei refleksji nad ujawniającą się nieustannie w ludzkim doświadczeniu przygodnością.

OD „COMMUNICATIO” DO „COMMUNIO”
CZYLI ODKRYWANIE SZCZĘŚCIA

Na koniec należy zwrócić uwagę na jedną z najistotniejszych konsekwencji takiego rozumienia międzyosobowej wspólnoty. Przyjaźń jako wzajemna miłość wyrażająca się w postawie darowania się drugiemu odsłania tajemnicę ludzkiego ducha: osiąga on spełnienie (szczęście) we wspólnocie, w oddaniu siebie drugiemu. Szukając swego największego dobra, swojej osobowej doskonałości, znajduje je poza sobą – swój osobowy rozwój odkrywa we wzajemnym darowaniu się, w szczególnej wspólnocie ducha. Przyjaźń w refleksji filozofów przeważnie wiązana była ze szczęściem lub stanem jakiejś wyższej przyjemności. Arystoteles księgę dziesiątą *Etyki nikomachejskiej*, dotyczącą rozumienia przyjemności i szczęścia, umieszcza bezpośrednio po księgach o przyjaźni. Dla Tomasza z Akwinu sensem każdego dyskursu na temat osoby ludzkiej i rozpoznawanego przez nią dobra jest ostateczny horyzont życia, czyli jego spełnienie (przy czym, jak wiadomo, Akwinata dopełnia argumenty filozoficzne treścią teologiczną). W gruncie rzeczy aspekt ostatecznego celu życia człowieka okazuje się nieodzowny przy wszelkim głębokim namyśle nad ludzką naturą, a także nad znaczeniem i rolą międzyosobowych relacji.

Miłość dóbr duchowych ma postać przyłgnięcia, które samo w sobie jest szczególną doskonałością osoby, gdyż zawiera jakby w załączku moment ukochania Dobra najwyższego. Miłość dobra jako takiego, które pociąga wolę do kochania go dla niego samego, jest w istocie miłością Dobra w pełni, Dobra absolutnego. Człowiek może kochać Dobro najwyższe dzięki miłości bezinteresownej, podnoszącej na wyższy poziom ludzkie dążenie ku dobru⁹⁷. Każda bowiem miłość skierowana ku dobru ze względu na nie samo jest coraz doskonalszym ukochaniem Przyczyny tego dobra. Mimo że Przyczyna ta jest w tym życiu (bezpośrednio) niepoznawalna i nieosiągalna, miłość do Niej realizuje się na drodze uczestnictwa w miłości bezinteresownej do innych osób⁹⁸. Miłość siebie jest także ostatecznie ukochaniem podobieństwa Bożego (lub Bożej idei siebie) zrealizowanego w sobie. Kochając więc siebie, człowiek nie może nie kochać Boga, a kochać Boga może tylko kochając siebie w pełni i prawdziwie⁹⁹.

⁹⁷ Należy oczywiście pamiętać, że Bóg jako Byt absolutnie transcendentny nie może być bezpośrednim przedmiotem miłości ludzkiej (gdyż nie może być poznany). Może jednak być kochany jako przyczyna w dobrach-skutkach.

⁹⁸ Szerzej na ten temat zob. A. G u d a n i e c, *Problem miłości Boga i „paradoks szczęścia” – rozwiązanie św. Tomasza z Akwinu*, w: *Filozofia o religii*, red. W. Dłubacz, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 165-182.

⁹⁹ Dążąc do kochania Boga, człowiek w najwyższym stopniu kocha samego siebie, pragnąc dla siebie najwyższego (ostatecznego) dobra. W tym sensie człowiek kocha samego siebie miłością nadprzyrodzoną. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Quaestio disputata de caritate*, a. 7, ad 10-11.

Jeżeli każde dobro, zwłaszcza osobowe, jest odbiciem Dobra najwyższego, to każda miłość musi być ostatecznie rozumiana jako uczestnictwo w miłości, jaką Bóg kocha samego siebie¹⁰⁰. Każda przyjaźń oparta na takiej właśnie miłości jest zatem poszukiwaniem (i zarazem przedsmakiem) przyjaźni z Bogiem, pewnej wspólnoty ducha i jedności z Nim. Oddanie siebie w przyjaźni ma postać otwarcia się na dobro, które może spełnić osobę w jej wymiarze duchowym. Jest to zatem droga do upragnionego szczęścia. Mimo że szczęście człowieka polega na dobru jego duszy, okazuje się ono dobrem zdolnym „wyprowadzić” go poza niego samego ku zjednoczeniu z Dobrem najwyższym, spełniającym ostatecznie pragnienie jego woli. Pewnym rodzajem uczestnictwa w tym upragnionym zjednoczeniu, którego niezatarty ślad nosi człowiek w swej naturze, jest miłość do innych osób – darowanie się im.

Ponieważ zjednoczenie z Bogiem jest jedyną możliwością spełnienia osoby ludzkiej, a naturalne siły człowieka nie pozwalają na jej zrealizowanie, pozostaje przyjąć inicjatywę samego Boga jako Tego, który pociąga człowieka do realnej z Nim przyjaźni, przygotowującej do zjednoczenia z Nim po śmierci. Miłość ludzka zostaje zatem ostatecznie udoskonalona w porządku nadprzyrodzonym¹⁰¹. Natura ludzka, zdolna do miłości Boga ponad wszystko, może zostać uzdrowiona ze swej skłonności „znizania się” ku dobrom materialnym¹⁰² i podniesiona na poziom wyższy, który został jej przeznaczony w akcie stwórczym. Caritas, będąca najdoskonalszym uczestnictwem człowieka w miłości Boga¹⁰³, sprawia, że zwraca się on ku Bogu ze względu na pewną duchową z Nim wspólnotę – z gotowością do działania (łac. *promptitudo*) i radością (łac. *delectatio*), które są skutkiem miłości caritas¹⁰⁴. Tak powstaje przyjaźń z Bo-

¹⁰⁰ Por. t e n z e, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 3; por. też: t e n z e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 120-122.

¹⁰¹ „Tęsknota za Bogiem jako za pełnią Bytu i Dobra jest pragnieniem nieskutecznym dla samego człowieka, mimo iż jest pragnieniem rzeczywistym, albowiem w siłach ludzkich nie leży dojście do osiągnięcia tego właśnie celu, lecz jest to darem Boga”. M.A. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 573.

¹⁰² W myśl wyjaśnień teologicznych skłonność ta wynika z tak zwanego grzechu pierworodnego. Na mocy tej skłonności człowiek zamiast Boga wybiera siebie samego.

¹⁰³ Miłość można rozumieć jako pewną doskonałość, która w bytach przygodnych osiąga swój szczyt w miłości-caritas, będącej udziałem w wewnętrznym życiu samego Boga (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Quaestio disputata de caritate*, a. 7). Nadprzyrodzona miłość-caritas, wlana do duszy ludzkiej, wynika z niewspółmierności natury człowieka w stosunku do natury Boga i polega na udoskonaleniu duchowej natury człowieka – po to, by więź między człowiekiem a Bogiem mogła zaistnieć realnie (ontycznie). Nowy sposób istnienia duszy ludzkiej jest zgodny z naturalnymi prawami i służy całkowitemu skłonięciu ludzkiego pożądania ku Bogu jako ostatecznemu celowi. Por. t e n z e, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 27, a. 2.

¹⁰⁴ „Nadprzyrodzona miłość Boga nade wszystko jest doskonalsza od miłości naturalnej. Miłością bowiem naturalną miłuje się Boga nade wszystko jako przyczynę i cel dobra przyrodzonego; miłością zaś nadprzyrodzoną – jako przedmiot szczęśliwości i Tego, z którym człowiek posiada pewną łączność

giem, powodująca najsilniejsze przyłgnięcie człowieka do swego ostatecznego celu. Jest ona także racją prawdziwej ludzkiej społeczności, w której zasada wzajemnej miłości staje się podstawą wszelkich relacji międzyludzkich¹⁰⁵.

W ten sposób dokonuje się uwieńczenie „dzieła” miłości ludzkiej, zrealizowanego we wspólnocie przyjaźni. Objawia ona człowiekowi nie tylko transcendentny i nieskończony wymiar celu, ku któremu jest on z natury zwrócony, ale również sam sposób dążenia do tego celu. Będąc u swych korzeni bezinteresowna, miłość ludzka przekracza ciasne ramy ludzkich ograniczeń i przekształca się w siłę, dzięki której człowiek może stawać się doskonały, „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem tak, jak zostało to zamierzone w akcie stworzenia. Przyjaźń ludzka jako relacja osobowa oparta na akcie miłości przyjacielskiej, odsłania zatem pełny wymiar bytowania osobowego: bytowanie wspólnotowe, polegające na oddaniu się innym (ostatecznie: Innemu). Jest to zarazem „odsłonięcie” natury Bytu Najwyższego, który istnieje w postaci „communio personarum”. W ten oto sposób poprzez współdzielenie życia (łac. *communicatio*), uznane przez Arystotelesa za jeden z warunków przyjaźni, wspólnota osób może odkryć we wzajemnej relacji szczególną jedność, będącą uczestnictwem w oczekiwanym zjednoczeniu z najwyższym Dobrem. Przyjaźń-caritas z Bogiem (jako Ojcem) i ludźmi (jako braćmi, dziećmi Boga) jest w ten sposób przygotowaniem do szczęśliwego życia w komunii Osób Bożych.

*

Podsumowując tę krótką i w dużej mierze fragmentaryczną refleksję, przypomnijmy, że przyjaźń została tu przedstawiona jako pewna droga, a raczej

duchową. Miłość nadprzyrodzona dodaje także do aktu miłości przyrodzonej pewną ochoczość i przyjemność; podobnie, jak posiadanie cnoty do aktu dobrego, lecz wykonanego pod wpływem samego tylko rozumu bez cnoty” (t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki OP, Veritas, London 1973, s. 87; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 109, a. 3, ad 1.

¹⁰⁵ Ponieważ przedmiotem caritas jest ostateczny cel jako taki, cnota ta wprowadza istotny porządek do dziedziny ludzkiego działania. Po pierwsze, stanowi formę wszystkich cnót, gdyż ich przedmioty (szczegółowe dobra) są podporządkowane Dobru najwyższemu. W tym sensie caritas nakazuje akty pozostałych cnót, a także innych rodzajów miłości (pożądania), przyporządkowując wszelkie ludzkie działanie celowi ostatecznemu. Jest więc najważniejszą z cnót oraz – w przeciwieństwie do cnót wiary i nadziei, z istoty swej doczesnych – jej trwanie jest wieczne, gdyż wiąże ona na zawsze człowieka z Bogiem. Po drugie, przedmiot caritas, którym jest życie wieczne, ma charakter dobra wspólnego, gdyż przynależy wszystkim, którzy są do tego życia powołani. W tym sensie caritas jest cnotą społeczną, ustanawiającą tym samym pewien porządek życia społecznego. Pragnąc dobra ostatecznego, pragniemy go nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich ludzi. Takie pragnienie stanowi podstawę prawdziwej wspólnoty, społeczności. Caritas wiąże więc ludzi najsilniejszymi więzami społecznymi, sprawiając, że ewangeliczna miłość wzajemna staje się podstawą relacji międzyludzkich. Por. t e n ż e, *Quaestio disputata de caritate*, a. 2-3. Por. też: A. G u d a n i e c, hasło „Caritas”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 43-46.

możliwość przebycia drogi, której pierwszym etapem jest odkrycie osobowego wymiaru drugiego człowieka, czyli odkrycie osoby jako dobra, które przyciąga naszą wolę do kochania go dla niego samego. Następnie w relacji przyjaźni osoba dochodzi do odkrycia własnego „ja”, które nie pozwala się zredukować jedynie do wymiaru cielesno-zmysłowego. Kolejnym stopniem dojrzewania tej międzyosobowej relacji jest odkrycie szczególnej wspólnoty ducha opartej na bezinteresownej (po ludzku, na miarę człowieka) miłości do dobra, które jest zarazem wystarczającą odpowiedzią na naturalne pragnienie miłości siebie. Ostatnim krokiem na drodze rozwoju przyjaźni, przekraczającym porządek przyrodzony, jest możliwość odkrycia ostatecznego wymiaru bytowania osobowego, „*communio personarum*” wiążącej ludzkie osoby z Dobrem najwyższym, z osobowym Absolutem, który w osobie Jezusa Chrystusa stał się prawdziwym przyjacielem każdego człowieka. Tak zarysowana dialektyka przyjaźni, której podstawą była myśl Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, odsłania istotną prawdę o samym człowieku i o celu jego życia, a także o znaczeniu i roli wiązania się z innymi osobami, o darowaniu się im i odkrywaniu swego szczęścia. Można ją także uważać za pewien szczególny dowód na duchową (ściślej: cielesno-duchową) naturę człowieka i taki właśnie charakter jego przeznaczenia – ostatecznego celu (w przeciwnym razie bezinteresowne akty ludzkiej miłości wydawałyby się co najwyżej najmniej niezrozumiałym i niepotrzebnym heroizmem).

Zakończmy te rozważania refleksją Clive’a S. Lewisa w tym właśnie duchu: „Przyjaźń wykazuje wspaniałą «bliskość przez podobieństwo» do samego nieba, w którym właśnie nieprzeliczona mnogość błogosławionych (a żaden człowiek nie może jej określić) wzmacnia radość każdego z nich z obecności Boga. Bo każda dusza widząc Go, na swój sposób niewątpliwie dzieli się tą jedyną w swoim rodzaju wizją z wszystkimi innymi”¹⁰⁶.

¹⁰⁶ L e w i s, dz. cyt., s. 82.

Jacek FRYDRYCH

PRZYJAŹŃ, MORALNOŚĆ I ETYKA
REMINISCENCJE Z ARYSTOTELESA
Zarys personalistycznej interpretacji przyjaźni

Przyjaciel to ktoś, kto jest osobą najbliższą: intelektualnie, emocjonalnie i duchowo. Niemalże wszystkim aspektom czy przejawom przyjaźni towarzyszy zaufanie. Istota tego fenomenu wiąże się z wiarygodnością. Ufamy komuś, ponieważ jest wiarygodny. Jest kimś, komu godzi się dochować wiary i komu można zawierzyć, a tym samym – powierzyć się. Ufając komuś, wierzy się, że ten, komu się ufa, będzie traktował ufającego w sposób odpowiadający jego wsobnej wartości.

Amicus Plato, sed magis amica veritas.

Przyjaźń uchodzi za jeden z nielicznych wymiarów życia ludzkiego, które bezdyskusyjnie traktowane są jako coś absolutnie wartościowego: pięknego, uszczęśliwiającego, moralnie udoskonalającego, a równocześnie użytecznego. Tak właśnie postrzegana przyjaźń była i jest nadal obiektem ludzkich pragnień. Można wskazać na dwa zasadnicze sposoby ustosunkowywania się do fenomenu przyjaźni. Jedni sądzą, że posiadają wielu przyjaciół, uważają przyjaźń za relację naturalną, którą łatwo jest nawiązać i utrzymać; inni zaś postrzegają ją jako wartość trudną, wymagającą spełnienia wielu warunków, i na ogół przyznają, że prawdziwej przyjaźni nie doświadczyli. Wydaje się, że intuicja zawarta w wyrażeniu „prawdziwa przyjaźń” skłania raczej do tego, aby drugie z przedstawionych podejść do fenomenu przyjaźni potraktować jako trafniej identyfikujące jego specyfikę. Z tej perspektywy wypadłoby więc zapytać, dlaczego mimo swej niewątpliwej wartości przyjaźń jawi się jako dobro ekskluzywne, faktycznie rzadko realizowane. Jeśli z tym pytaniem zestawić uwagę, że o przyjaźni mówi się raczej rzadko¹, to opis powyższy ujawnia swoistą paradoksalność przyjaźni, domagającą się wyjaśnienia. Zestawienie tych dwóch przeciwstawnych podejść do fenomenu przyjaźni zdaje się obrazować trudność w jednoznacznym rozumieniu tego pojęcia oraz kryzys samej tej instytucji.

¹ Znamienne jest, że w polskiej literaturze socjologicznej na temat przyjaźni niemalże się milczy – nawet w indeksach poważnych opracowań z zakresu socjologii słowo to na ogół nie występuje. Na fakt ten zwraca uwagę Andrzej Kojder (por. A. K o j d e r, *Pochwała przyjaźni*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Wydawnictwo WSSG, Tyczyn 2005, s. 94-97).

Sądzę, że jako klucz do wyjaśnienia opisanych powyżej trudności wiążących się z rozumieniem i doświadczaniem przyjaźni należy przyjąć wyeksponowanie jej moralnego charakteru. Stąd też głównym celem niniejszego tekstu jest ukazanie istoty przyjaźni poprzez wyakcentowanie i wyjaśnienie jej normatywnego wymiaru².

Wskazanie na istnienie normatywnego wymiaru przyjaźni jako jej składnika istotnego zasadniczo nie budzi kontrowersji, problemem jest natomiast doprecyzowanie rozumienia samej moralnej normatywności. Rozwiązanie tego fundamentalnego dla etyki problemu przesądza ostatecznie także i o faktycznym znaczeniu tezy głoszącej, że przyjaźń stanowi relacją normatywną. Rozstrzygnięcie kwestii normatywności i wpisanie jej w charakterystykę przyjaźni ma też doniosłe znaczenie praktyczne – wiedza dotycząca istoty normatywnie pojętej przyjaźni może ułatwić efektywniejsze przygotowanie się do jej praktykowania. W tak zarysowanej perspektywie przyjaźń jawi się jako cnota: trwała zdolność (sprawność i skłonność) człowieka do działań moralnie wartościowych ukierunkowanych na dobro przyjaciela.

Wylaniający się z powyższego opisu model refleksji nad fenomenem przyjaźni jest typowy dla etyki klasycznej i znajduje swój wyraz już w Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni. Dlatego też punktem wyjścia tych rozważań pracy będzie rekonstrukcja Arystotelesowskiego modelu przyjaźni. Celem nie będzie jednak gruntowna analiza teorii Stagiryty, lecz wykorzystanie jej istotnych wątków do ukazania zależności zachodzących między przyjaźnią a moralnością i jej teorią – etyką. Ukazanie tych związków jest jednym z możliwych sposobów głębszego wniknięcia w złożoność fenomenu przyjaźni jako rzeczywistości normatywnej. Zaprezentowanie Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni jest wynikiem przeświadczenia, że dokonany przez Stagirytę opis fenomenu przyjaźni jako międzyosobowej i normatywnej relacji jest zasadniczo trafny. Równocześnie stoję na stanowisku, że jego rozumienie moralności jako rzeczywistości normatywnej nie pozwala w przekonujący sposób dopełnić charakterystyki samej przyjaźni jako relacji normatywnej. Proponuję zatem, aby dopełnić Arystotelesowski model przyjaźni o takie rozumienie normatywności, jakie zaproponował w ostatnim okresie swej twórczości Tadeusz Styczeń SDS. Przyjmując twierdzenie Styczenia, że kluczową rolę dla zrozumienia moralności ma pojęcie prawdy, właśnie poprzez ukazanie związków zachodzących między moralnością, prawdą i przyjaźnią zamierzam zaprezentować pogłębione – w stosunku do ujęcia Arystotelesa – rozumienie fenomenu przyjaźni. W tym też sensie w pracy niniejszej przedstawić pragnę zarys

² W rodzimej literaturze problem normatywnego charakteru przyjaźni podjęła Natasza Szutta (zob. N. Szutta, *Normatywność pojęcia przyjaźni i jego miejsce we współczesnych teoriach etycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 58(2010) nr 2, s. 125-151).

personalistycznej interpretacji przyjaźni jako rzeczywistości normatywnej³. Pokażę także, że ta pozasystemowa interpretacja Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni ma swoje umocowanie w jego opisie samego fenomenu przyjaźni.

Zarówno Arystotelesowski sposób pojmowania przyjaźni, jak też personalistyczna interpretacja tego fenomenu mogą skłaniać do twierdzenia, że w niniejszym tekście mowa jest o przyjaźni jako ideale nieosiągalnym dla współczesnego człowieka. Sam Stagiryta zauważył przecież, że – nawet w jego czasach – przypadki doskonałej (prawdziwej) przyjaźni są rzadkie, wymaga ona bowiem nie tylko moralnej szlachetności, ale także czasu i przyzwyczajenia⁴. W świetle powyższych uwag nasuwa się dość niepokojąca myśl, że jeśli uzna się prawdziwą przyjaźń za dobro niemalże nieosiągalne, same rozważania poświęcone takiemu jej rozumieniu należałoby uznać za nieprzydatne praktycznie. Sugestię tę można jednak próbować odeprzeć, uprzytomniając sobie specyfikę etycznego dyskursu, w ramach którego fenomen przyjaźni będzie analizowany.

Po pierwsze, warto na wstępie zauważyć, że klasycznie pojmowana etyka jest nauką normatywną: traktuje nie o tym, jak jest, ale o tym, jak być powinno. Przedstawiając więc normatywne rozumienie przyjaźni, tym samym wyznacza się jej właściwe – z moralnego punktu widzenia – ujęcie, które otwiera na właściwy sposób praktykowania relacji przyjacielskiej, co z kolei stanowi jeden z możliwych sposobów urzeczywistniania własnego człowieczeństwa. Po drugie, warunkiem efektywnego działania w jakiegokolwiek dziedzinie jest dogłębne zrozumienie obszaru, w którym się człowiek porusza. Etyka – mimo swego teoretycznego wymiaru – jest nauką praktyczną i egzystencjalnie doniosłą. Jej uprawianie ma więc umożliwiać moralnym podmiotom dokonywanie właściwych – dobrych i słuszych z moralnego punktu widzenia – wyborów. Pogłębienie zrozumienia przyjaźni może więc przełożyć się na realną i ważną umiejętność dobrego życia. Ma to szczególne znaczenie w kontekście namysłu nad jedną z ważniejszych, wciąż powszechnych i cenionych relacji, jaką jest (jak dotąd) małżeństwo. Zaproponowany przez Arystotelesa sposób rozumienia małżeństwa – podobnie zresztą jak i inne filozoficzne i psychologiczne modele tej relacji – domaga się, aby istotnym jej wymiarem uczynić przyjaźń⁵.

³ Przez „personalistyczną interpretację przyjaźni” rozumiem taką interpretację fenomenu przyjaźni, w której eksponuje się wartość osób tworzących relację przyjacielską oraz ujmuje się istotę przyjaźni w świetle personalistycznej interpretacji moralności.

⁴ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 240n.

⁵ Filozoficzną analizę miłości małżeńskiej – z bogatymi odniesieniami do filozoficznych koncepcji małżeństwa – przedstawia w swojej monografii poświęconej problemowi nierozzerwalności małżeństwa Marek Czachorowski (zob. M. C z a c h o r o w s k i, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009).

Wątek ten nie jest w pracy podjęty wprost, niemniej jednak uwagi dotyczące istoty i kryzysu przyjaźni można z powodzeniem odnieść do rzeczywistości, jaką jest małżeństwo. Z ostatniej uwagi dotyczącej natury klasycznie pojętej etyki wynika, że namysł stricte etyczny należy wiązać z antropologicznym. Jak bowiem stwierdził Styczeń, etyka jest po prostu antropologią normatywną. Co najmniej od czasów Sokratesa istotnym zadaniem stawianym człowiekowi było poznawanie samego siebie, traktowane jako warunek zrozumienia istoty człowieczeństwa. Takie podejście jest ważne nie tylko z perspektywy samego podmiotu, ale także z perspektywy dojrzałości potencjalnych relacji, jakie tworzy człowiek jako istota świadoma swojej wartości, swoich możliwości, zalet i ograniczeń. Namysł nad fenomenem przyjaźni może więc przyczynić się do zrozumienia tego, kim jest człowiek i w jaki sposób powinien on swoje człowieczeństwo realizować – szczególnie w relacji do drugiego człowieka: przyjaciela.

PRZYJAŹŃ I JEJ MIEJSCE W ETYCE ARYSTOTELESA

Władysław Tatarkiewicz w swojej interpretacji etyki Arystotelesa – w szczególności tej jej postaci, która wyłania się z kart *Etyki nikomachejskiej* – skłania się ku tezie, że w systemie etycznym Stagiryty występują trzy zasadniczo niezależne doktryny etyczne: etyka życia kontemplatywnego, etyka umiaru (etyka życia praktycznego) oraz etyka przyjaźni (etyka uczuć życzliwych)⁶. Tatarkiewicz twierdził, że te trzy doktryny etyczne są istotowo różne i najpewniej były wynikiem ewoluowania poglądów Arystotelesa. Zdecydowana większość autorów swoje interpretacje etyki Arystotelesa opiera jednak na przeświadczeniu o zasadniczej spójności jego doktryny i ewentualny namysł nad fenomenem przyjaźni wpisuje w jej całościową wizję. Nie przesądzając o słuszności tych stanowisk, warto je odnotować, ponieważ wypowiedzi Arystotelesa dotyczące przyjaźni stanowić mogą szczególną okazję do: (1) mocnego powiązania jego koncepcji przyjaźni z jego modelem etyki, czego wynikiem jest zazwyczaj instrumentalistyczna interpretacja przyjaźni; (2) pewnego przeformułowania modelu jego etyki osłabiającego jej eudajmonistyczną wykładnię; (3) przewzięcia i odrzucenia eudajmonizmu jako nietrafnej teorii moralności. Bez względu jednak na sposób interpretowania relacji przyjaźń–etyka geniusz Arystotelesa sprawia, że w jego wypowiedziach dotyczących przyjaźni pojawiają się wszystkie istotne wątki pozwalające opisać sam ten złożony fenomen i określić jego miejsce w kontekście dobrego życia. Analiza relacji zachodzącej

⁶ Zob. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 82-90.

między etyką i przyjaźnią pozwala także uświadomić sobie wagę teoretycznego namysłu nad rozumieniem moralności.

SYSTEMOWE I FENOMENOLOGICZNE UJĘCIE PRZYJAŹNI

Przedstawiając Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni, warto zacząć od przywołania tego zdania z *Etyki nikomachejskiej*, które zdaje się usprawiedliwiać pojawienie się w głównym jego dziele etycznym rozważań poświęconych przyjaźni. Oto już na samym początku ósmej księgi *Etyki nikomachejskiej* znajduje się stwierdzenie: „[Przyjaźń – J.F.] jest czymś moralnie pięknym [...]; wszak są tacy nawet, którzy sądzą, że ludzie dobrzy to tyle, co przyjaciele”⁷. Uznając przyjaźń za to, co moralnie piękne, i powołując się na – nieprzypadkowe, jak należy przypuszczać – opinie wielu ludzi, Arystoteles w ścisły sposób łączy fenomen przyjaźni z moralnością. Zarówno wyrażenie „dobry człowiek”, jak i wyrażenie „moralne piękno” mają wyraźnie moralne konotacje. Nasuwają się dwa możliwe sposoby wyjaśniania związku przyjaźni i moralności: systemowe i fenomenologiczne.

Wyjaśnianie „systemowe” sprowadzałoby się do tego, że w Arystotelesowską wizję człowieka jako istoty rozumnej (gr. *zoon logikon*) i społecznej (gr. *zoon politikon*), zmierzającą do eudajmonii jako ostatecznego celu działania, przyjaźń wpisuje się jako jedno z koniecznych dóbr zewnętrznych, bez których człowiek nie może być w pełni szczęśliwy⁸. Umieszczenie fenomenu przyjaźni w tak inkluzywistycznie zinterpretowanej eudajmonii można wyjaśnić na trzy sposoby: (1) przyjaźń jest jednym z istotnych i równorzędnych składników szczęścia; (2) przyjaźń jest składnikiem dominującym szczęścia; (3) przyjaźń jest składnikiem dopełniającym szczęście. Zarówno intelektualistyczna interpretacja eudajmonii upatrująca istoty szczęścia jedynie w teoretycznej kontemplacji, jak i interpretacja inkluzywistyczna, w której przyjaźń odgrywałaby rolę jedynie dopełniającą, sprowadzałaby ostatecznie przyjaźń, a tym samym i osobę przyjaciela, jedynie do kategorii środka do osiągnięcia szczęścia, ewentualnie do dobra cennego, ale nieistotnego. Tę immoralistyczną wykładnię można w ramach systemowej interpretacji związku przyjaźni z moralnością osłabić poprzez przyjęcie pewnej umiarkowanej wersji inkluzywizmu, w ramach której albo wyróżniona pozycja teoretycznej kontemplacji jest ograniczona obowiązkiem praktykowania przyjaźni (bądź szerzej: wymogami dzielności etycznej), albo teoretyczna kontemplacja jest składnikiem równo-

⁷ Arystoteles, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s. 237.

⁸ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272n.

rzędnym wobec przyjaźni (szerzej: wobec wymogów etycznej dzielności)⁹. Dopełnieniem tego sposobu wyjaśniania związku przyjaźni z moralnością byłoby w dalszej kolejności objaśnienie, na czym polega moralne piękno przyjaźni – lub inaczej, na czym polega dzielność etyczna ściśle związana z moralnym pięknem.

Można też próbować wyjaśnić związek przyjaźni z moralnością „fenomenologicznie”¹⁰, to znaczy skoncentrować się na analizie przyjaźni jako rzeczywistości doświadczanej przez osoby ludzkie. Opis, interpretacja i wyjaśnienie fenomenu przyjaźni umożliwiają wyeksponowanie tego, co intuicyjnie dane jest w pierwotnym rozumieniu rzeczywistości przyjaźni – tego że jest ona czymś szczególnie i bezdyskusyjnie wartościowym. Nasuwa się pytanie: Co przesądza o takim właśnie sposobie doświadczania i pojmowania przyjaźni? Wydaje się, że odpowiedź Arystotelesa jest jasna: przesądza o tym dobro będące podstawą przyjaźni, a dobrem tym jest etyczna dzielność przyjaciół. Przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi jest przyjaźnią we właściwym tego słowa rozumieniu, przyjaźnią doskonałą (prawdziwą, moralną). Uznając przeświadczenie o normatywnym charakterze przyjaźni, można sformułować jeszcze jedno pytanie: Czy poprzez analizowanie tej rzeczywistości można także dojść do odkrycia istoty moralnego dobra? Pytanie to można postawić zarówno w kontekście Arystotelesowskiej etyki, jak też i poza nim. Proponuję, aby obydwie te możliwości stanowiły istotne punkty odniesienia dla dalszych rozważań. Prezentując więc Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni, będę miał na względzie pytanie dotyczące tego, co w tym stricte moralnym fenomenie przesądza o jego moralnym rysie. Zacząć jednak należy od przedstawienia samej koncepcji przyjaźni wyłaniającej się w szczególności z ósmej i dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej* – w tym bowiem najdojrzalszym dziele etycznym Arystotelesa koncepcja ta wyrażona została najpełniej.

Zarysuję tę koncepcję w trzech krokach. Najpierw przedstawię trzy rodzaje przyjaźni według Arystotelesa, następnie zarysuję swoistą fenomenologię przyjaźni, wyliczając zasadnicze jej cechy, na zakończenie zaś wyjaśnię na czym polega moralny charakter przyjaźni. Po tak zaprezentowanej rekonstrukcji wskażę na pewne zależności między Arystotelesowskim rozumieniem przyjaźni a określonym rozumieniem moralności i jej teorii.

⁹ W świetle zasadniczego celu tych rozważań dokładne analizy tego zagadnienia nie wydają się konieczne. Przywołane rozróżnienie intelektualistycznej i inkluzywistycznej interpretacji Arystotelesowskiej teorii szczęścia jest na ogół znane. Rzetelne przedstawienie głównych współczesnych interpretacji rozumienia szczęścia u Arystotelesa znaleźć można w pracy Olgi Dryli (por. O. Dryli, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 25-98).

¹⁰ To wyjaśnienie dopuszcza możliwość, którą zdawał się sugerować Tatarkiewicz, że Stagiryta stopniowo odchodził od nauk swojego mistrza Platona, a nauka Arystotelesa o przyjaźni może być rozumiana jako najdojrzalsza próba uchwycenia specyfiki dobrego życia.

RODZAJE PRZYJAŹNI

Według Arystotelesa w relacje przyjacielskie wchodzić można z trzech powodów związanych z trojakim rozumieniem dobra: ze względu na korzyść, ze względu na przyjemność albo ze względu na doskonałość moralną. Doskonałą formą przyjaźni – przyjaźnią prawdziwą – jest „przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej”¹¹. Przyjaźń taka jest czymś trwałym – bo sama dzielność etyczna jest czymś trwałym – jest równocześnie czymś ze wszech miar korzystnym i przyjemnym zarazem¹². Przyjaźń oparta na korzyści bądź przyjemności natomiast jest nietrwała. Przyjaźń prawdziwa ostatecznie konstytuuje się ze względu na osobę przyjaciela – w tym sensie można mówić o przyjaźni w bezwzględnym tego słowa znaczeniu. Pozostałe dwie formy przyjaźni są jedynie podobne do przyjaźni doskonałej i ostatecznie uznać je można za relacje przypadkowe¹³. Dla jasności dalszych wywodów dotyczących prawdziwej przyjaźni niezbędny jest komentarz dotyczący Arystotelesowskiego rozumienia moralnej doskonałości. W świetle jego sposobu rozumienia dzielności etycznej żaden człowiek nie może zostać uznany za moralnie doskonałego, jeśli nie nabył wszystkich cnót, a ich praktykowaniu przez niego nie towarzyszy swoista łatwość i przyjemność. Człowiek etycznie dzielny dzięki swoistej umiejętności (roztropności) w każdych okolicznościach zdolny jest postępować właściwie w sensie moralnym, tego właśnie pragnie, a takie życie zapewnia mu eudajmonię – spełnienie się (aktualizację człowieczeństwa). Jest to oczywisty przykład idealizacji – ludzi cnotliwych w takim rozumieniu po prostu nie ma. Za człowieka etycznie dzielnego należałoby więc uznać raczej kogoś, kto do cnotliwości efektywnie dąży. Przyjaźń doskonała byłaby zatem relacją między ludźmi dążącymi do moralnej doskonałości.

CHARAKTERYSTYKA PRZYJAŹNI

Kolejnym krokiem w rekonstrukcji Arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni jest wyliczenie i opis cech, jakie autor *Etyki nikomachejskiej* przypisuje tej relacji¹⁴.

Pierwszą z nich jest współzycie (współdzielenie życia)¹⁵. Zwracając uwagę na ten wymiar przyjaźni, Stagiryta zauważa, że ci, którzy żyją ze sobą w przy-

¹¹ Arystoteles, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 4, 1156 b, s. 240.

¹² Por. tamże, s. 240n.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Podobną charakterystykę można także odnaleźć w *Etyce eudemejskiej* (ks. VII, rozdz. 6) oraz *Etyce wielkiej* (ks. II, rozdz. 10).

¹⁵ „Żadna bowiem z cech nie jest tak charakterystyczna dla przyjaźni jak współzycie”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 243.

jażni, „cieszą się sobą nawzajem i świadczą sobie przysługi”¹⁶. Dodaje także trafnie, że przebywanie z sobą byłoby niezwykle trudne, gdyby ci, którzy w relacji takiej się znajdują, nie byli dla siebie mili i nie mieli tych samych upodobań, czyli nie wybierali tego samego¹⁷. Drugą z istotnych cech przyjaźni jest wzajemność, która konstytuuje relację przyjacielską poprzez świadome i dobrowolne postanowienie o tworzeniu takiej właśnie relacji. Trzecia cecha stanowiąca o istocie przyjaźni to życzliwość; jak bowiem zauważa niejednokrotnie Stagiryta, w przyjaźni chodzi nade wszystko o życzenie przyjacielowi dobra ze względu na niego samego. Istotą życzliwości jest – na ogół interpretowane jako bezinteresowne – zwrócenie się ze swoim chceniem wyświadczenia jakiegoś konkretnego dobra ku drugiemu człowiekowi. W przypadku przyjaźni nie może się to dokonywać się jedynie intencjonalnie – istotnym dopełnieniem życzliwości jako składnika przyjaźni jest praktyka, czyli to, co Stagiryta nazywa współżyciem. Jak zauważa autor *Etyki nikomachejskiej*, „życzliwość zdaje się być początkiem przyjaźni, tak jak radość oczu jest początkiem miłości”¹⁸, niemniej sama życzliwość nie stanowi przyjaźni. Arystoteles nazywa ją nawet „nieczynną przyjaźnią”¹⁹ – do przyjaźni bowiem potrzebna jest zarówno wzajemność, jak i związane z nią wspólne życie wypełnione dobrymi uczynkami świadczonymi przyjacielowi. W tradycyjnej wykładni Arystotelesowska życzliwość interpretowana jest jako wolicjonalna postawa wiążąca się z życzeniem dobra ze względu na osobę, ku której owo życzenie się kieruje, bądź jako akt bezinteresownego chcenia (pragnienia) dobra dla drugiej osoby²⁰. Jednoznaczna interpretacja pojęcia życzliwości funkcjonującego w Arystotelesowskiej etyce jest niełatwa. Charakterystyka życzliwości przedstawiona w piątym rozdziale dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej* pozwala wychwycić nie tylko jej tradycyjnie podkreślany wymiar wolicjonalny, ale także elementy emocjonalne i intelektualne²¹. Warto szczególnie zwrócić uwagę na wymiar intelektualny (poznawczy) życzliwości, który w modelu przyjaźni doskonałej ma, jak się wydaje, istotne znaczenie: aby wejść w relację

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. D r y l a, dz. cyt., s. 111. Tak zwana wolicjonalna interpretacja pojęcia życzliwości nie jest interpretacją powszechnie przyjmowaną. Interpretację intelektualistyczną prezentuje między innymi Peter Hadreas (zob. P. H a d r e a s, *Eunoia. Aristotle on the beginning of friendship*, „Ancient Philosophy” 15(1995), nr 2, s. 393-402). Dryla uznaje jednak interpretację Hadreasa za chybioną (por. D r y l a, dz. cyt., s. 110).

²¹ Szeroko rozumiana życzliwość może być interpretowana także emocjonalistycznie. Sam Arystoteles zauważył, że rodzi się ona nagle i jest czymś powierzchownym, a taka charakterystyka odpowiada pojęciu namiętności (uczucia). Tym zapewne tropem szedł Tatarkiewicz, który Arystotelesowską teorię przyjaźni rozumiał przede wszystkim jako teorię uczuć życzliwych.

przyjacielską, należy najpierw uznać czyjaś wartościowość. Ten trop zdaje się potwierdzać sam Arystoteles, który kończąc swą charakterystykę życzliwości, zauważa, że na ogół „rodzi się [ona – J.F.] z dzielności etycznej i z pewnej prawości”²². Można tę wypowiedź rozumieć następująco: Bezinteresowne życzenie dobra przyjacielowi jest możliwe jedynie z perspektywy bycia moralnie doskonałym. Przyjaciel jako „drugi ja” jest ujmowany (poznawany) jako dobro bezwzględne i ze względu na tę naturę przyjaciela pojawia się bezinteresowne pragnienie świadczenia mu określonego dobra. W tej właśnie perspektywie, zgodnie z późniejszą wykładnią św. Tomasza, tak pojęta miłość przyjacielską odróżnić należy od miłości pożądawczej²³. Warto podkreślić w tym miejscu za św. Tomaszem, że w realnej relacji, jaką jest przyjaźń, te dwa wymiary miłości mocno się przenikają i pewien wymiar miłości pożądawczej jest wpisany w samą naturę przyjaźni²⁴. Pomijając możliwe sposoby interpretowania życzliwości²⁵, należy zwrócić uwagę na to, że wszystkie wymienione istotne cechy przyjaźni wzajemnie się dopełniają – ich wspólnym momentem w przyjaźni doskonałej jest etyczna doskonałość i sprzęgnięta z nią sprawczość osób tworzących tę relację²⁶.

Arystoteles wskazuje także na inne własności związków przyjacielskich, które są ściśle związane z wymienionymi wyżej cechami konstytutywnymi

²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

²³ Analizę ukazującą sposób rozumienia miłości i przyjaźni, pojęć trudno odróżnialnych na gruncie samego Arystotelesa, można znaleźć w artykule Arkadiusza Gudańca *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu* („Ethos” 11(1998) nr 3(43), s. 161-170).

²⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, „Miłość”, tłum. A. Głazewski, Veritas, Londyn 1967, s. 35n., 65n.; por. tenże, *Summa theologiae* II-II, q. 5, 7. Do podobnej konkluzji w swoich analizach dotyczących tak zwanych nieegoistycznych elementów obecnych w eudajmonistycznej etyce Arystotelesa dochodzi Dryla, która posługując się innym językiem, skłania się ku tezie, że Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni wbudowany jest tak zwany niekonfliktowy preferencyjny egoizm motywów. Por. Dryla, dz. cyt., s. 124, 162.

²⁵ Na temat sposobów interpretowania pojęcia życzliwości u Arystotelesa por. O. Dryla, *Życzliwość (eunoia) w Arystotelesowskiej teorii przyjaźni*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 32(2004) z. 4, s. 61-77.

²⁶ Przyjaźń jest najważniejszą cnotą społeczną będącą gwarantem sprawiedliwości społecznej i warunkiem koniecznym sprawiedliwego państwa. Arystoteles daje temu wyraz w dwóch wymownych stwierdzeniach: „Wszystkie tedy rodzaje wspólnoty okazują się częściami wspólnoty państwowej; a poszczególnym rodzajom wspólnoty odpowiadać będą poszczególne rodzaje przyjaźni” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 9, 1160 a, s. 250). W innym zaś miejscu dodaje: „Na wspólnotcie bowiem polega przyjaźń” (tamże, ks. VIII, rozdz. 9, 1159 b, s. 249). Nie dziwi w tym kontekście jedno z częściej cytowanych zdań Stagiryty: „Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; [...] najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjaźne” (tamże, ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s. 237). Doskonała przyjaźń winna więc nie tylko przyczyniać się do doskonalenia się przyjaciół, ale także stanowić fundament funkcjonowania każdej wspólnoty, także państwa.

przyjaźni. Tymi doprecyzowującymi rozumienie przyjaźni cechami są: podobieństwo, zażyłość, zgoda, równość, zaufanie i dobroczynność²⁷. Szczególnie wiele uwagi poświęcił Stagiryta równości, którą w pewnym sensie traktować można jako cechę współdefiniującą przyjaźń²⁸. Równości nie należy jednak rozumieć jako cechy w bezwzględnym tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że Arystotelesowskie rozumienie równości wiąże się przede wszystkim z faktem obustronnego wyboru dobra, które jest podstawą przyjaźni. Dla doskonałej przyjaźni dobrem tym jest moralna doskonałość. Zgodnie z wcześniejszymi uwagami dotyczącymi rozumienia moralnej doskonałości nie można mówić o równości w przyjaźni między ludźmi istotnie różniącymi się pod względem dzielności etycznej – zwłaszcza zaś gdy ktoś wiąże się z człowiekiem etycznie dzielnym motywowany korzyścią czy przyjemnością – można jednak mówić o przyjaźni między ludźmi reprezentującymi różny poziom dzielności etycznej²⁹, ale wówczas przyjaciele „powinni swoje świadczenia kształtować proporcjonalnie do wyższości drugiej strony”³⁰. Trudność w wykładni omawianej cechy przyjaźni wynika stąd, że dzielność etyczna może być stopniowalna i że osób tworzących związki przyjacielskie może ona polegać na różnych rzeczach³¹. Mając więc na uwadze omawianą własność przyjaźni, można zapewne dodać, że owa równość w przyjaźni oznacza także i to, że przyjaciele, dobrze sobie życząc, starają się „równą miarą” oddawać przyjacielowi doznawane dobrodziejstwa, proporcjonalnie do swoich możliwości. „Przyjaźń bowiem – jak trafnie zauważa Stagiryta – żąda tego, co leży w mocy czyjejś”³². Dodaje on także inną ważną uwagę: „Rzeczą moralnie piękną jest wyświadczać dobrodziejstwa, nie myśląc o odpłacie, ale pożyteczną jest rzeczą – doznawać dobrodziejstw”³³. Wiadomo, że nawet człowiek zaawansowany w moralnym rozwoju może oczekiwać – najczęściej nie w pełni świadomie – od swego przyjaciela pewnych aktów odwzajemnienia swojej dobroci. Uwaga ta wydaje się szczególnie trafna w stosunku do ludzi, którzy nad swoim moralnym byciem

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu wymienia pięć właściwości (znamion) przyjaźni w Arystotelesowskim jej rozumieniu: życzenie przyjacielowi dobra, życzenie mu pełni życia, współżycie, wspólnotę upodobań, współcierpienie i współradowanie się. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologiczna*, t. 16, s. 103; por. t e n ż e, *Summa theologiae* II-II, q. 27, a. 2.

²⁸ Wskazują na to następujące wypowiedzi: „Przyjaźń uchodzi za równość” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 6, 1157 b, s. 244); „Wspomniane wyżej formy przyjaźni polegają więc na równości” (tamże, 1158 b, s. 245).

²⁹ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 13, 1162 a, s. 255n.

³⁰ Tamże, ks. VIII, rozdz. 13, 1162 b, s. 255.

³¹ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 7, 1158 b, s. 246.

³² Tamże, ks. VIII, rozdz. 14, 1163 b, s. 258.

³³ Tamże, ks. VIII, rozdz. 13, 1163 a, s. 256.

usilnie pracują i z trudem w nim wzrastają³⁴. Doświadczane wówczas wyrazy wdzięczności mogą wzmacniać wysiłek dążenia do doskonalenia się.

Podsumowując ten wątek rozważań, wypada zauważyć, że w przyjaźni nierówność może mieć miejsce ze względu na faktyczne różnice między przyjaciółmi, w tym także różnice w aktualnie posiadanej przez każdego z nich dzielności etycznej. Nasuwa się więc wniosek, że przyjaciele mniej zaawansowani w moralnym rozwoju zobowiązani są – właśnie w imię równości – do wysiłku zmierzającego do dorównania przyjacielowi w cnotliwości, a towarzyszyć temu powinien należny podziw i szacunek, powiązany z wyświadczeniem stosownych dobrodziejstw. Warte podkreślenia jest także to, że ludzie pod rozmaitymi względami nierówni mogą jednak stać się przyjaciółmi, „jako że mogą zrównać się ze sobą”³⁵. Jeżeli zatem spełnione zostaną pozostałe warunki przyjaźni, może się ona urzeczywistnić między osobami różniącymi się poziomem. Arystoteles opisuje cały szereg relacji przyjacielskich opartych na nierówności: między ojcem a synem, między mężem a żoną³⁶ – a nawet między człowiekiem wolnym a niewolnikiem. W tym ostatnim przypadku Stagiryta wyjaśnia, że nie można przyjaźnić się z niewolnikiem jako niewolnikiem, można natomiast darzyć go przyjaźnią jako człowieka³⁷. Wypowiedź tę można interpretować jako konsekwencję uznania samej natury (człowieczeństwa) przyjaciela – zarówno w jego bytowym, jak też i aksjologicznym wymiarze³⁸ – za podstawę równości osób tworzących związek przyjacielski i w tym sensie zasadniczą rację nawiązania przyjacielskiej relacji. Takie ujęcie równości otwiera możliwość interpretacji fenomenu przyjaźni w duchu aksjologicznym (także personalistycznym), zgodnie z którym podstawą przyjaźni uczynić należałby w pierwszej kolejności wartość przyjaciół – interpretacja ta miałaby jednak charakter pozasystemowy.

Fakt, że tak wiele uwagi Arystoteles poświęcił kwestii równości, może wskazywać na to, że w jej kontekście próbował on dookreślić swoje rozumie-

³⁴ Wykorzystując znane rozróżnienie dwóch typów miłości dokonane przez Abrahama Masłowa (miłości wypływającej z potrzeby bycia kochanym – ang. deficiency love – i czystej miłości wobec drugiego jako bytu – ang. being-love), można byłoby owo wzrastanie w przyjaźni interpretować następująco: pierwotnie przyjaciel zaspokaja naszą potrzebę bycia kochanym, przynależenia do kogoś, a następnie jest darzony miłością przez to, że jest, a nie ze względu na to, że zaspokaja nasze potrzeby. W podobnym duchu można także odczytać stwierdzenie Dryla, która z fenomenem przyjaźni u Arystotelesa wiąże występowanie tak zwanego „egoistycznego katalizatora motywów”. Dryla, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, s. 124.

³⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 8, 1159 b, s. 248.

³⁶ Dla wielu filozofów, z Arystotelesem na czele, małżeństwo powinno być właśnie formą przyjaźni. Na tym zasadniczo modelu swoją koncepcję małżeństwa opiera Karol Wojtyła–Jan Paweł II.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 11, 1161 b, s. 252n.

³⁸ Taką interpretacją posługuje się Marek Czachorowski (zob. M. Czachorowski, *Arystotelesowska koncepcja jedności i nierozdzielności małżeńskiej przyjaźni*, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A. Wierzbicki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 386-388.

nie przyjaźni i że wyjaśnienie istoty przyjaźni nastęrczało mu pewnych trudności. Przyjaźń ujmuje wszak jako wzajemną życzliwość powiązaną z wzajemnym życzeniem sobie dobra, przy świadomości, że tak właśnie jest³⁹. Pamiętając o tym, że według Stagiryty bezinteresowną życzliwość można interpretować jako swoistą odpowiedź na doświadczaną naturę przyjaciela⁴⁰, można uznać, że – według niego – wystarczającym powodem przyjaźni jest drugi człowiek, któremu należy w sposób bezinteresowny dobrze życzyć. O rodzącej się przyjaźni nie decyduje zatem ani korzyść, ani przyjemność; przyjaźń jawi się więc jako wartość nieinstrumentalna i ten fakt zdaje się przesądzać o jednym z istotniejszych sposobów rozumienia równości jako warunku przyjaźni. Rodzi się jednak pytanie, co jest powodem pojawienia się bezinteresownej życzliwości, którą Stagiryta uznaje za początek przyjaźni. Nasuwają się trzy odpowiedzi, które można traktować jako dopełniające się. Wedle pierwszej z nich, typowo Arystotelesowskiej, początkiem życzliwości byłaby doświadczona dzielność etyczna przyjaciela. Wedle drugiej – jego wsobna wartość, swoiste ontologiczno-aksjologiczne piękno. Taka możliwość wyjaśnienia „początku” przyjaźni jest możliwa, ale nie mieści się w ramach systemowego wyjaśniania przyjaźni w koncepcji Arystotelesa – dla niego bowiem moralne piękno człowieka wiąże się z jego doskonałością moralną, nie zaś z jego wartością ontyczną (godnością osobową). Trzeci rodzaj wyjaśnienia ma charakter psychologiczny. Początkiem życzliwości, a w dalszej perspektywie przyjaźni, jest sympatia rozumiana jako współ-doznawanie, natury przede wszystkim emocjonalnej, sprawiające, że konkretny człowiek znajdujący się w polu doświadczenia jawi się jako atrakcyjny, ważny i chciany⁴¹. To spontanicznie pojawiające się „lubienie” kogoś wiąże się przede wszystkim z pozamoralnymi kwalifikacjami osoby obdarzanej sympatią⁴². Zazwyczaj sympatia rodzi się z dostrzeżenia takich cech, jak atrakcyjność fizyczna, kompetencja czy inteligencja, a przede wszystkim z faktu odbierania sygnałów świadczących o sympatii, jaką zdaje się żywić osoba będąca przedmiotem uwagi⁴³. Wydaje się, że ten psychologiczny wymiar przyjaźni można z powodzeniem powiązać z istotną cechą przyjaźni, którą Stagiryta nazywa współlżyciem.

Nie problematyzując kwestii związanych z interpretacją wymienionych cech przyjaźni, warto zauważyć, że wszystkie trzy zasugerowane możliwości

³⁹ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 2, 1156 a, s. 239.

⁴⁰ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240.

⁴¹ Tak sympatię pojmuje Karol Wojtyła. Uznaje on ją za istotne dopełnienie przyjaźni. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 82-87.

⁴² Wojtyła podkreśla, że wymiar sympatii jest wymiarem poza-sprawczym. Nie może więc pojawić się wymiar stricte moralny. Por. tamże, s. 82n.

⁴³ Por. E. A r o n s o n, *Człowiek – istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2009, s. 357-376. Aronson swoje rozumienie sympatii opiera na rachunku nagród i kosztów (zysków i strat).

wyjaśnienia „początku” życzliwości, a w dalszej kolejności i przyjaźni, mogą zostać wkomponowane w model stworzony przez Stagirytę. Przedstawiając możliwość „trójskładnikowej” genezy przyjaźni, mam na uwadze pozasytemową interpretację tego fenomenu, która wpisuje się – co do formy – w model Arystotelesowski, a równocześnie poza ten model wykracza (w aspekcie rozumienia normatywności), ponieważ dopuszcza możliwość dostrzeżenia w przyjacielu jego wsobnej wartości (godności osobowej). Gdyby – jak sugeruje Arystoteles – za współdefiniującą i najistotniejszą (warunek konieczny, a być może i wystarczający) cechę przyjaźni uznać doskonałość moralną, to wówczas należałoby się zgodzić z tym, że każdy człowiek odznaczający się moralną szlachetnością powinien, niemalże automatycznie, stawać się przyjacielem innego dzielnego etycznie człowieka. Na ten fakt zwraca uwagę Natasza Szutta, która zauważa: „Przyjaźń ze względu na osobę przyjaciela nie może oznaczać jedynie przyjaźni ze względu na jego moralny charakter – dzielność etyczną – jak twierdził Arystoteles, tylko na wszystkie jego cechy, które określają jego tożsamość [...]. Odrzucenie Arystotelesowskiego ujęcia tego, ze względu na co przyjaźnimy się z innymi ludźmi, pozwala lepiej oddać wyjątkowość i niezastępowalność tej relacji”⁴⁴. Zgadając się z powyższą opinią, warto zauważyć, że krytykowane przez Szuttę rozstrzygnięcie Stagiryty jest nie do utrzymania w kontekście ukazanej przez niego natury przyjaźni – przyjaźń wymaga wszak współżycia, a nie można poświęcić wiele czasu wielu ludziom. Nie da się więc zadowalająco wyjaśnić genezy i istoty przyjaźni, odwołując się jedynie do wartości przyjaciół tworzących tę relację. Równocześnie warto podkreślić, że zasługą Arystotelesa jest dostrzeżenie, iż przyjaźń nie może być zrozumiała bez uwzględnienia jej moralnego charakteru, który dla Stagiryty wiązał się z moralną doskonałością przyjaciół. W świetle dotychczas przedstawionych uwag dotyczących przyjaźni doskonałej należy więc podjąć próbę odsłonięcia bardziej fundamentalnych podstaw normatywnego charakteru przyjaźni niż te, na które wprost wskazywał Arystoteles. Co ważne, pewne przesłanki dla tego przedsięwzięcia znaleźć można w kontekście uwag Stagiryty dotyczących zgodności jako istotnej cechy przyjaźni.

Mówiąc o tej właściwości dookreślającej rozumienie przyjaźni, Stagiryta zauważył, że zgoda podobna jest do przyjaźni, samą przyjaźnią jednak nie jest – wszak można zgadzać się z kimś w rozmaitych kwestiach, wcale nie pozostając z tym kimś w przyjacielskiej relacji⁴⁵. Rozumienie tej kwestii nie nastrocza istotnych problemów w przypadku przyjaźni opartej na cnocie – w takiej bowiem relacji zawsze panuje zgoda co do tego, co należy czynić; szczególnie zaś w tych kwestiach, które mają doniosłe znaczenie i dotyczą

⁴⁴ Szutta, dz. cyt., s. 128.

⁴⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 6, 1167 a, s. 267.

samych zainteresowanych. Można więc uznać, że w kwestiach nieistotnych przyjaciele mogą żywić odmienne poglądy i w żadnej mierze nie osłabia to ich przyjaźni⁴⁶. We fragmencie *Etyki nikomachejskiej* dotyczącym zgodności znajduje się jednak zdanie, którego interpretacja pozwala postawić bardziej zasadnicze pytania pod adresem zarówno Arystotelesa koncepcji przyjaźni, jak i jego rozumienia moralności. Co warto podkreślić, intuicje zawarte w tym zdaniu mogą stanowić punkt wyjścia pewnych modyfikacji zarówno samego modelu przyjaźni, jak też – w szerszej perspektywie – Arystotelesowskiego ujęcia istoty moralności. Zdanie to brzmi zaś następująco: „Taka zgoda panuje między ludźmi prawymi; ci bowiem zgodni są s a m i z s o b ą [podkr. J.F.] i nawzajem między sobą, będąc, by się tak wyrazić, jednego usposobienia”⁴⁷. Uznanie ludzi prawych za takich, którzy są „zgodni sami z sobą” odsłania jeden z istotniejszych wymiarów moralności, wymiar – jak widać z powyższego kontekstu – dotyczący przyjaźni. Nasuwająca się pozasystemowa interpretacja tej wypowiedzi może wyglądać następująco: Człowiek prawy (dobry w moralnym sensie) to przede wszystkim ktoś, kto postępuje zgodnie z żywionymi przez siebie przekonaniem – w tym wyraża się jego rozumność, swoista prawdziwość. Człowiek prawy jest zgodny sam z sobą, czyli – mówiąc językiem Stycznia – jest wierny sobie, wierny odkrywaniemu i wypowiadanemu przez siebie prawdom⁴⁸. Ten jakże istotny rys normatywności nie został co prawda przez Arystotelesa wyeksponowany, wydaje się jednak, że zaproponowana powyżej interpretacja wypowiedzi Stagiryty mieści się w ramach zaproponowanego przez niego modelu przyjaźni. Warunkiem przyjaźni prawdziwej jest przecież moralna doskonałość tych, którzy ją tworzą. Z jednej strony, tak właśnie można wyjaśnić fakt żywienia bezinteresownej życzliwości, która – jak zauważa Stagiryta – rodzi się na ogół z dzielności etycznej i pewnej prawości⁴⁹. Z tej perspektywy bezinteresowne życzenie dobra możliwe jest więc dlatego, że ktoś jest w ogóle do tego typu aktów zdolny, to znaczy potrafi dostrzec w drugim człowieku wartość, co w powiązaniu z określoną wrażliwością i odpowiednim poziomem jego rozwoju moralnego umożliwia samą życzliwość, a w dalszej kolejności – przyjaźń. Z drugiej strony, skoro przyjaźń doskonała to przyjaźń między osobami cnotliwymi, to swoistym warunkiem wstępnym zawiązania się przyjaźni doskonałej należy uczynić poznanie samego siebie,

⁴⁶ W podobny sposób do kwestii niezgodności zdań występującej w przyjaźni podchodzi św. Tomasz z Akwinu (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 128n.; por. t e n ż e, *Summa theologiae* II-II, q. 29, a. 3).

⁴⁷ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 6, 1167 b, s. 267.

⁴⁸ Por. T. S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998), nr 2, s. 26.

⁴⁹ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

które umożliwi odkrycie swojej własnej wartości, czego konsekwencją jest swoista miłość własna. Wydaje się bowiem, że dopiero z tej perspektywy można usprawiedliwić zarówno samo inicjowanie relacji przyjacielskiej, jak i jej praktykowanie. Kwestii tej dotyczy zresztą Arystoteles, zastanawiając się nad tym, czy możliwa jest przyjaźń wobec siebie samego⁵⁰. W kontekście tego pytania pojawia się znana powszechnie intuicja, zgodnie z którą przyjaciel jest „drugim «ja»”⁵¹. Rozwinięciem tych wątków znajduje się w ósmym rozdziale dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*, w którym Stagiryta podejmuje pytanie: Czy nie należałoby kochać najbardziej siebie samego? Pytanie to jest zasadne w kontekście wcześniejszych jego ustaleń, wedle których należy najbardziej kochać najlepszego przyjaciela; tym zaś według niego najpełniej może być każdy prawy człowiek sam dla siebie⁵². Tak pojęte samolubstwo (miłość własna) znajduje u Arystotelesa pełne zrozumienie i akceptację. Równocześnie Stagiryta przeciwstawia tak rozumianą miłość własną, która jest charakterystyczna dla ludzi prawych zabiegających o dzielność etyczną jako najwyższe dobro, samolubstwu tych, którzy koncentrują się na sobie, ale czynią tak powodowani głównie namiętnościami i pogonią za korzyścią⁵³. Można więc dostrzec ścisły związek między Arystotelesowskim pojmowaniem samolubstwa a koncepcją przyjaciela jako „drugiego «ja»”. Warto podkreślić, że sposób rozumienia przyjaciela jako „alter ego” nie powinien polegać na traktowaniu go jako kogoś, kto utożsamia się z przyjacielem niemalże we wszystkim⁵⁴. Istota podobieństwa w przyjaźni doskonałej, jak to sugeruje sam Stagiryta, winna leżeć nie tylko w tym, jak pozostający w tej relacji rozumieją przyjaźń, lecz przede wszystkim w tym, jak rozumieją oni sens bycia człowiekiem. Wiąże się z tym zgodność w poglądach co do fundamentalnych zasad dobrego życia.

Czy można – zgodnie z ustaleniami samego Arystotelesa – być dla siebie samego przyjacielem, jeżeli wcześniej na nastąpił proces gruntownego poznania samego siebie? Wydaje się, że zaprezentowane tu Arystotelesowskie ujęcie przyjaźni pozwala na dopełnienie go twierdzeniem, że drogą do zaprzyjaźnienia się z drugim człowiekiem jest droga samo-poznania i odkrywania w sobie samym własnej specyficzności i wartości⁵⁵. Ten ważny wątek związany z rozu-

⁵⁰ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 4, 1166 a, s. 263-265.

⁵¹ Tamże, s. 265; por. tamże, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272.

⁵² Por. tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b, s. 269n.

⁵³ Ci drudzy też nie znajdują usprawiedliwienia dla swej postawy nawet u szerokiego ogółu, a cóż dopiero u ludzi prawych. Por. tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1169 a, s. 271.

⁵⁴ Krytycznie do modelu przyjaźni „alter ego” odnoszą się liczni autorzy, o których wspomina Natasza Szutta. Wpisując się w tę krytykę, przedstawia ona swoje krytyczne uwagi pod adresem tej koncepcji. Por. S z u t t a, dz. cyt., s. 129n.

⁵⁵ Na taką drogę samo-odkrywania siebie jako kogoś obdarzonego nieinstrumentalnie pojętą wartością – godnością osobową – wskazywał Tadeusz Styczeń. Zob. S t y c z e ń, dz. cyt.

mieniem przyjaźni i moralności zostanie wyraźniej wyeksplikowany w dalszej części tekstu przedstawiającej zarys personalistycznego ujęcia przyjaźni.

MORALNY WYMIAR PRZYJAŹNI
A ROZUMIENIE NORMATYWNOŚCI I JEJ TEORII

Wyraźnie już zarysowany moralny wymiar przyjaźni łatwo dopełnić, przywołując inne jeszcze wypowiedzi Stagiryty pozwalające wpisać jego koncepcję przyjaźni w szerszy kontekst rozumienia przezeń człowieka i moralności. Stricte moralny charakter przyjaźni ujawnia już pierwsze zdanie ósmej księgi *Etyki nikomachejskiej*, w którym autor wprost stwierdza, że przyjaźń jest „pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym, a ponadto [...] czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra”⁵⁶. Zdanie to, rozpatrywane w ramach modelu perfekcjonistycznej etyki Stagiryty, pozwala uchwycić dwie ściśle z sobą powiązane kwestie. Po pierwsze: poprzez uznanie, że przyjaźń jest cnotą bądź czymś z cnotą związanym, zostaje ona wpisana w szerszą, antropologiczno-etyczną wizję człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, spełniającej się przez praktykowanie cnót – przyjaźń więc może być rozumiana i praktykowana jedynie w ściśle moralnym wymiarze istnienia człowieka, inaczej bowiem nie jest przyjaźnią. Przyjaźni nie sposób zrozumieć poza kontekstem sprawności, czyli usprawniania woli do efektywniejszego (z względnie dużą łatwością i skutecznością) wykonywania określonych aktów. Wynika stąd jednoznacznie, że przyjaźń – w przeciwieństwie do miłości w rozumieniu Arystotelesowskim – jest aktem rozumnego wyboru i ćwiczenia, nie zaś aktem o charakterze emocjonalnym⁵⁷. Należy także dodać, że przyjaźń wymaga zabiegów o charakterze wychowawczym; bez odpowiedniego przygotowania się osiągnięcie prawdziwej przyjaźni jest raczej niemożliwe. Druga kwestia, na którą należy zwrócić uwagę, to podkreślenie, że przyjaźń jest koniecznym warunkiem dobrego życia. Dobre życie polega na tym, aby żyć (działać) rozumnie – rozumność i aktywność stanowią o istocie eudajmonii. W kontekście tezy o społecznej naturze człowieka oczywiste wydaje się twierdzenie, że przyjaźń jest dla życia czymś koniecznym – jedynie bowiem poprzez relacje z innymi ludźmi człowiek może osiągnąć eudajmonię, najdoskonalszą formą międzysobowych relacji są zaś relacje przyjacielskie. Ta konstatacja pozwala

⁵⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s. 236.

⁵⁷ „Miłość jest, jak się zdaje, namiętnością, przyjaźń zaś trwałą dyspozycją; bo przedmiotem umiłowania mogą też być przedmioty martwe, w z a j e m n a jednak miłość jest wynikiem wyboru, a wybór wynikiem trwałej dyspozycji”. Tamże, ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 243.

stosunkowo łatwo powiązać Arystotelesa teorię przyjaźni z jego koncepcją szczęścia (w inkluzywistycznej interpretacji tej koncepcji).

Zastanawiając się nad związkami między Arystotelesowskim modelem eudajmonistycznie rozumianej etyki i jego modelem przyjaźni, musimy podjąć kluczowe pytanie: co stanowi o moralnym charakterze przyjaźni? Odpowiedź jest na pozór prosta. Przesądza o tym fakt, że przyjaźń tworzą osoby dzielne etycznie i że równocześnie tworzą ją ze względu na ową dzielność. W teleologicznym modelu Arystotelesowskiej etyki przyjaźń uznana jest za najważniejsze z dóbr zewnętrznych⁵⁸ i jako taka może być traktowana jako konieczny warunek szczęścia – sama przyjaźń jawi się więc jako wartość nieautoteliczna, a przyjaciel może być traktowany jako środek do nadrzędnego dobra, jakim jest eudajmonia⁵⁹. Ta narzucająca się systemowa interpretacja przyjaźni intryguje i rodzi niepokój: Czyżby tak wnikliwy i – jak się wydaje – zasadniczo trafny opis fenomenu przyjaźni zawierał jakiś błąd? A jeśli tak, to na czym błąd ów miałby on polegać? Jedną z nasuwających się odpowiedzi jest ta, że opis i analiza przyjaźni jako relacji bezdyskusyjnie moralnie wartościowej po prostu nie mieści się w ramach eudajmonistycznej koncepcji etyki, na gruncie której nie udaje się uchwycić specyfiki dobra moralnego, co z kolei w istotny sposób wpływa na ostateczną postać modelu doskonałej przyjaźni.

Jeśli przyjmujemy tezę, że eudajmonistyczne ujęcie normatywności nie jest ujęciem trafnym, a ponadto bierzemy pod uwagę zasygnalizowane trudności z Arystotelesowskim wyjaśnieniem genezy przyjaźni i z jednoznaczną interpretacją równości jako warunku przyjaźni, to zasadne wydaje się wyjście poza Arystotelesowski model interpretacyjny fenomenu przyjaźni, czego efektem będzie zarysowanie jej personalistycznej interpretacji.

Istotnym rysem personalistycznego dointerpretowania Arystotelesowskiego modelu przyjaźni jest ukazanie jej jako wartości nieinstrumentalnej. Wydaje się, że nawet w świetle pewnych sformułowań Stagiryty – nie przywiązując zasadniczej wagi do samego teleologicznego modelu jego etyki – można by taką interpretację przedstawić w ramach jego modelu przyjaźni. Po pierwsze, sam Arystoteles, odróżniając i odrzucając w swej charakterystyce przyjaźni jej modele oparte są na przyjemności i korzyści, zdaje się zakładać istnienie w człowieku takich cech czy też wymiarów, które mają charakter obiektywny i nieinstrumentalny. Po drugie, sam Stagiryta zauważa, że tym, co konstytuuje przyjaźń doskonałą, jest dążenie do dobra przyjaciela ze względu na n i e g o

⁵⁸ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272.

⁵⁹ Ku takiej interpretacji Arystotelesowskiej nauki o przyjaźni w kontekście jego etyki skłaniał się Tadeusz Styczeń (por. T. S t y c z e Ń SDS, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980, s. 17-22).

s a m e g o⁶⁰. Ten sam wątek, w nieco innym kontekście, pojawia się w jednym z wcześniejszych fragmentów *Etyki nikomachejskiej*, w którym mowa jest o tym, że: „ci, którzy dobrze życzą swoim przyjaciołom z e w z g l ę d u n a n i c h s a m y c h [podkr.– J.F.], są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym”⁶¹. Podkreślone wyrażenie „ze względu na niego samego”, niejako narzuca taką właśnie, nieinstrumentalistyczną wykładnię. Skoro bowiem podstawą przyjaźni nie jest ani korzyść, ani przyjemność, to podstawą tą musi być dobro innego rodzaju – w przypadku realistycznej etyki Stagiryty dobrem tym jest sam przyjaciel⁶². Formuła ta wymaga jednak doprecyzowania, bez którego nie uda się dostrzec różnicy między stricte personalistyczną interpretacją przyjaźni a jej wykładnią systemową (Arystotelesowską). Z perspektywy personalistycznej interpretacji moralności zasadnicze pytanie dotyczące istoty normatywności – która stanowi przecież istotny rys prawdziwej przyjaźni – brzmi: Przez co dobro jest dobrem moralnym? Lub inaczej: Co jest racją moralnych powinności i kryterium moralnych wartościowań? Udzielając na to pytanie odpowiedzi w duchu tradycyjnej wykładni personalizmu etycznego, należy stwierdzić, że racją tą jest godność osobowa adresata działania. Godność osobowa to wartość, która ma charakter ontyczny; jest stała, nienabywalna, niezbywalna, nieutralna. Czy o takie rozumienie wartości przyjaciela chodzi Arystotelesowi? Czy jego koncepcja przyjaźni pozwala dotrzeć do tak rozumianej racji moralnych powinności? Odpowiedzi na obydwa pytania są negatywne. Takich stwierdzeń znaleźć u Arystotelesa nie sposób. Jak starałem się pokazać, nie oznacza to jednak, że tego typu perspektywa nie mogłaby zostać wkomponowana w zaprezentowany model przyjaźni. Wracając jednak do analizy modelu Stagiryty, trzeba zauważyć, że podstawą przyjaźni doskonałej nie jest – używając języka personalistów – godność osobowa, lecz osobowościowa, czyli obiektywna wartość osoby, która konstytuuje się poprzez sprawstwo. Człowiek nabywa bądź traci tak rozumianą godność ze względu na swoje właściwe lub niewłaściwe moralnie czyny. W świetle tego rozróżnienia wypadałoby więc doprecyzować, że przyjaźń doskonała według Arystotelesa zawiązuje się ze

⁶⁰ „Człowiek prawy [czyni wszystko] ze względu na to, co moralnie piękne (i to tym bardziej, im jest lepszy), i ze względu na przyjaciela, i poświęca własne swoje sprawy”. [...] Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego”. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, IX. 8, 1168 a-1168 b, s. 269. Taką interpretacją przyjaźni znaleźć też można u Marka Czachorowskiego (por. C z a c h o r o w s k i, dz. cyt., s. 382-390).

⁶¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240.

⁶² Dla Platona racją przyjaźni jest dobro samo w sobie – idea dobra.

względu na godność osobowościową osób ją tworzących! Dlatego też dopuszcza on sytuację, w której można, a nawet należy porzucić przyjaciela⁶³. Rozstrzygnięcie to mieści się w logice zaprezentowanej koncepcji przyjaźni. Wszak ktoś, kto stał się niegodziwy, przestaje być podobny do swego prawego przyjaciela, zanika między nimi zgoda co do tego, co należy, a czego nie należy czynić, to zaś powoduje zanik współżycia, istotną nierówność i brak wzajemności – trudno już zatem mówić o przyjaźni. Oparcie przyjaźni na godności osobowościowej wydaje się trafne o tyle, o ile wiąże się z istotnym dla przyjaźni wymiarem zgodności co do żywionych przez przyjaciół fundamentalnych zasad wyznaczających model dobrego życia. Niemniej jednak przyjaźń w takim ujęciu nie daje szansy na odkrycie istoty dobra moralnego w tradycyjnym na gruncie personalizmu rozumieniu. Z tej perspektywy byłyby przyjaciel przestaje być ważny, gdyż o jego wartościowości stanowi moralna prawość, nie zaś on sam jako niepowtarzalna osoba ludzka, której tożsamość konstytuowana jest nie tylko przez stricte moralny wymiar istnienia. Przyjaciel, który zawiódł i moralnie nie dorasta do osoby tego, z którą wcześniej tworzył relację przyjaźni, nie może już być traktowany jako „drugi «ja»”⁶⁴.

Przedstawiona powyżej charakterystyka Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni pozwala na sformułowanie kilku wniosków: (1) Uznanie dzielności etycznej (cnoty, doskonałości moralnej, godności osobowościowej) za jedną z racji przyjaźni w jej moralnym sensie wydaje się trafne. (2) Fenomen przyjaźni jako rzeczywistości normatywnej naprowadza na odkrycie godności osobowościowej jako obiektywnej wartości człowieka, która jest gwarantem trwałości związków międzyludzkich i wyznacza równocześnie wzorzec dobrego życia. Tak pojęte dobro jako racja przyjaźni nie stanowi źródłowej racji wszelkich moralnych zobowiązań – racją tą jest godność osobowa. Wynika z tego, że etyka zredukowana do etyki przyjaźni w konsekwencji stałaby się etyką elitarystyczną – wszystkich tych, którzy nie osiągnęliby określonego poziomu moralnej doskonałości, można by traktować w inny sposób niż moralną elitę ludzkości (nawet instrumentalnie). (3) Analiza fenomenu przyjaźni ujawnia, że najistotniejszym dla niej momentem jest moment życzliwości pojętej jako akt woli zwrócony ku osobie przyjaciela, dla którego bezinteresownie

⁶³ „Ten jednak, kto zrywa z przyjacielem, nie czyni, jak się zdaje, nic niewłaściwego; nie takiego bowiem człowieka był przyjacielem; kiedy zaś tamten zmienił się, a przyjaciel nie może przywrócić mu poprzedniego stanu – porzuca go”. *A r y s t o t e l e s, Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 263.

⁶⁴ Warto zauważyć, że Arystoteles dostrzega trudność z tym związaną i nieśmiało sugeruje, że przynajmniej przez wzgląd na wcześniej żywioną przyjaźń należałoby – być może – traktować byłego przyjaciela w szczególny sposób (por. tamże, ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 263). Ufundowanie przyjaźni na dobru bardziej fundamentalnym niż godność osobowościowa – na godności osobowej – pozwala traktować byłego przyjaciela, a nawet nieprzyjaciela, w kategorii moralnego absolutu i racji moralnych zobowiązań.

pragnie się dobra. W tym ujawnia się istotny rys moralnego wymiaru przyjaźni i moralności w ogóle. Sam przyjaciel jest dobrem, a życzenie mu dobra musi się wiązać z koniecznością rozstrzygnięcia, które z dóbr są dobrami prawdziwymi, które go obiektywnie doskonala. Rzeczywistość przyjaźni domaga się więc rozwinięcia rozbudowanego namysłu nad szeroko rozumianą etyką normatywną. (4) Przedstawiona koncepcja przyjaźni zawiera także zauważony już i wstępnie podjęty wątek związany z Arystotelesowską charakterystyką samolubstwa, w którą wpisuje się teza Stagiryty, że każdy sam dla siebie jest najlepszym przyjacielem i że w związku z tym siebie samego należy najbardziej kochać⁶⁵. Rozwinięcie tego wątku pozwoli na wprowadzenie nowej perspektywy w rozważaniach nad przyjaźnią – perspektywę tę wyznacza odniesienie jej do prawdy.

KU PERSONALISTYCZNEJ INTERPRETACJI FENOMENU PRZYJAŹNI

Moralność to rzeczywistość złożona, każdy racjonalny podmiot jest jednak zdolny do obiektywizowania subiektywnie danych treści, jakie niesie z sobą – praktycznie codzienne – doświadczenie moralności. W krótkim tekście nie sposób przedstawić zadowalającego opisu moralności, skoncentruję się więc na zarysowaniu jej najważniejszego, to znaczy normatywnego wymiaru, który zarazem współtworzy istotę fenomenu przyjaźni. Wykorzystując Stycznia ujęcie normatywności, eksponujące miejsce i rolę prawdy w nabudowywaniu się normatywnego wymiaru moralności, zaprezentuję personalistyczne ujęcie przyjaźni.

ISTOTA NORMATYWNOŚCI MORALNEJ W UJĘCIU TADEUSZA STYCZNIA

Prawda, najprościej rozumiana jako wartość logiczna sądu, posiada obok wymiaru informatywnego także wymiar normatywny. Styczeń, analizując fenomen moralności, ów normatywny wymiar sądu uznaje za kluczowy. Twierdzi on, za Karolem Wojtyłą, że prawda posiada normatywną moc – jest pierwszą normą. To, co stanowi o istocie bycia człowiekiem: ludzka rozumność, wolność i moralność, ujawnia się najgłębiej właśnie w świetle prawdy. Człowiek jako istota rozumnie wolna wypowiada określone prawdy o świecie i o sobie. Stwierdzając, że jest tak a nie inaczej, dokonuje określonego wyboru. Ten wybór jest jednak znaczący. Stwierdzając jakąkolwiek prawdę, stwierdzający tę prawdę podmiot wiąże się nią i doświadcza równocześnie jej swoistej

⁶⁵ Zob. tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b, s. 269.

mocy. Ujawnia się ona szczególnie w sytuacji, kiedy pojawia się pokusa zaprzeczenia prawdzie wcześniej stwierdzonej i uznanej – jakakolwiek by ona była, czegokolwiek lub kogokolwiek miałyby dotyczyć. Według Stycznia to swoiście moralne doświadczenie powinności bycia wiernym stwierdzonym prawdom posiada także swój inny wymiar, który nazwać można powiernictwem. Stwierdzając jakąś prawdę, człowiek nie tylko wezwany jest do powiernictwa, do bycia świadkiem tej prawdy, ale także sam odkrywa, że jego rozumność i sprzęgnięta z nią godność domagają się poszanowania siebie samego jako powiernika prawdy, jako świadka, który nie tylko wie to, co rozpoznał swoim aktem poznania, ale wie także, że on właśnie pewną prawdę uzyskał. Sprzeniewierzenie się prawdzie, zaprzeczenie jej, byłoby nie tylko sprzeniewierzeniem się prawdzie – prawda i tak pozostałaby wówczas prawdą – ale także sprzeniewierzeniem się samemu sobie jako temu, kto prawdę stwierdził. Zaprzeczając jakiegokolwiek prawdzie, człowiek dokonuje swoistego zafałszowania samego siebie – zaprzeczając prawdzie przez siebie uznanej, podmiot dokonuje swoistej dekonstrukcji swojej tożsamości: wprowadza we własne „ja” jakieś inne „ja”. W jednym ontycznie podmiocie pojawia się to swoiście niszczące zdwojenie, zafałszowanie, niejako moralna schizofrenia. Podmiot nie pozostaje już taki sam.

Przedstawiona powyżej charakterystyka bazowego doświadczenia etycznego – odkrycia i analizy normatywnej mocy prawdy – pozwala Styczniovi na sformułowanie naczelnej normy etycznej: „Prawdzie należąca jest afirmacja dla niej samej”⁶⁶. Co więcej, analiza tak pojętego bazowego doświadczenia etycznego pozwala także uprawomocnić normę (personalistyczną): „Osobie należąca jest afirmacja ze względu na nią samą”. Godność osobowa jest bowiem ujmowana (stwierdzana) przez doświadczający jej podmiot właśnie w perspektywie doświadczenia „normatywnej mocy prawdy”⁶⁷.

PRZYJAŹŃ A PRAWDA

Przedstawione tu – nowe w stosunku do tradycyjnego – ujęcie normatywności może zostać wpisane w przywołany już wątek Arystotelesowskiej nauki o przyjaźni, który wyraża się w sekwencji czterech stwierdzeń: (1) najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela ze względu na niego samego; (2) te cechy, które stanowią o wartości przyjaciela, występują u każdego najbardziej

⁶⁶ S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 26.

⁶⁷ Na temat rozumienia autokonstytucji podmiotu moralnego w ujęciu Tadeusza Stycznia zob. K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny ks. Tadeusza Stycznia*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 122-125.

w odniesieniu do siebie samego; (3) dlatego siebie należy najbardziej kochać; (4) „z tego stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do drugih osób”⁶⁸. Powyższą sekwencję zdań można z powodzeniem interpretować w duchu przedstawionej interpretacji moralności w ujęciu Stycznia: Moralności w jej najbardziej źródłowej postaci można doświadczyć jedynie w sobie. Odkrywając w ten sposób podmiotowy i moralny zarazem sposób istnienia człowieka, odkrywa się równocześnie własną wartość, która konstytuuje się właśnie poprzez przeżycie związania się z odkrywaną prawdą⁶⁹ – tak odkryta wartość, nazywana osobową godnością, domaga się aktów afirmacji, a więc bezinteresownej życzliwości, miłości. W tym kontekście wszystkie cztery stwierdzenia Stagiryty dotyczące przyjaźni wydają się jak najbardziej trafne⁷⁰. Przyjaciół jako „drugi «ja»” może być rozumiany jako ktoś, kto: (1) posiada analogiczną do odkrytej przez podmiot w sobie samym strukturę umożliwiającą rozpoznanie swojej wartości; (2) jest konsekwentny w swoim odkryciu siebie i wiarygodny wówczas, gdy kieruje się (wartościami i działając) rozpoznanymi przez siebie prawdami. Taki kierunek odkrywania istoty człowieczeństwa nie zamyka się jedynie w ramach relacji przyjacielskich – każdy inny człowiek wszak posiada analogiczny sposób istnienia⁷¹. Nie oznacza to oczywiście, że wskutek doświadczenia godności osobowej w drugim człowieku pojawia się automatycznie powinność nawiązania z nim relacji przyjacielskiej. Przyjaźń jest bowiem relacją, którą obok wymiaru moralnego, manifestującego się w aktach życzliwości, współkonstytuują jeszcze inne elementy: wzajemna decyzja o tworzeniu takiej „imiennej” relacji oraz to, co Arystoteles nazywał współżyciem, a cechę tę można z kolei interpretować jako sprzęgniętą z sympatią, zapewniającą przyjaźni odpowiednią „temperaturę uczuciową”, nadającą jej odpowiedni klimat i wyrazistość⁷².

⁶⁸ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1168 a-1168 b, s. 269n.

⁶⁹ Na temat autokonstytucji osoby jako podmiotu moralnego zob. K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 109-119; por. S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 30.

⁷⁰ W perspektywie Arystotelesowskiego opisu przyjaźni jako relacji międzyosobowej opartej na współżyciu, wzajemności i życzliwości nazywanie siebie samego przyjacielem nie wydaje się zupełnie bezpodstawne. Rodzajem relacji międzyosobowej jest także relacja wewnątrzosobowa. Wzajemność i współżycie mogą być interpretowane jako rozpoznawanie różnorodnych prawd i zgodne z nimi postępowanie; wobec siebie także należy być życzliwym, czyli pragnąć dla siebie dobra, a tym najważniejszym dobrem jest przecież dobro moralne (doskonałość moralna, dzielność etyczna).

⁷¹ Ten kierunek eksploracji obecnego w fenomenie przyjaźni moralnego wymiaru przekracza więc opis samej relacji przyjacielskiej i otwiera możliwość przekroczenia perfekcjonistycznej jedynie interpretacji moralności, a tym samym pozwala na przezwyciężenie eudajmonizmu Arystotelesowskiej etyki.

⁷² W takich słowach Karol Wojtyła charakteryzował sympatię jako istotny składnik przyjaźni. Por. W o j t y ł a, dz. cyt. s. 84.

Przedstawiwszy związki zachodzące pomiędzy prawdą, moralnością i przyjaźnią w kontekście Arystotelesowskiego modelu tej ostatniej, przejdę do jeszcze jednej próby uzasadnienia tezy o istotnej roli prawdy w konstytuowaniu się fenomenu przyjaźni, przywołując pojęcie zaufania, o którym Stagiryta jedynie wspomina, a które wydaje się ważne dla zrozumienia każdej dojrzałej relacji międzysobowej.

Przyjaciół to ktoś, kto jest osobą najbliższą: intelektualnie, emocjonalnie i duchowo. Można oczywiście stanąć na stanowisku, że tak integralnie pojęta, totalna przyjaźń angażująca całego człowieka stanowi zbyt ambitny i mało realistyczny, trudny do osiągnięcia model. Jeśli jednak ograniczylibyśmy fakt przyjaźni tylko do pewnych wymiarów życia⁷³, to i tak – zgodnie z przedstawionym opisem przyjaźni – będzie to relacja oparta na życzliwości, wzajemności, wspólnym działaniu, bliskości, zażyłości, zgodności, sympatii, podobieństwie, równości i dobroczynności. Niemalże wszystkim tym aspektom czy przejawom przyjaźni towarzyszy zaufanie. Trudno wspólnie działać, wejść w pewną intymność, zgadzać się z kimś – bez zaufania. W jaki sposób się ono w człowieku konstytuuje? Zaufanie pojmuję przede wszystkim przez pryzmat stosunku człowieka do prawdy. Ważny jest wymiar emocjonalny, który współtworzy zaufanie, istota tego fenomenu wiąże się jednak z wiarygodnością. Ufamy komuś, ponieważ jest wiarygodny. Jest kimś, komu godzi się dochować wiary i komu można zawierzyć, a tym samym – powierzyć się. Ufając komuś, wierzy się, że ten, komu się ufa, będzie traktował ufającego w sposób odpowiadający jego wsobnej wartości. Cały dynamiczny proces nawiązywania relacji opartej na zaufaniu ma zapewne wiele momentów, które w zaprezentowanym opisie pomijam, eksponując ten kluczowy: odniesienie do prawdy. Tak uchwycona specyfika zaufania wiąże się ściśle z fenomenem przyjaźni, z momentem wzajemnej wiarygodności przyjaciół. Wiarygodność ta weryfikowana jest ich działaniami, które są zgodne lub niezgodne z żywionymi przez przyjaciół przekonaniami; inaczej mówiąc, ufać można komuś, kto uczciwie szuka prawdy i jest jej wierny. Podobny test musi jednak przejść każdy przed sobą samym. Można przecież wejść w dojrzałą relację z drugim człowiekiem – a taką jest przyjaźń – jedynie wówczas, gdy samemu jest się wiarygodnym. Najpierw należy więc zaufać sobie samemu.

⁷³ Tak minimalistycznie pojęty model przyjaźni wiązałby dwoje moralnie szlachetnych ludzi poprzez żywioną wzajemnie wobec siebie życzliwość, ograniczałby jednak ich współzycie do określonych jego wymiarów. I tak na przykład można byłoby mówić o przyjaźni ludzi religijnych, którzy jednak nie byłoby do siebie podobni w wymiarze estetycznym czy intelektualnym – doświadczaliby jednak równości, bliskości, sympatii, podobieństwa, zażyłości i zgodności właśnie w związku ze swoimi przekonaniami i praktykami religijnymi, a ich współzycie byłoby ograniczone przede wszystkim do tego wymiaru.

Zaprezentowane rozumienie zaufania i jego związku z przyjaźnią jest oczywiście teoretycznym modelem, który pomija całą złożoność tego związku; szczególnie problem występowania w ludzkiej psychice mechanizmów samozakłamania, które przydarza się zapewne – w mniejszym lub większym stopniu – każdemu z ludzi. Niemniej jednak tak ujęty związek między zaufaniem, prawdą i przyjaźnią wydaje się zgodny – co do ducha – z Arystotelesowskim modelem przyjaźni.

W świetle powyższych uwag oczywiste jest stwierdzenie, że w doskonałej przyjaźni nie ma miejsca na kłamstwo, ponieważ ze swej istoty nie tylko niszczy ono więź między przyjaciółmi, ale także degraduje człowieka moralnie. Sprzeniewierzenie się stwierdzonej przez siebie prawdzie, będące warunkiem koniecznym każdego kłamstwa, jest równoznaczne z utratą wartości osobowościowej, która uznana została za rację przyjaźni doskonałej. Nie oznacza to jednak, że należy mówić przyjacielowi każdą prawdę i w każdych okolicznościach. Ze względu na złożoność tej kwestii, nie podejmuję się jej rozwijania. Na potrzeby niniejszego tekstu wystarczy zauważyć, że w świetle Arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni opartej na moralnej dzielności przyjaciele jako ludzie posiadający rozwiniętą cnotę roztropności będą uzdolnieni do trafnych rozstrzygnięć dotyczących tego, jaką prawdę – i ewentualnie w jaki sposób – należy przyjacielowi wyjawić. W perspektywie ogólniejszej zaś trzeba byłoby podkreślić, że także w relacji przyjacielskiej nikt nie jest zwolniony z obowiązku poszukiwania prawdy i brania odpowiedzialności za swoje ewentualne pomyłki i niewierności.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na dwuwymiarowość normatywności stanowiącej konstytutywny wymiar przyjaźni doskonałej. W wymiarze przedmiotowym o moralnym charakterze przyjaźni przesądzają obiektywne wartości wpisane w naturę osób tworzących związek przyjacielski: godność osobowa przyjaciela, jego godność osobowościowa i prawda – zarówno o człowieku jako wartości, jak i o tych wszystkich dobrach, za pomocą których można okazywać należną przyjacielowi życzliwość (afirmację). Te trzy obiektywne wartości sprzęgnięte ze sobą w przyjaźni rodzą należne przyjacielowi powinności. Jeśli podmioty przyjaźni kierują się w swoich wyborach intencją uszanowania tych wartości, to praktykowanie jej gwarantuje im moralną dobroć. Nie gwarantuje jednak moralnej nieomyłności: pragnienie dobra przyjaciela nie musi wiązać się z trafnym rozpoznaniem, które dobro partykularne faktycznie przyczynia się do rzeczywistego (prawdziwego) dobra przyjaciela – nie każde bowiem dobro służy aktualizacji człowieczeństwa. Ujawniający się w postaci przeżywanych przez przyjaciół powinności podmiotowy (subiektywny) wymiar normatywności ukazuje z jednej strony znaczenie postulatu wierności rozpoznawanym prawdom, z drugiej zaś konieczność weryfikowania dokonywanych rozpoznań. W tej perspektywie normatywny charakter

przyjaźni winien się manifestować tym, że przyjaciele poszukują doniosłych prawd o świecie i pomagają sobie wzajemnie w ich uzyskiwaniu, a następnie wspierają się w konsekwentnym trwaniu przy nich, motywując się zarazem do działań w imię tychże prawd.

*

W niniejszym tekście przyjaźń ukazana została jako fenomen z istoty normatywny. Wychodząc od rekonstrukcji Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, starałem się pokazać, że już w tym modelu przyjaźń we właściwym tego słowa znaczeniu jest rzeczywistością na wskroś normatywną. W świetle tej tezy trzeba zwrócić uwagę na nieodzowność refleksji nad moralnością jako swoistym kluczem do zrozumienia fenomenu przyjaźni. Wykorzystując intuicje Tadeusza Stycznia związane z jego analizą normatywnej mocy prawdy oraz eksponując ważny dla związków przyjacielskich moment zaufania, starałem się pogłębić Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni doskonałej poprzez wyeksponowanie miejsca i roli prawdy w rozumieniu moralności, a tym samym i w rozumieniu istoty przyjaźni. Zabieg ten można uznać za próbę zarysowania personalistycznej interpretacji fenomenu przyjaźni.

W świetle poczynionych w tekście ustaleń zauważoną na wstępie rozważań paradoksalność i sprzęgnięty z nią kryzys przyjaźni wyjaśnić można następująco: Przyjaźń, jak każde dobro o charakterze moralnym, jest dobrem trudnym, którego praktykowanie wymaga ogromnej dyscypliny i czasu. A współcześni ludzie doświadczają szczególnego deficytu zarówno czasu, jak i dyscypliny. Wydaje się zatem, że bez istotnej zmiany stylu życia i – co się z tym wiąże – stylu edukacji, swoisty kryzys przyjaźni w jej właściwym rozumieniu będzie się jedynie pogłębiał. Brak dojrzałej edukacji uwzględniającej rozwijanie umiejętności myślenia moralnego uniemożliwia nowym pokoleniom zrozumienie własnego człowieczeństwa i kierowanie własnym integralnie pojętym rozwojem. Współcześni pedagodzy – zarówno teoretycy jak i praktycy – zapominają na ogół, że to właśnie moralność jest tym aspektem, który stanowi o dobrym życiu, wartościowym i uszczęśliwiającym. Kryzys instytucji przyjaźni z jednej strony objawia się w pojmowaniu jej jedynie przez pryzmat swoiście współodczuwanych emocji (następuje emocjonalizacja przyjaźni, przyjaźń sprowadzana jest do wzajemnej sympatii), co w powiązaniu z niedostrzeganiem jej moralnego charakteru prowadzi do infantylizacji tego typu relacji. Efektem takiego podejścia jest rozmycie znaczenia słowa „przyjaźń” i w konsekwencji ewidentne nadużywanie samej tej nazwy. Z drugiej strony kryzys ten, przejawiając się w niezrozumieniu normatywnego charakteru przyjaźni, pociąga zazwyczaj za sobą niezdolność do jej praktykowania. W rezultacie wielu ludzi postrzega prawdziwą przyjaźń jako dobro nieosiągalne. Z powyższego wynika,

że bez edukacji filozoficzno-etycznej trudno będzie o zrozumienie i sprzęgnięte z nim praktykowanie przyjaźni jako relacji normatywnej.

Sokrates nazywał swych słuchaczy przyjaciółmi. Platon, uczeń i przyjaciel Sokratesa, był twórcą Akademii – pierwszej w historii świata szkoły wyższej. Arystoteles, uczeń i przyjaciel Platona, przez dwadzieścia lat pozostawał wierny filozofii swego mistrza, nauczał w Akademii, po czym założył własną szkołę: Likejon. Stagiryce przypisuje się znaną sentencję: „Wielkim przyjacielem Platon, lecz większą przyjaciółką prawda”. Warto pamiętać o korzeniach naszej kultury, którą w jej najwznioślejszych wymiarach tworzyli najznakomitsi z ludzi, dla których relacja przyjacielska była wyrazem mądrego, wartościowego życia. Warto też pamiętać o tym, że zarówno ta wielka kultura, jak i praktykowana przez jej twórców przyjaźń, nie mogłyby się obejść bez uszanowania prawdy – bez swoistej prawdo-czynności.

KONTEKSTY

TRZY PRZYLEGŁOŚCI PRZYJAŹNI PRZYTOMNOŚĆ – PRZYGODNOŚĆ – PRZYPOWIEŚĆ

Owo współbycie, współodczuwanie czy też współmyślenie to właśnie stan dwóch jaźni, które pozostają przy sobie. Angażowanie formuły „bycie przy” wywołuje ważny problem granicy przestrzeni intymności i domaga się znalezienia kryterium tej granicy. Przyjaźń nie może być powszechna choćby z tego powodu, że nie można stać przy wszystkich. Czy zatem przyjaźń niedostatecznie sprawdza się z życiu zbiorowym?

DLACZEGO (ZNOWU!) BĘDZIEMY MÓWIĆ O PRZYJAŹNI

Snuta tu opowieść będzie się toczyć według szczególnych reguł. Nie będzie ona rościć sobie praw do wnikliwej analizy ani nie doprowadzi do sformułowania kategoriycznych i ostatecznych rozstrzygnięć pojęciowych, ani nawet – co w przypadku tekstu z zakresu etyki musi być szczególnie rozczerwujące – nie zbliży czytelników do krzepiących morałów, do których przyzwyczyły nas stulecia niekończących się rozważań o walorach przyjaźni. Będzie to jednak o p o w i e ś ć – z dwóch istotnych powodów.

Przed wszystkim dlatego, że w jej tle przemówi przejęta od Barbary Skargi ogólna lekcja¹, zgodnie z którą twierdzimy, że wszelkie ludzkie sprawy należy rozumieć, pamiętając, że człowiek to przede wszystkim homo loquens – istota m ó w i ą c a², a może nawet homo loquax – człowiek g a d a j ą c y³. Nie chodzi tu jednak o oddanie się jakiejś częściej eseistycznej gadaninie, ale o wyrastającą z tradycji hermeneutycznej metodologiczną postawę zbudowaną na przekonaniu o wadze ciągłego i nieustannego sięgania do żywego języka moralności, czy to w celu zyskania większej precyzji i klarowności terminologicznej, która w filozofii jest zawsze nieodzowna, czy też w celu podejmowania prób zbliżenia się do źródeł doświadczenia moralnego, które przejawia się w samym języku bądź też jest przez język zapośredniczone. Chodzi tu zatem o dążenie do ciągłych artykulacji i reartykulacji opowieści o dobru i jego przejawach, nawet tak na pierwszy rzut oka trywialnych i prze-

¹ Por. M.T. Z d r e n k a, *Barbary Skargi lekcja etyki*, „Ruch Filozoficzny” 67(2010), nr 1, s. 104n.

² Por. B. S k a r g a, *Wykład o człowieku*, w: *taż*, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Znak, Kraków 2007, s. 35.

³ Por. *taż*, *Myślimy w przestrzeni*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1980, nr 26, s. 192n.

nicowanych na wszystkie strony, jak przyjaźń. Znaczenie tego podejścia staje się jeszcze jaśniejsze, gdy zestawić je z fundamentalnymi pytaniami, jakie stawia Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości*: „Po co starać się powiedzieć, na czym polega leżąca u podstaw koncepcja dobra? Po co artykułować ją w języku opisowym? Po co szukać właściwych dla niej sformułowań, którymi moglibyśmy operować w myśleniu o moralności?”⁴. Czynimy tak dlatego, że „nie jesteśmy w pełni ludźmi, dopóki nie powiemy, co nami powoduje, wokół czego zbudowane jest nasze życie”⁵. Owego „mówienia, co nami powoduje”, nie można sprowadzać jedynie do technicznej analizy pojęć oderwanych od swoich naturalnych kontekstów. Pojęcia te trzeba niejako uchwycić w ich naturalnym środowisku: „Pojęcia, które dobieramy, muszą mieć sens w całym zespole różnych sposobów użycia, zarówno wyjaśniających, jak i życiowych. Pojęcia niezbędne dla tego drugiego są częścią opowieści, która najlepiej nas charakteryzuje, chyba że (i do czasu gdy) będziemy je mogli zastąpić pojęciami bardziej przenikliwymi”⁶.

Postępując właśnie w tym duchu, pokusimy się o małą próbę rozpoznania przyjaźni w kontekście jej trzech przyległości, które są – być może – częścią jej naturalnego środowiska znaczeniowego.

Zanim te trzy pojęciowe przyległości przywołamy z imienia, zauważmy, że w samym słowie „przyległość” wybrzmiewa już nuta swoistego powiązania z centralnym elementem (i to nie tylko z uwagi na przedrostkowe podobieństwo „przyjaźni” i „przyległości”). Powiązanie „przyległego” z tym, „do czego ono przylega”, nie jest bynajmniej silną relacją w rodzaju tożsamości czy nawet bliskoznaczności; to raczej więź na pierwszy rzut oka niewidoczna, migotliwa, niepewna, ale jeśli się ją już dostrzeże i uchwyci, odsłania nowe sposoby rozumienia centralnej kategorii – w naszym przypadku przyjaźni jako takiej.

Jest jednak jeszcze jeden powód, by odwołać się do narracji opowieści. Każda opowieść ma pewien walor subiektywny, jest bowiem zawsze czyjaś opowieścią. Bajarzowi skłonni jesteśmy wybaczyć niedostatki obiektywizmu – przynajmniej wówczas, gdy opowieść do nas przemawia i gdy, otwarci na nią, odkrywamy, że staje się ona także „naszą” opowieścią. Wątek ten – usprawiedliwione, po części subiektywne, a więc i swoście autorytatywne i perswazyjne ujęcie problemu przyjaźni – uzbroi nas przeciw bodaj najpoważniejszej trudności, z jaką każdy badacz tego zagadnienia musi się w jakiś sposób zmierzyć. Jest nią „szaleństwo nadmiaru”, które możemy wyrazić tezą, że o przyjaźni się nie tyle mówi, co została ona już doszczętnie przegadana.

⁴ Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001, s. 180. Por. M. T. Z d r e n k a, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012, s. 44n.

⁵ Tamże, s. 181.

⁶ Tamże, s. 116.

SZALEŃSTWO NADMIARU OPOWIEŚCI O PRZYJAŹNI

PIERWSZE ŹRÓDŁO NADMIARU
KLASYCY

Każdy badacz, który chce wykroczyć poza zdawkową aforystykę i kanon przysłów o przyjaźni, zderzyć się musi w pierwszej kolejności z bogatą tradycją filozoficzną. W *Powszechnej encyklopedii filozofii* omówienie interesującego nas zagadnienia zajmuje przeszło dziesięć kolumn⁷. Porusza je już Platon w dialogu *Lyzis*⁸; dalej, rzecz oczywista, o przyjaźni mówi Arystoteles, nie tylko wskazując na jej najdoskonalszy typ – przyjaźń ze względu na dzielność etyczną⁹, ale i – w opinii niektórych – fundując na tej kategorii odrębny typ etyki¹⁰. Temat przyjaźni podejmuje następnie Epikur, który jej wartość skrajnie uwzniośla, mówiąc, że jest ona „największym wśród wszystkich dóbr, jakimi nas mądrość obdarza dla zapewnienia szczęścia przez całe życie”¹¹. Z kolei w szeroko czytanej – także przez stulecia wczesnego chrześcijaństwa – rozprawie Cyserona o przyjaźni pada powtarzana później wielokrotnie definicja: „zgodność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączona z życiowością wzajemną i miłością”¹²). Potem następują rozpoznania Augustyna i modyfikacje dokonywane na antycznych wzorach w powiązaniu z pojęciem „caritas”... I tak dalej, i dalej – choć wciąż nie wyszliśmy nawet poza obręb myśli starożytnej.

DRUGIE ŹRÓDŁO NADMIARU
PRZYJAŹŃ W SZPONACH KOELII

Możliwe jednak, że gadanina o przyjaźni nie wiąże się bezpośrednio z bogactwem odniesień w dziejach filozofii. Poważniejsza przyczyna tego zjawiska leży jeszcze gdzie indziej. Z pozoru sytuacja problemu przyjaźni

⁷ Zob. A. Gudaniec, hasło „Przyjaźń”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Marzyński i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 548-553.

⁸ Por. Platon, *Lyzis*, 219 C-D, tłum. W. Witwicki, Recto, Warszawa 1991, s. 106n.

⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII, rozdz. 3, 1156 b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. D. Gromska, L. Regner, PWN, Warszawa 1996, s. 240.

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, w: tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 331n.

¹¹ Cyt. za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 148, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 656.

¹² M.T. Cicero, *Leliusz o przyjaźni*, 6, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 4, *O starości. O przyjaźni. Topiki. Fragmenty*, PWN, Warszawa 1963, s. 74.

podobna jest do tej, którą charakteryzuje Tadeusz Kotarbiński w odniesieniu do problemu miłości (co samo w sobie nie jest bez znaczenia, wszak chętnie i nadmiernie często, chcąc mówić o przyjaźni, wychodzimy od miłości albo tę miłość mamy jakoś na widoku, na pojęciowym „podorędziu”, zwłaszcza jeśli przywołamy w pamięci wieloznaczne greckie pojęcie „philia”). Autor *Medytacji o życiu godziwym* tak pisze o próbie zmierzenia się z zagadnieniem miłości: „Jest to tak, jak gdyby się przedsiębrało zjazd narciarski utrudniony przemykaniem się pośród rozstawionych tyczek, z których żadnej nie wolno potrącić. Tyle w mówieniu o miłości rozmaitych punktów o charakterze tabu, wstydliwych, delikatnych”¹³. Tyle tylko, dodajmy od siebie, że w kontekście przyjaźni nie chodzi o żadne tabu, wstydlivość czy delikatność. Wręcz przeciwnie – te rozstawione na trasie zjazdu przeszkody to banał, trywialność i wyświechtany aforyzm. Upowszechnienie przyjaźni jako idei, nie tyle w pismach dawno zapomnianych filozofów, ile w kulturze masowej (podkreślmy – nie przyjaźni jako takiej, ale samego pojęcia), wydaje się jej największym przekleństwem. Aforyzmy o przyjaźni można dziś najczęściej znaleźć na magnesach na lodówki, książkowych zakładkach sprzedawanych w sieciowych księgarniach, okładkach masowo drukowanych memuarów i sztambuchów. Padła ona ofiarą zjawiska, na określenie którego chcemy tu posłużyć się terminem „koelia” (choć może należałoby pisać „coelia”¹⁴). „Koelią” nazywamy tu aforyzm lub inne zwięzłe sformułowane wypowiedzi, wyrażające w języku poddanym daleko posuniętej symplifikacji skrajnie trywialne prawdy, których przekaz jest komercyjnie konfekcjonowany i oferowany maksymalnie szerokiemu odbiorcy, przy jednoczesnym wywoływaniu złudzenia głębi, zwłaszcza głębi filozoficznej. Neologizm ten został utworzony w swoistym hołdzie dla niezwykle modnego obecnie pisarza brazylijskiego Paula Coehlo (choć do rozważania pozostają jeszcze inne postaci współczesnej literatury; być może warto umieścić w tym gronie także powieściopisarza Érica-Emmanuela Schmitta i jemu podobnych). Dla zilustrowania, czym jest koelia, wskażmy kilka wyjątków z *Podręcznika wojownika światła*¹⁵, traktujących o interesującym nas zagadnieniu: „Wojownik światła nie zapomina nigdy o przyjaciółach, bowiem na polu bitwy ich krew mieszała się

¹³ T. K o t a r b i ŋ s k i, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 73.

¹⁴ Zauważmy przy tym, że „coelia” to łacińskie określenie rodzaju orchidei – rośliny z rodziny storczykowatych. Estetyczna efektywność jej kwiatów niebezpiecznie zbliża się do granic kiczu, podobnie jak efektywność odpowiednika orchidei w świecie zwierząt – delfina.

¹⁵ Zob. P. C o e h l o, *Podręcznik wojownika światła*, tłum. B. Stępień, Drzewo Babel, Warszawa 2000. W kontekście problemu masowego konfekcjonowania rzekomo filozoficznej myśli warto zauważyć, że książka ta powstała jako zbiór aforyzmów publikowanych wcześniej w brazylijskich gazetach (np. w rubryce „Maktub” w dzienniku „Folha de São Paulo” w latach 1993-1996), co podkreśla sam autor (por. s. 5).

z jego własną”¹⁶. „Człowieka, który ma przyjaciół, nigdy nie złamią wichry losu. Ma on w sobie dość sił, by pokonać trudności i iść dalej naprzód”¹⁷. „Wojownik nie uznaje za przyjaciela kogoś, kto źle mu życzy [...]. Prawdziwi przyjaciele są z nim we wszystkich chwilach – tak samo dobrych jak i złych”¹⁸.

Nie musimy zresztą silić się tu na złośliwości wobec współczesnej popularnej literatury pseudofilozoficznej. Do zasklepienia problematyki przyjaźni w gotowych i niepoddawanych dyskusji formułach jej rozumienia w dużym stopniu przyczynił się także klasyczny kanon literacki, również w jego najbardziej podstawowej formie – jako kanon literacki szkoły podstawowej i średniej¹⁹. Dla przykładu przywołajmy tu *Przyjaciół* Ignacego Krasickiego, który pouczał nas, jak łatwo przyjaźń okazuje się fałszywa („Wśród serdecznych przyjaciół psy zająca zjadły”²⁰) czy wiersz Adama Mickiewicza pod tym samym tytułem („Powiedział mi – rzekł Mieszek – przysłowie niedźwiedzie: / Że prawdziwych przyjaciół poznajemy w biedzie”²¹). Ten demaskatorski ton w odniesieniu do przyjaźni fałszywej jest już bliski innej redukcjonistycznej tradycji, która przyjaźń poddaje dekonstrukcji. Za przedstawiciela takiego myślenia uznamy niedoścignionego François de La Rochefoucauld, tropiącego skutecznie wszelką moralną błagę. Znajdujemy u niego (znowu!) wcale nieoryginalną i wpisującą się w ogólny demaskatorski ton tego autora tezę, że przyjaźń to przejaw reguły „do ut des”: „To, co ludzie nazywali przyjaźnią, jest jedynie potrzebą towarzystwa, wzajemnym uszanowaniem interesów i wymianą usług; jest to handel, w którym miłość własna (egoizm) zawsze spodziewa się coś zyskać”²² – pisze La Rochefoucauld.

Skoro zatem o przyjaźni powiedzieli wszystko wielcy filozofowie, swoje trzy grosze dorzucili poeci i wieszczowie czy wreszcie sam Paulo Coelho, to czy można jeszcze coś ciekawego o niej powiedzieć? A przecież problem szaleństwa nadmiaru „gadaniny o przyjaźni” nie kończy się w tym miejscu. Należy bowiem wspomnieć o jeszcze jednym kłopotcie.

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ Tamże, s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 92.

¹⁹ Uwaga natury ogólniejszej, warta być może rozwinięcia: zważywszy na inercję samego literackiego kanonu i jego powolnego „prześląkania” do programów nauczania w szkołach, obecność takiej czy innej pozycji na liście uczniowskich lektur, wraz z zawartym w niej kodem moralnym, świadczy już nie tylko o powszechności zawartych w nim etycznych pouczeń, ale raczej o ich trywialności. W takim ujęciu szkolny kanon byłby miarą przezroczyści prawd moralnych; jest de facto zbiorem wyświechtanych komunałów i nudnych, bo powszechnie już rozpoznanych, moralnych pouczeń.

²⁰ I. K r a s i c k i, *Przyjaciele*, w: *Antologia poezji dziecięcej*, oprac. J. Cieślowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 9.

²¹ A. M i c k i e w i c z, *Przyjaciele*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, *Wiersze*, oprac. W. Borowy, L. Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 344.

²² F. de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, 83, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 35.

TRZECIE ŹRÓDŁO NADMIARU
UWIEDZENIE PHILII PRZEZ EROSA

Trudność ta wiąże się z problem erotyzacji miłości, a w ślad za tym – częściowo i samej przyjaźni, i ma swoje źródło, o czym już wspomniano, w złożonym znaczeniu klasycznego greckiego terminu „philia”. Termin ten nie poddaje się łatwo sytuowaniu po stronie przyjaźni czy miłości (także tej zseksualizowanej), czego świadectwem jest współczesne usytuowanie pojęcia „pedofilia”. Co prawda, można upierać się przy silnej demarkacji między miłością uwiedzioną przez seksualność a czystą przyjaźnią i za Arystotelesem kwalifikować przyjaźń jako cnotę, miłość zaś jako uczucie²³, ale nie powstrzyma nas to przed ciągłym myleniem tych porządków. Niepomni dziś już Tomasza z Akwinu subtelnych rozróżnień na miłość przyjacielską (łac. amor amicitiae) i miłość pożądliwą (łac. amor concupiscentiae), z lubością oddajemy nasze dusze we władanie ambiwalencji, którą podsyca Adam Mickiewicz w znanym, bez mała dwustuletnim wierszu *Niepewność*, z jego natarczywym pytaniem „Czy to jest przyjaźń? czy to jest kochanie?”²⁴. Rzecz jasna nie chodzi tu wyłącznie o samą przyjaźń. Romantyczni poeci pomknęli bowiem w kierunku wskazanym przez prowansalskich trubadurów i dali się uwieść ideom romantycznej miłości. Swojska przyjaźń nie miała tego powabu – Romeo ostatecznie porzuca Merkucjusza (choć w imię przyjaźni mści się jeszcze za jego śmierć na Tybaldzie), a całą swoją uwagę poświęca Julii.

Przeigrana przyjaźni w wyścigu o naszą uwagę i oddanie przez nią pola miłości (erotycznej czy – w wersji chrześcijańskiej – agapicznej) nie stanowiłyby pewnie ważnego kontekstu, jakim zapewne byłaby dla starożytnych, gdyby tymczasem nie wyrósł nam pod boki jeszcze jeden odrębny od klasycznej miłości wielki twór pojęciowy, a mianowicie pojęcie seksualności. Jeśli przyjąć tezę Michela Foucaulta, że seksualność w powiązaniu z kategorią opresji stała się powszechną formułą nowożytnej opowieści o człowieku²⁵, zyskujemy kolejną płaszczyznę zaciemnienia zagadnienia przyjaźni, z jednoczesnym jej przegadaniem – wszak od czasów Freuda nie zajmujemy się niczym innym, jak tylko terapią naszej zaburzonej seksualności, poprzez którą postrzegamy całość ludzkich spraw, a więc i przyjaźń.

To, czy przyjaźń jako problem została przyćmiona przez romantyczną miłość, czy też przejęła jej nowożytne formy (na przykład w postaci redukcji do seksualności, jak w formule „sex friends” czy „friends with benefits”), nie

²³ Por. Arystoteles, dz. cyt., 1157 b, s. 243.

²⁴ A. Mickiewicz, *Niepewność*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, s. 148. Warto też zauważyć, że wiersz ten zyskał nadszpodziewanie długie drugie „życie po życiu”, dzięki piosence Marka Grechuty pod tym samym tytułem (zob. *Marek Grechuta & Anawa*, Polskie Nagrania Muza, 1970, strona A).

²⁵ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 13n.

musi mieć tutaj pierwszorzędne znaczenia. Jako pozbawiona autonomii, a może nawet zdekonstruowana do reguł wzajemnej interesowności i zasklepienia w gotowych formułach interpretacyjnych, takich jak koelie, nie domaga się w żadnym razie snucia jakiegoś dalszego ciągu opowieści. Wszystko, co ważne, zostało już przecież wypowiedziane. Czy jednak rzeczywiście? Spróbujemy się o tym przekonać.

Kończąc formułowanie tych nieco rozbudowanych uwag wprowadzających, zauważmy, że czyhające na nas rafa szaleństwa nadmiaru przyjaźni „przegadanej”, które będziemy się starali omijać, niosą jednakowoż pewne niespodziewane pocieszenie. Jeśli podjęte tu próby snucia jeszcze jednej opowieści o przyległościach przyjaźni się nie powiodą, to zawsze możemy przyznać, że w istocie nie uczyniliśmy nic szczególnie szkodliwego. Ot, wlailiśmy trochę własnej mętnej wody w przepastne morze.

TRZY PRZYLEGŁOŚCI PRZYJAŹNI

Opowieść o przyjaźni, którą chcemy tu przedstawić, polega na posadowieniu jej w kontekście trzech dziwnie współbrzmiących z nią, także gramatycznie, przyległości. Będą to specyficznie rozumiane: przytomność, przygodność i przypowieść.

PRZYTOMNOŚĆ

Pojęcie przytomności ma tu specyficzne znaczenie, niekoniecznie zbliżone bezpośrednio do tego kojarzącego się z medycznym jej zaprzeczeniem – ze „stanem nieprzytomności”, czyli utratą świadomości. Wydobywamy to znaczenie przede wszystkim po to, by w naszej opowieści wybrzmiało zarówno obecne w rodzimym słowie „przyjaźń” przedrostkowe usytuowanie przyimka „przy-”, czyli „obok” (drugiego), jak i „jaźń”, której obecność w analizowanym pojęciu nie jest przypadkowa. Takie rozumienie przytomności pozwoli przywołać kilka pomniejszych, ale ważnych kontekstów przyjaźni.

Starożytni używali na określenie przyjaciela formuły „drugi «ja»” (łac. *alter ipse*)²⁶, a niekiedy także „połowa duszy mojej” (łac. *dimidium animae meae*); jeszcze Aureliusz Augustyn wyznaje „dziwiłem się, że sam, który byłem drugim im,

²⁶ Zauważmy przy tej okazji, że formułę „alter ipse” wyrażać musimy w rodzimym języku opisowo, brak bowiem w naszej tradycji swoistego i dobrze ugruntowanego sformułowania. Być może zatem warto, wychodząc naprzeciw pojawiającej się tu potrzebie, rozważyć poszerzenie dość wąskiego znaczenia słowa „sobowtór” – właśnie o „wtórno mnie (siebie)”.

żyć, gdy on umarł”²⁷. Podobnie pisze o tym wspomniany już Tadeusz Kotarbiński w znanym fragmencie uwag o miłości i przyjaźni, który funkcjonuje także jako samodzielny aforyzm (lecz chyba nie ma żadnych szans stać się koelią): „Miłość – to dwie dusze w jednym ciele, przyjaźń – to jedna dusza w dwóch ciałach”²⁸.

Owo współbycie, współodczuwanie czy też współmyślenie to właśnie stan dwóch jaźni, które pozostają p r z y sobie. Możemy charakteryzować sytuację „bycia przy” w języku emocjonalności, tak jak się to rozgrywa w koeliach i tanich aforyzmach – wówczas mowa jest o jakiejś formie empatii. Zdecydowanie ciekawsze będzie jednak ujęcie jej w języku intencjonalności – jako nakierowania świadomej uwagi na drugiego. Takie ujęcie otwiera nas (co tylko zasygnalizujemy) na ważny, dużo bardziej fundamentalny problem konstytuowania się dialogicznej relacji z innymi podmiotami, gdy – jak to określa Paul Ricoeur – dążąc do etyczności, przejawiamy „zamiar osiągnięcia «życia dobrego» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach”²⁹. Poprzestaśmy na prostszej konstatacji: owa intencjonalna „uwaga”, „bacność” czy nawet „atencja” (która w naszej tradycji niefortunnie nabrała znaczenia – znowu! – wyrażnie emocjonalnego jako „uwielbienie”, „szczególny stosunek emocjonalny”) funduje specjalny rodzaj sytuacji, której centralnym elementem jest „skupienie spostrzeżenia”, jakiegoś jego „naprężenie” ku czemuś czy komuś (od łacińskiego „ad-tendere”). Takie skupienie spostrzeżenia jest warunkiem funkcjonowania przyjaźni wtedy, gdy relacja z drugim wymaga swoistej intensywności, ale także wcześniej, już w momencie jej konstytuowania się, gdy przyjaźń trzeba wyłowić z morza najróżniejszych zbliżeń, zdarzeń i zderzeń towarzyskich, grzecznościowych czy społecznych, a więc jakoś ją sobie „uprzytomnić” właśnie jako przyjaźń. Takie „uprzytomnienia” mogą zaistnieć dzięki pewnym swoistym aktom komunikacji, o których będzie mowa w części ostatniej.

Przez odwołanie do przytomności jako uważności zyskujemy pewną podstawę do wyodrębnienia relacji przyjacielskich z grona innych stosunków międzyosobowych – czy to przez zarezerwowanie owego trwania „przy” wyłącznie dla tych specjalnych stanów (także miłości), czy też przez wprowadzenie jakiejś skali nakierowania uwagi dla różnych stopni zażyłości, a może raczej „przy-żyłości” (nazwijmy to tak, z braku lepszego pojęcia). Miłość byłaby wówczas stanem niemożności zniesienia intencjonalnego zwrócenia się ku drugiemu; przyjaźń – epizodycznymi, bo nieciągłymi, skoncentrowaniami uwagi, ułożonymi w dający się rozpoznać ciąg; codzienne „naskórkowe”

²⁷ Aureliusz Augustyn, *Wyznania*, IV, 6, tłum. M.B. Szyszko, Nakładem Księgarni Józefa Zawadzkiego, Wilno 1923, s. 48.

²⁸ Kotarbiński, dz. cyt., s. 77.

²⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2003, s. 285.

relacje zaś, na przykład z przechodniami czy współpasażerami autobusu – pozostawiam raczej o b o k niż p r z y, a więc jedynie na poziomie gwarantującym minimum komunikacji, regulowanej na przykład przez niedomagające się intencjonalności normy grzecznościowe.

Jeśli myślimy o przyjaźni jako intencjonalnym zwróceniu się ku drugiemu, możemy też odróżnić ją od zwykłego koleżeństwa czy innych form swobodniejszych więzi towarzyskich – co wcale nie jest łatwe w dobie ewolucji angielskiego pojęcia „friend”, które powoli przyjmuje postać czasownikową. „To friend” znaczy dzisiaj „być w gronie «zaprzyjaźnionych» w portalu społecznościowym”. Nie do końca jesteśmy świadomi tej zmiany, w naszej tradycji utarło się bowiem powiedzenie „grono znajomych”, tak jakbyśmy termin „przyjaźń” rezerwowali jednak do specjalnie wyróżnionych form relacji. W języku polskim zatem do owego zatarcia się różnic jeszcze nie dochodzi.

Nie zmienia to faktu, że dyskurs o przyjaźni ulega także emocjonalizacji – czy to pod wpływem romantycznej tradycji mówienia o miłości, czy innych czynników. Posłużenie się „przytomnością”, która może być pojmowana w kategoriach intencjonalnych, wzbogaca rozumienie przyjaźni i pozwala uniknąć redukcji jej do kontekstu wyłącznie emocjonalnego. Przyglądanie się rodzimemu terminowi „przyjaźń” w jego etymologicznym uwikłaniu jest szczególnie przydatne właśnie dlatego, że pozwala ono odsłonić wątek intencjonalności, podczas gdy źródłosłowy anglosaskie czy germańskie (ang. friend, niem. Freund)³⁰ silnie łączą się ze stanem emocjonalnym czy wprost z miłością.

Zauważmy przy tym, że angażowanie formuły „bycie przy” wywołuje ważny problem granicy przestrzeni intymności i domaga się znalezienia kryterium tej granicy. Przyjaźń nie może być powszechna choćby z tego powodu, że nie można stać p r z y wszystkich. Czy zatem przyjaźń niedostatecznie sprawdza się z życiu zbiorowym?

Władysław Tatarkiewicz utrzymuje, że etyka przyjaźni Arystotelesa nie tylko zasługuje na usytuowanie obok dwóch innych wskazywanych przez Stagirytę modeli – etyki kontemplacyjnej i etyki życia czynnego (złotego środka), ale też jest niezbędna, żeby zadośćuczynić niedostatkom tych dwóch pierwszych perspektyw, zwłaszcza etyce zbudowanej na idei racjonalnej sprawiedliwości. Przyjaźń bowiem realizuje to, czego domaga się sprawiedliwość, przeto ją niejako zastępuje, ale ona sama nie może być przez sprawiedliwość zastąpiona³¹. Czy jednak rzeczywiście? Czy rozwijanie przyjaźni, jakkolwiek

³⁰ Rzeczownik „friend” – przyjaciel, w staroangielskim „freond”, od „freogan” – kochać, faworyzować, z protogermańskiego „frijojanan” – kochać (podobnie staronordyjskie „frændi”, staroniemieckie „friunt”, niemieckie „Freund”, gockie „frijonds”). Zob. hasło „Friend”, w: *The Oxford English Dictionary*, t. 4, Oxford University Press–Clarendon Press, Oxford 1970, s. 545n.

³¹ Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., 1155 a, s. 237; T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 331.

otwierające nowe, niedostępne w innych sytuacjach perspektywy relacji z drugim, jakoś nas jednak nie upośledza, choćby w przestrzeni życia publicznego, gdzie relacje tak intymne jak „trwanie przy” nie mogą być podstawowym kryterium relacji moralnej? W nieco innym kontekście przedstawił ten problem Tadeusz Kotarbiński w wierszowanym aforyzmie:

Ledwo-ś książkę otworzył – dzwonek. Do południa
Sześć wizyt, od południa, zasię drugie tyle.
Wzdychasz przeto, zostawszy w końcu sam, na chwilę:
Przyjaźń życie ułatwia, lecz pracę utrudnia³².

Inni badacze z kolei wskazują, że wysiłek uzgadniania tego, co prywatne, czyli regulowane prawami przyjaźni, oraz tego, co publiczne, wymagające posiłkowania się odmiennymi zasadami, stanowi być może najważniejsze wyzwanie etyki i polityki (Richard Rorty czyni nawet z tej kwestii oś swojego wprowadzenia do pracy *Przygodność, ironia i solidarność*³³). Oznacza to, że żadne maksymalistyczne roszczenia, by przy pomocy kategorii przyjaźni wyczerpać pole wszelkich moralnych zobowiązań, nie będą mogły być zrealizowane. To oznacza, że przyjaźń jest jedynie jedną z wielu form relacji moralnych. Zakłada zatem zawsze, tak jak intencjonalna przytomność, która nakierowuje się na jeden przedmiot i na nim ogniskuje, istnienie jakiegoś nieobjętego owym nakierowaniem tła³⁴.

Powróćmy jednak jeszcze na chwilę do samej przytomności. Interesującym uzupełnieniem rozumienia przyjaźni wyprowadzonym z tej przyległości może być przywołanie buddyjskiego rozumienia pojęcia przytomności, które zbliża się do pojmowania go jako „uważności”. Buddyści tak oto charakteryzują stan przytomnego umysłu, który przede wszystkim jest uważny: „Kiedy z kimś rozmawiamy, nasz umysł często nie jest tak naprawdę przytomny, ponieważ myślimy wtedy o wielu sprawach niezwiązanych z przedmiotem rozmowy. Jeżeli temat nie wydaje nam się wart zaangażowania, słuchamy rozmówcy niezbyt uważnie. Przytomny umysł jest wolny, otwarty na sytuację. Spoczywa w stanie pierwotnej przejrzystości, dzięki której natychmiast pojmujemy, co się wokół dzieje. Nic wtedy go nie rozprasza, choć zazwyczaj rozprasza, nas wszystko, co tylko może zakłócić naszą koncentrację. Nawet usilne starania nie zawsze pomagają nam słuchać w skupieniu. Umysł odruchowo kieruje się w stronę

³² T. K o t a r b i ŋ s k i, *Wesołe smutki*, PWN, Warszawa 1966, s. 63.

³³ Por. R. R o r t y, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W.J. Popowski, WAB, Warszawa 2009, s. 13n.

³⁴ Posłużmy się przykładem falangi: Starożytni hoplici w zwartej formacji osłaniali lewą połową swojej tarczy stojącego „obok” towarzysza, sami będąc osłaniani przez stojącego po prawej stronie. Żadna pojedyncza tarcza nie mogła jednak osłonić wszystkich.

każdego źródła dźwięku lub widoku, który niweczy jego skupienie. Umysł na prawdę przytomny nie rozprasza się pod wpływem takich bodźców”³⁵.

Jakkolwiek w przywoływanym tu kontekście przytomność odnosi się do umysłu i jego stanu – wątków kluczowych w tradycji buddyjskiej – to jednak chcemy stąd wyprowadzić bardziej uniwersalną i pouczającą lekcję. Być może wskazane wyżej trwanie „przy” w przyjaźni wymaga pełniejszego zobrazowania niż tylko odwołanie do kategorii intencjonalności. Samo deklaratywne nastrojenie na drugiego nie daje gwarancji przyjaźni. Rozedrganie umysłu, jego „nieprzytomność” czy „nieuważność” w zarysowanym powyżej buddyjskim znaczeniu, to dobry pretekst do refleksji o przeszkodach w budowaniu czy rozwijaniu relacji przyjacielskich, nawet gdy podstawowe kryterium intencjonalnego zwrócenia się ku drugiemu zostało spełnione. Współczesne formy życia, chaos komunikacyjny, nadbodźcowanie i nadmierna gęstość czasu to czynniki, które sprzyjają popadaniu w nieuważność, czyli nieprzytomność. Wyznaczają one kolejne ważne pole refleksji o warunkach przyjaźni i trudach jej budowania i pielęgnowania.

Kończąc tę wycieczkę w stronę przytomności, zauważmy, że pozostaje ona w ścisłej relacji do – dobrze już rozpoznanej w tradycji – kategorii życzliwości (łac. *benevolentia*), która jako akt woli nakierowujący się na drugiego człowieka, jak to ujmowali Arystoteles³⁶ i Tomasz z Akwinu³⁷, miała być pierwszym warunkiem zaistnienia przyjaźni. Wydaje się więc, że odwołując się do pojęcia przytomności, nie powiedzieliśmy nic nowego, ponieważ pokrywa się z nim znaczenie pojęcia „życzliwość” wypracowane w filozoficznej tradycji. Kłopot jednak w tym, że we współczesnym potocznym rozumieniu „życzliwość” osuwa się w rejony kontekstów emocjonalnych („życzliwy” to „empatyczny”, „miły”, „otwarty”, „serdeczny”). Zwrócenie się ku „przytomności” pozwala tradycyjne i nieco przykurzone rozumienie benewolencji przywrócić naszej uwadze.

PRZYGODNOŚĆ

Podobnie jak przytomność, drugie pojęcie, które chcemy tu wydobyć w jego relacji do przyjaźni, ma swoje utarte znaczenie. Musimy się więc z nim zmierzyć. W ostatnim czasie pojęcie przygodności (ang. *contingency*) upowszechniło się, głównie za sprawą wspominanej już w innym kontekście

³⁵ Zob. D z i g m e R i n p o c z e, *Świadomość każdej chwili*, tłum. D. Bury, Wydawnictwo Hung, Opole 2005, s. 36.

³⁶ Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., 1155 b-1156 a.

³⁷ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, II-II, q. 23, a. 1, tłum. A. Głazewski, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, Veritas, London 1967, s. 9-11.

pracy Richarda Rorty'ego³⁸. Należy jednak pamiętać, że ma ono swoją historię: długą tradycję filozoficzną (występuje w metafizyce i logice) oraz matematyczną (kontyngencja oznacza współzależność statystyczną między cechami, z których przynajmniej jedna jest jakościowa), a nawet stało się podstawą budowania koncepcji nauki nieco już zapomnianego dziś filozofa z nurtu antypozytywistycznego Émile'a Boutroux (twórcy kontyngentyzmu). Wskazujemy na te konteksty, by zasygnalizować złożoność historii omawianego pojęcia, jednak ten jego sens, do którego chcemy się tu zbliżyć, pozostaje na poziomie bardziej potocznego rozumienia. Przygodność pojmujemy więc jako cechę tego, co niekonieczne, przypadkowe i niepewne. Zgodnie z łacińską etymologią, „contingere” znaczyło „graniczyć”, „dotknąć” „zdarzyć się”, a najlepiej – „p r z y-darzyć”.

Co to więc znaczy, że przyjaźń się przydarza? Zaczniemy od kolejnego hołdu dla wieloznaczności rodzimej tradycji językowej, która pozwala nam zagłębić się w wieloznaczność słowa „przydarzyć”. Chociaż często skłonni jesteśmy nakładać jego znaczenie na „wydarzyć się” i rozumieć je jako opis ciągu pewnych faktów (zdarzeń), to jednak widać, że w tym pierwszym sformułowaniu wyraźnie wybrzmiewa pojęcie daru. Oczywiście jest to ten sam człon, który występuje w słowach „wydarzenie” czy „zdarzenie”, o czym z pewnością mogliby pouczyć nas kompetentni językoznawcy, jednak pozwólmymy sobie tutaj na odrobinę etymologicznej fantazji, do której filozofowie mają od wieków nadmierną skłonność i która, jakkolwiek często jest bezpodstawną merytorycznie, to jednak bywa zbawienna i pozostaje nieustająco inspirująca.

Oto więc stawiamy przed sobą „dar” przyjaźni. Musimy zachować czujność, i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że sformułowanie „dar przyjaźni” sytuuje nas niebezpiecznie blisko jakiegoś trywialnego aforyzmu czy nawet koelii. Po wtóre dlatego, że pojęcie daru ma swoje mocno już ugruntowane i często rozbudowane socjologiczne³⁹, filozoficzne i teologiczne konteksty⁴⁰. Poprzestańmy zatem na prostej konstatacji, że dar, jeśli rozumieć go w postaci czystej, nie jest zapłatą ani ceną; w tym sensie jest czymś przygodnym, co się niespodziewanie p r z y d a r z a. Jeśli jest czymś na kształt aktu łaski, to nie można go w y p r a c o w a ć, w sensie ścisłym pewnie także nie można na niego z a s ł u ż y ć (rzecz oczywista, otwiera się tu przed nami szeroka ścieżka refleksji nad łaską w teologii chrześcijańskiej, z którym to problemem

³⁸ Por. R o r t y, dz. cyt., s. 13n.

³⁹ Zob. M. M a u s s, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 165-306; M. G o d e l i e r, *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

⁴⁰ Zob. U. I d z i a k, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009.

nie nam się mierzyć). Tak rozumiany dar można przyjąć lub odrzucić – wydaje się, że to jedyne pole autonomii obdarowywanego.

Jak przenieść ową „darność” czy „przydarność” na przyjaźń? Otóż jej przygodność polega na tym, iż jest niekonieczna w tym znaczeniu, że nie mam wpływu na bycie nią obdarowanym. Albo ten dar napotykam i przyjmuję (lub niekiedy odrzucam), albo też, jeśli jestem stroną aktywną, „wyciągam rękę” z darem jakiegoś załączka przyjaźni ku drugiemu. Nie da się jednak tej relacji w żadan sposób „zadać” (czyli powiązać w ścisłą relację przyczynowo-skutkową), „zaplanować”, nie można „zainwestować” jakichś towarzyskich „aktywów” i uzyskać „dywidendy z pełną stopą zwrotu” w postaci przyjaźni ze strony drugiego człowieka.

Przyjaźni nie można też „zadekretować” czy „skwitować” ex post, nie można wytyczyć punktu, w którym się już jasno uobecniła. Jesteśmy pozbawieni wygody posiadania czytelnego kryterium pozwalającego jednoznacznie określić kogoś mianem przyjaciela, chyba że zadowoli nas kryterium negatywne – na przykład zdrada przyjaźni – i przez kategorię braku uchwycimy przyjaźń w utracie. Nie istnieją też żadne dekretujące akty założycielskie przyjaźni czy rytuały stanowiące swoiste przypieczętowanie owego fiat – „niech się stanie”. Można przy pewnych założeniach przyjąć, że akt zawarcia małżeństwa jest swoistym dekretem miłości erotycznej – oczywiście nie w tym sensie, że ją implikuje, ale rytualnie „kwituje”. W nieco innym wymiarze, być może czysto symbolicznym, moment narodzin może być podobnym „kwitującym” otwarciem dla miłości matczynej czy rodzicielskiej. W przyjaźni brak jest takich aktów i nie wytycza się w niej tak ostrych granic; chyba że zechcemy serio traktować chłopięce rytuały „braterstwa krwi”, zapożyczane z powieści o Indianach, czy dziewczęce zaklęcia o „przyjaciółce od serca”, wypisywane w pamiętnikach i sekretnych dzienniczkach. To jednak dość ryzykowne posunięcie – pamiętamy przecież jak łatwo grobem tych dziecięcych „przyjaźni na wieki” stawały się różne prozaiczne przyczyny: kłótnia o błahostkę, przeprowadzka czy zmiana szkoły.

Przygodność przyjaźni to przede wszystkim jej mglista niepewność w momencie kształtowania się, w niejasnym procesie wyłaniania się przyjaciela z tła zwykłych znajomych. Wydaje się jednak, że owa niepewność nie znika i później. Intensywność trwania w przyjaźni różni się od gęstości relacji w miłości; przyjaźń dopuszcza dłuższe interwały czasowe między obcowaniem, nie wymaga nieustannego podsycania. Taka sama mglistość osnuwa zbliżanie się do kresu przyjaźni, który następuje wskutek upływu czasu, przez nasze zaniebdanie, ugrzęźnięcie w codziennej krzątaninie. Granica jest nieostra, chyba że śmierć przyjaźni dokonuje się przez akt jej pogrzebania, jakąś zdradę, urazę czy inny rodzaj radykalanego zerwania. Świadomość utraty stopniowo zapominanego, odsuwającego się przyjaciela pojawia się późno, wymaga czasu

i dystansu. Wyraża to pełna nostalgii uwaga Antoine’a de Saint-Exupéry’ego: „A koledzy? Życie odsuwa nas może od nich, nie pozwala nam wiele myśleć o nich, ale gdzieś są – nie wiemy nawet dobrze gdzie – milczący lub zapomniani, ale jakże wierni! I jeśli znajdziemy się na ich drodze, potrząsają nas za ramiona z wybuchami radości! [...] Lecz uświadamiamy sobie powoli, że nie usłyszymy już nigdy dźwięcznego śmiechu tego lub innego z kolegów, uświadamiamy sobie, że ten ogród został nam na zawsze zakazany”⁴¹.

Możemy zatem uznać, że przygodność rozumiana jako niepewność jest wpisana głęboko w samą istotę przyjaźni⁴², nawet jeśli klóci się to z naszą wyidealizowaną figurą przyjaciela, z przeświadczeniem, że – by zasłużyć na to miano – musi on bezwzględnie wpisywać się w formułę *semper fidelis*: zawsze wiernego, spolegliwego druha. Idziemy tu zatem pod prąd rozpoznań Michała de Montaigne’a, który przestrzega nas, byśmy przyjaźni prawdziwej nie mieszały z jej pospolitymi odmianami ani ich reguł z ideałem. Ale to właśnie słowa autora *Prób*, który radzi, by poruszać się w badaniu owych „innych”, pośledniejszych przyjaźni „z wodzą w rękę, ostrożnie i z rozważą”, ponieważ „węzeł nie jest zadzierzgnięty tak mocno, aby mu można było najzupełniej zaufać”⁴³, zdają się trafiać w sedno niedającej się znieść, a przez to kluczowej dla istoty przyjaźni *n i e p e w n o ś c i*. Przyjaźń bowiem nie jest nigdy dana tu oto, należy przez to – jak twierdzi Jacques Derrida – do „doświadczenia czekania, obietnicy, zobowiązania”, a najwłaściwsza dlań forma narracji, to „dyskurs modlitwy”⁴⁴.

Przyjmijmy zatem raczej, że opowieści o przyjaźni czystej to zwykle zakłęcia, mające jedynie przywołać niedościgniony ideał, w którym przyjaciele zawsze są wierni i trwają przy nas, a i my mamy dość siły i wytrwałości, by im to odwzajemniać. Taki ideał można sformułować w języku grubo ciosanych, sztucznych definicji, precyzyjnych dystynkcji i klarownych kryteriów wyabstrahowanego pojęcia; my jednak szukamy tu innej formuły przyjaźni. Dlatego potrzebujemy trzeciego i ostatniego elementu – uchwycenia specyficznego języka; w języku tym nie tylko snuje się sama opowieść o przyjaźni, ale on ją także współkonstruuje. Centralnym węzłem takiego języka jest trzecia, i ostatnia, przyległość przyjaźni – przypowieść.

⁴¹ A. De Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi*, tłum. W. Bieńkowska, Z. Bieńkowski, PIW, Warszawa 1993, s. 23.

⁴² Według Arystotelesa przygodnością rozumianą jako przypadkowość naznaczona jest głównie przyjaźń ze względu na korzyść – z uwagi na różnorodność tego, co przysparza jakiegoś instrumentalnego dobra czy sprawia przyjemność (por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., 1155 b, s. 240). My jednak chcemy tu przygodność rozumieć nieco szerzej.

⁴³ M. de Montaigne, *Próby*, I, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1985, t. 1, s. 298.

⁴⁴ J. Derrida, *Polityka przyjaźni*, tłum. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7-8, s. 48.

PRZYPowieść

Jeśli przyjaźń, by zaistnieć, wymaga przytomności, czyli opisywanej wyżej intencjonalnej uważności oraz, jak już wiemy, skazana jest na podszytą niepewnością przygodność, to niewykluczone, że i język, w jakim się wyraża, zawiera stowarzyszone z tymi cechami elementy, które warto wydobyć na światło dzienne.

Zacznijmy od bezpośredniego odniesienia do pojęcia przypowieści (paraboli) – specyficznego gatunku literatury moralistyczno-dydaktycznej. Za jego główną cechę uznamy podporządkowanie narracji jakiemuś nadrzędnemu przekazowi prawdy moralnej. W przypowieści nie liczy się złożoność opisywanych postaci, jej fabuła ma charakter uproszczony, a realia są wyselekcjonowane. Wszystko to służy skierowaniu uwagi na centralny element sceny – uniwersalne i pouczające morale, i skupieniu na nim jej światła. Można powiedzieć, że manipulowanie przekazem opowieści, preparowanie jej tak, aby jak najlepiej wybrzmiała pokrzepiająca etycznie pointa, nie tyle ową finałową, jednoznaczną moralnie sytuacją odsłania, oddzielając ambiwalentne i nieostre przyległości, które w normalnym odbiorze zaciemniłyby przekaz, ile sprawia, że jest ona w opowieści stwarzana, uobecniana. Jako symboliczna, nie ma prawa być realna, bo to, co rzeczywiste, nie dorasta nigdy do poziomu ideału. Przypowieść zatem nie tyle preparuje rzeczywistość, ile raczej ją kreuje (oczywiście nie dla samej fantazji i zabawy w wydumane światy, odsłaniający się symbol powraca bowiem do rzeczywistości, jako wskazówka dotycząca realnych działań, odniesienie do realnych sytuacji).

Przyłóżmy tak rozumianą przypowieść do przyjaźni. Zauważyliśmy, że niemożliwe wydaje się rozpoznanie aktów założycielskich konstytuującej się przyjaźni. Brak takich węzłów także i później, co częściowo potwierdzone jest przez nieostrość obiektywnych kryteriów kwalifikujących kogoś do grona przyjaciół. Wydaje się jednak, że możliwa jest inna, subtelna forma aktu założycielskiego przyjaźni, która odsłania się niekiedy w komunikatach, a więc w języku. Może tę subtelność więz z drugim odkrywamy w odręcznych dyktacjach, przemowach publicznych, jubileuszowych laudacjach, w których niespodziewanie ktoś nazywa drugą osobę przyjacielem. W takich sytuacjach odsłania się coś więcej – i nie jest to już przyjaźń w tym trywialnym sensie, w jakim termin ten funkcjonuje w języku portali społecznościowych, gromadzących dziesiątki i setki „znajomych” (friends). Oczywiście przyjaźń nie rodzi się w tych właśnie momentach – wiemy już przecież, że nie można jej „zadekretować” ani „skwitować” – lecz jedynie jakoś migotliwie uobecnia się na naszych oczach w języku. Wybrzmiewa – o ile nie jest to czcza uprzejmość – w zwrotach w rodzaju „drogi przyjacielu!” czy nawet niekiedy w zdawkowej formule listowego pozdrowienia „z wyrazami przyjaźni”. Takie deklaracje

mają także swoistą moc performatywną. Mogą, jako stawiające w pełnym świetle głębszy sens relacji z autorem owych słów, częściowo poddać reartystyfikacji nasze odniesienie do niego. W tym właśnie punkcie proces uobecniania się przyjaźni w prostej językowej formule najbardziej przypomina klasyczną przypowieść, której pierwszoplanowym zadaniem jest przecież naświetlenie jakiejś uniwersalnej prawdy moralnej (mniejsza o to, że poddanej schematyzacji i przedstawionej bez natęczywej dbałości o realia).

Odwwołanie do przypowieści ma jeszcze jeden walor. Pozwala po raz kolejny wskazać na wagę ogólnego narracyjnego podejścia do badania przyjaźni, o którym mowa była na wstępie. Teraz jednak nie chodzi już tylko o to, by poddać się, z takich czy innych powodów, ulubionej przez *homo loquens* gadaninie – w tym wypadku o przyjaźni – ale o to, by zauważyć, że to, co nazywaliśmy w niej przygodnością, może znaleźć wyraz w narracyjnym charakterze samej przyjaźni. Przyjaźń jest opowieścią – ma swoją własną, odrębną historię, często nieciągłą, o różnej gęstości, meandrującą, dojrzewającą, ale i zanikającą, gdy więź się rozluźnia. Nie ma w tej opowieści, jak widzieliśmy, wyraźnych zwrotnych punktów, aktów założycielskich czy konstytuujących stan rzeczy „dekretów”. Jest natomiast w opowieści o przyjaźni jakiś ogólniejszy filozoficzny walor – odsłania się w niej nieuchronność przepływu i kresu, brak możliwości wyrwania się z logiki historyczności, niemożliwość repetycji, którą dobitnie wyraża cytowany już fragment prozy Saint-Exupéry’ego: „[Gdy] uświadamiamy sobie powoli, że nie usłyszymy już nigdy dźwięcznego śmiechu tego lub innego z kolegów, uświadamiamy sobie, że ten ogród został nam na zawsze zakazany. Wówczas rozpoczyna się dla nas prawdziwa żaloba, nie rozdzierająca, ale nieco gorzka. Albowiem nic i nigdy nie zastąpi utraczonego towarzysza. Nie można stworzyć sobie starych przyjaźni”⁴⁵.

Tak rozumiana opowieść o przyjaźni staje się zatem zarazem o wiele ogólniejszą opowieścią o człowieku, jego losie i poszukiwaniach dobrego życia.

⁴⁵ De Saint-Exupéry, dz. cyt., s. 23.

Anna BUDZIAK

PRZYJAŻŃ ZAPRZECZONA, PRZYJAŻŃ NIESPEŁNIONA
„Portret Doriana” Graya Oscara Wilde’a
i „Droga do Indii” Edwarda M. Forstera

Powieść Wilde’a w sposób atrakcyjny podaje nam amoralne twierdzenia Wottona, stosowanym przemilczeniem sugeruje wykroczenia Doriana wraz z pozornie niewinną ofiarą Basila – by ostatecznie wszystko to podważyć, gdyż w istocie nie jest apologią, lecz parodią dekadencji. Jest też zawołowaną satyrą na dekadencją przyjaźń, w której dochodzi do uprzedmiotowienia i estetyzacji osoby.

Wydaje się, że prozę Oscara Wilde’a i Edwarda M. Forstera więcej dzieli niż łączy. Fabuła jedynej powieści Wilde’a rozgrywa się wcześniej i w innych okolicznościach niż *Drogi do Indii* Forstera: tutaj toczy się w Londynie końca wieku, tam – w obskurnym Czandrapurze i zatopionym w dżungli królestwie Mau. Powieść Wilde’a osadzona jest w okresie późnowiktoriańskim, u Forstera natomiast bohaterowie już tylko wyrażają tęsknotę za panowaniem królowej Wiktorii. *Portret Doriana Graya* został napisany w formie neogotyckiej groteski, wyszukany, paradoksalnym stylem dekadenceckiego estetyzmu; *Droga do Indii* przynależy do tradycji wysokiego modernizmu. Należy jednak pamiętać, że brytyjski modernizm, choć ostentacyjnie zaprzeczał tradycji dekadentyzmu, właśnie z tej estetyki się wywodził i nie potrafił wyrzec się ciągłości tradycji w sensie kulturowym, w tym także filozoficznym¹. Afiliacje filozoficzne obu powieści mogą wszakże wydawać się odmienne. *Portret Doriana Graya* osadzony jest w tradycji antycznej: odzwierciedla klasyczne wykształcenie Wilde’a i jego gruntowną znajomość Arystotelesa. *Droga do Indii* zaś otwarcie nawiązuje do etyki George’a E. Moore’a. Tym jednak, co je bezsprzecznie łączy, jest temat przyjaźni: u Wilde’a zaprzeczonej, a u Forstera zatrzymanej w rozwoju. Z kolei obu filozofów, których Wilde i Forster podziwiają – oddzielonych przecież upływem czasu – zbliża uznanie przyjaźni za największe dobro. Moore umieszcza „przyjemność obcowania z ludźmi”² obok kontemplacji sztuki i twierdzi, że obie są „najbardziej wartościowymi rzeczami, jakie

¹ Na ciągłość tej tradycji w sensie filozoficzno-estetycznym wskazuje na przykład Francis Ch. McGrath w pracy *The Sensible Spirit: Walter Pater and the Modernist Paradigm* (University of Florida Press, Tampa 1986).

² G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, De Agostini-Altaya, Warszawa 2003, s. 301.

znamy i wyobrazić sobie możemy”³ oraz że „uczucia ku ludziom [...] są wartościowe same przez się”⁴; u Arystotelesa natomiast znajdujemy stwierdzenie, że przyjaźń jest „największym spomiędzy dóbr zewnętrznych”⁵.

TEMATYZACJA TWARZY

Czytając Wilde’a – uwiedzeni epigramatycznością jego stylu, olśnieni paradoksem, rozbawieni frywolnością obyczajową, oszołomieni skandalizującymi twierdzeniami – łatwo zapominamy, że jako autor bajek, był on też moralistą. Tymczasem istnieje tradycja odczytywania *Portretu Doriana Graya* nie jako dekadencej rewolty przeciwko moralności, lecz jako dekadencej autoparodii⁶. Wilde nie polecał bynajmniej kultywowania nowego hedonizmu, a wręcz kpił z dekadentów, którzy mieliby należeć do klubu „Zmęczonych Hedonistów”, „nosić zwidłe róże w butonierkach” i „praktykować coś w rodzaju kultu Domicjana”⁷. Zapominamy też, że Wilde uznawał *Etykę nikomachejską* i *Etykę wielką* za dzieła ideowo mu współczesne. W tej kwestii zajmował inne stanowisko niż historycyści, do których należał sir Alexander Grant, tłumacz i interpretator Arystotelesa. Grant odczytywał dzieła klasyczne jako dokument historyczny. *Etyka nikomachejska* dostarczała według niego portretu „pełnego gracji greckiego dżentelmena z IV wieku p.n.e.”⁸, nie była zaś dziełem filozoficznym zachowującym aktualność. Dla Wilde’a, który – jak odnotowuje Thomas Wright – pozostawił po sobie egzemplarz *Etyki nikomachejskiej* z mnóstwem zapisków w formie debaty z Arystotelesem, stanowisko to było nie do przyjęcia. Jeszcze jako student Wilde umieścił na marginesie tej książki lapidarny komentarz: „Grant jest niemądry”⁹. Dziesięć lat później opinię tę upublicznił, umieszczając dokonany przez Granta przekład dzieł Arystotelesa z przypisami i wstępem tłumacza na liście książek, których czytać się nie poleca¹⁰. Dla Wilde’a bowiem filozofia Arystotelesa nie zamykała się w antyku. Jak twierdził, „«jedną z przyczyn, dla których uważamy *Etykę [nikomachejską]* za po-

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 302.

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 272.

⁶ Zob. A. Höfelle, *Oscar Wilde, or, The Prehistory of Postmodern Parody*, „European Journal of English Studies” 3(1999) nr 2, s. 138-166.

⁷ Cyt. za: R. Ellmann, *The Uses of Decadence: Wilde, Yeats, Joyce*, w: tenże, *A Long the Riverrun: Selected Essays*, Knopf, New York 1989, s. 4. Wszystkie cytaty z tekstów, które nie były publikowane w języku polskim podaję w tłumaczeniu własnym.

⁸ Cyt. za: T. Wright, *Oscar's Books*, Chatto & Windus, London 2008, s. 70.

⁹ Cyt. za: tenże, dz. cyt., s. 71.

¹⁰ Por. tamże, s. 317.

wierzchną», jest właśnie to, że tak «dogłębnie przeniknęła ona naszą myśl współczesną»¹¹ – że tak ją sobie przyswoiliśmy, iż całkiem zapomnieliśmy o jej pochodzeniu. Warto więc spojrzeć na jedyną powieść Wilde’a w perspektywie etyki Arystotelesowskiej, jakkolwiek licząc się z tym, że spojrzenie takie jeszcze bardziej pogłębi wrażenie – wielokrotnie podkreślanej przez krytyków – niejednoznaczności tego utworu i ideowych afiliacji jego autora. Taka optyka będzie jednak alternatywą dla tradycji interpretowania Wilde’a w perspektywie neoplatonizmu, heglizmu i estetycznej doktryny proponowanej przez Waltera Patera w słynnym *Zakończeniu do Renesansu*¹².

Mogłoby się wydawać, że najbliższe otoczenie filozoficzne *Portretu Doriany Graya* to swoisty epikureizm; istotnie, jeden z powieściowych przyjaciół, Wotton, widzi w Dorianie symbol „nowego hedonizmu”¹³. Nawiązania do epikureizmu i cyrenaizmu są jednak powierzchowne¹⁴. Wprawdzie Dorian żyje raczej chwilową przyjemnością niż przyjaźnią, lecz wypaczenia tej przyjaźni należy oceniać w świetle warunków, jakie przyjaźni doskonalej (gr. *teleia philia*) – przyjaźni zawiązanej ze względu na charakter przyjaciela – stawia Arystoteles. Pierwszym z nich, jak się wydaje, jest „równość i podobieństwo, zwłaszcza zaś – jak wskazuje filozof – podobieństwo pod względem dzielności etycznej”¹⁵. Owa zasada równości stawia jednak pod znakiem zapytania prawdziwość przyjaźni między nauczycielem a uczniem, sygnalizowanej w *Portrecie...*, ponieważ relacja taka zakłada istnienie autorytetu, a więc niesymetryczność. Komentatorzy Arystotelesowi potwierdzają również, że przyjaźń, choć może narodzić się spontanicznie, pogłębia się przy udziale woli ludzi sobie równych i świadomych¹⁶, a nie w wyniku uznania autorytetu czy na skutek towarzyskiego urzeczenia. Równość wyklucza wszelką dominację. Według Arystotelesowi, jak objaśnia Nancy Sherman, przyjaciel wspiera nasze poczucie zaufania do siebie, umacnia nas w tym, co dobre. W przyjaźni „rozkwitamy”, na co wskazuje jedno ze znaczeń Arystotelesowskiego terminu „eudajmonia”¹⁷.

¹¹ Tamże, s. 70.

¹² Zob. W. P a t e r, *Zakończenie*, w: tenże, *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*, tłum. P. Kopszak, Aletheia, 1998, s. 165-168.

¹³ O. W i l d e, *Portret Doriany Graya*, tłum. M. Król, Biblioteka Gazety Wyborczej we współpracy z Zakładem Narodowym im. Ossolińskich, Wrocław 2005, s. 27.

¹⁴ Por. A. B u d z i a k, „The Picture of Dorian Gray”: *The Sensing Body and the Desiring Mind*, w: taż, *Text, Body and Indeterminacy: Doppelgänger Selves in Pater and Wilde*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, s. 268-271.

¹⁵ A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 8, 1159 b, s. 248; por. tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240n.

¹⁶ Por. N. S h e r m a n, *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, „Philosophy and Phenomenological Research” 47(1987), nr 4, s. 594; L. T h o m a s, *Friendship*, „Synthese” 1987, t. 72, nr 2, s. 218-221.

¹⁷ Por. S h e r m a n, dz. cyt., s. 596.

Drugim warunkiem przyjaźni, zaprzeczonym w *Portrecie...*, jest wymóg, by na przyjaciół wybierać ludzi zacnych, przyjaźń bowiem jest „pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym”¹⁸. Przyjaźń najpełniejsza jest „miłością wobec człowieka dobrego i pełnego cnót”¹⁹ – człowiek zły nie jest zdolny do przyjaźni. Relacja, którą człowiek niegodziwy nazywa przyjaźnią, jest li tylko ucieczką, którą ten podejmuje, by uwolnić się od siebie samego²⁰. Arystoteles pozwala nawet odwrócić się od przyjaciela, gdy dopuszcza się on czynów haniebnych²¹. (Choć trzeba nadmienić, że nie wszyscy krytycy są co do tej interpretacji zgodni²²). U Wilde’a wierność przyjacielowi, który źle czyni, stawia drugiej stronie o wiele większe wymagania niż przyjaźń w znaczeniu Arystotelesowskim – czerpie ona z agape, w imię której Basil postanawia trwać przy Dorianie, choć Dorian ten dar odrzuca.

Trzeci wreszcie warunek, którego bohater *Portretu...* nie spełnia, to zdolność do przyjaźni z samym sobą²³ oraz do poznania siebie samego. Arystoteles przestrzega, że „jak się kto ustosunkowuje do siebie samego, tak też do przyjaciela”²⁴. Przed człowiekiem, który nie jest panem siebie, przestrzegał już Platon, twierdząc, że człowiek miotany przez żądze jest „do wspólności niezdolny”²⁵. Zalecał on samowiedzę, dyscyplinę i powściągliwość. Na konieczność rozwiązania konfliktu między rozumem a pożądlivością wskazuje także Hans-Georg Gadamer, który twierdzi, że Arystoteles przejął od Platona przekonanie, iż podstawą przyjaźni jest miłość własna: „Trzeba być przyjacielem samego siebie, aby być przyjacielem innych”²⁶. Ta filozoficzna teza przekłada się na zasadę, iż nie można „współdziałać całym sercem z człowiekiem, którego serce nie jest całe”²⁷.

Na relacje między bohaterami w *Portrecie Doriana Graya* warto więc spojrzeć pod kątem tych trzech warunków: równości, cnotliwości i wewnętrznej harmonii wynikającej z samowiedzy. Lecz by zrozumieć, dlaczego re-

¹⁸ Arystoteles, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s. 236.

¹⁹ D. Baltzly, N. Eliopoulos, *The Classical Ideals of Friendship*, w: *Friendship: A History*, red. B. Caine, Equinox, London 2009, s. 22.

²⁰ Por. Arystoteles, dz. cyt., ks. IX, rozdz. 4, 1166 b, s. 265.

²¹ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 263.

²² Zob. D. Cocking, J. Kennett, *Friendship and Moral Danger*, „The Journal of Philosophy” 97(2000) nr 5, s. 278-296.

²³ Por. np. Arystoteles, dz. cyt., ks. IX, rozdz. 4, 1166 a-1166 b, s. 263-266.

²⁴ Tamże, ks. IX, rozdz. 12, 1171 b, s. 278.

²⁵ Platona *Gorgiasz*, 507 E, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 131.

²⁶ H.G. Gadamer, *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. zbiorowe, wybór R. Godoń, red. P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 150.

²⁷ W.T. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 129.

guły te zostały w powieści Wilde’a podważone, trzeba się przyjrzeć jeszcze jednej niezwykle ważnej cesze przyjaźni Arystotelesowskiej – rysowi, który znacząco odróżnia ją od wysublimowanej miłości Platońskiej. Porównując przyjaźń Arystotelesowską i miłość, którą w *Uczcie* Platona opisuje Sokrates, kiedy przywołuje słowa Diotymy²⁸, Sherman zwraca uwagę, że Diotyma mówi o sublimacji miłości do stanu, gdy kocha się już tylko cechę, a nie człowieka, podczas gdy realizm psychologiczny Arystotelesa każe kochać osobę, a nie wyabstrahowane przymioty²⁹.

Chociaż w nastawieniu przyjaciół do Doriana nie znajdziemy w *Portrecie...* wulgarnego utylitaryzmu, to jednak ich relacji z Dorianem nie można nazwać etycznymi. Znamienny jest fakt, że Dorian Gray pojawia się w powieści najpierw jako figura w rozmowie i sztuce: jako przedmiot bałwochwalczego uwielbienia malarza a zarazem eksperymentu psychologicznego zamierzonego przez znudzonego arystokratę. Basil traktuje chłopca niczym ucieleśnienie ideału estetycznego. Lord Henry Wotton natomiast bada na podstawie jego reakcji swoją filozofię „nowego hedonizmu”. Dorian – choć nazywany przyjacielem – nie jest dla nich równorzędnym partnerem do rozmowy. Wotton od razu wystawia mu ocenę, brzmiącą jak wyrok, opisując go jako człowieka, który „nigdy nie myśli”³⁰. Malarz z kolei wyjaśnia w rozmowie z Wottonem, że Dorian jest dla niego „po prostu artystycznym impulsem” i że malując jego portret – zresztą jeden z wielu, choć tym razem bez kostiumu historycznego – dał ujawnić się swej „dziwnej artystycznej idolatrii”³¹.

Jeżeli chodzi o Basila, ciekawe jest już samo rozplanowanie fabuły, która niemalże pozwala nam przeoczyć jego udział w procesie uprzedmiotowienia chłopca. W pierwszej odsłonie Basil jawi się jako bohater, który najpierw ulega urokowi Doriana. Potem, gdy odkrywa jego zepsucie, ogarnia go przerażenie. Gdy wreszcie pragnie mu pomóc, zostaje przez niego zamordowany przed odsłoniętym, kompromitującym portretem. Ale Basil jest nie tylko ofiarą. To właśnie on sprowokował pierwszą przemianę Doriana: to on rozbudził w nim próżność³². Konstrukcja fabuły sprawia, że w pamięć zapada nam tylko ostatni z obrazów. O poprzednich dowiadujemy się pośrednio od Basila. Wspomina on: „Wcześniej rysowałem cię jako Parysa [...] i jako Adonisa [...]. Przybrany w olbrzymi wieniec z kwiatów lotosu siedziałeś na dziobie barki Adriana, spoglądając na zielone, mętne wody Nilu albo w jakimś greckim gaju pochyłałeś się nad nieruchomym lustrem sadzawki i w jego bezgłośnym srebrze

²⁸ Por. P l a t o n, *Uczta*, 33 D-39 C, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 98-117.

²⁹ Por. S h e r m a n, dz. cyt., s. 602n.

³⁰ W i l d e, dz. cyt., s. 9.

³¹ Tamże, s. 16n.

³² Por. tamże, s. 109, 154.

dostrzegałeś cud własnego oblicza”³³. Zanim więc na dobre rozpoczęła się akcja powieści, Basil już faktycznie zredukował Doriana do rzędu postaci mitologicznych i zawłaszczył jego osobę w serii przedstawień malarskich. Kwintesencję tej malarskiej idolatrii znajdujemy w słowach Wottona: „[Dorian] był cudownie przystojny, z tymi misternie rzeźbionymi, szkarłatnymi wargami, szczerymi, niebieskimi oczami i złotymi włosami poskręcanymi w drobne loczki”³⁴. A gdy Basil informuje Doriana, jak bardzo zmieniła się twarz chłopca w ostatniej fazie malowania portretu³⁵, urzeczenie jest kompletne. Postać o twarzy Adonisa, Parysa, Narcyza zostaje oprawiona w ramy, totalnie uprzedmiotowiona. Za każdym więc razem dochodzi do tego, co Emmanuel Lévinas nazywa tematyzacją twarzy oraz widzeniem zawłaszczającym: takim, które „przekształca się w ujmowanie, w zagarnianie”³⁶. Już sam język, jakim posługuje się Basil, obnaża jego winę. Basil obiecuje: „W takim razie, jak tylko wyschniesz, zostaniesz pokryty werniksem, oprawiony w ramy i wysłany do domu”³⁷. Gramatyka wskazuje na przyjaciela, nie na obraz. Gdy więc Basil – zaniepokojony pogłoskami o jego skandalicznym życiu – domaga się wyjaśnień lub zdementowania plotek, Dorian nie bez powodu wskazuje na jego współudział w tym zepsuciu i zaprasza go do obejrzenia zmienionego portretu: „Chodź, to przecież twoje własne dzieło”³⁸.

W zaniepokojeniu Basila – „Mówią, że psujesz każdego, z kim bliżej się zaprzyjaźnisz”³⁹ – pobrzmiewają idee Arystotelesowskie. Przyjaciel winien przecież sprawić, że ten drugi, mówiąc metaforycznie, „jaśniej”⁴⁰. Basil sentencjonalnie poucza: „Można oceniać człowieka poprzez wpływ, jaki ma na przyjaciół”⁴¹. Zasada wpływu zwraca się jednak przeciw samemu malarzowi, bo Dorian swoim postępowaniem wydaje mu ocenę. Obraz w pewnym sensie nie tylko streszcza nieprawości, jakich dopuszcza się Dorian, lecz także zdradza ślad bałwochwalstwa w postawie Basila. Basil twierdzi, że widzi na obrazie „oblicze satyra”⁴², a tymczasem obraz jest satyrą na jego własną idola-

³³ Tamże, s. 114.

³⁴ Tamże, s. 21.

³⁵ Por. tamże, s. 25.

³⁶ E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 223n.

³⁷ W i l d e, dz. cyt., s. 32.

³⁸ Tamże, s. 151.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. B. B r y a n, *Approaching Others: Aristotle on Friendship's Possibility*, „Political Theory” 37(2009) nr 6, s. 754-779. „Eudajmonia” jest w tym tekście tłumaczona jako „wydawanie blasku” (ang. shining forth) w przestrzeni demokratycznego polis lub jako „lśnienie na wprost innych w świetle, które pochodzi od bogów” (tamże, s. 766).

⁴¹ W i l d e, dz. cyt., s. 150.

⁴² Tamże, s. 155.

trię. Scena konfrontacji malarza ze zniekształconym wizerunkiem jest zbudowana na logice nemezis. Upprzedmiotowiwszy twarz Doriana w przedstawieniu malarskim, Basil redukuje do rzeczy martwej również istotę przedstawioną na portrecie: „To c o ś ma spojrzenie diabła!”⁴³. Tym samym prawem, gdy Dorian w napadzie furii zasztyletuje Basila i spojrzy na ciało malarza zastygłe przy stole, nie ujrzy ciała, lecz „coś”: „To coś nadal siedziało na krześle”⁴⁴. W ten sposób, w logice poetyckiej zemsty, proces estetyzacji – która w terminologii Lévinasowskiej byłaby tematyzacją⁴⁵ twarzy i postaci modelu – zatacza koło i zostaje niespodziewanie zakończony uprzedmiotowieniem ciała malarza. W lakonicznym komentarzu do tej sceny pojawia się znowu słowo „przyjaciół”, choć bez emocjonalnego wydźwięku: „Jego przyjaciel, ten, który namalował tamten fatalny portret, przyczynę jego wszystkich nieszczęść, właśnie zniknął z jego życia. To wszystko”⁴⁶.

W powieści Dorian powtarza przewinę Basila: estetyzuje zakochaną w nim aktorkę. Jej śmierć przenosi w domenę sztuki – umarła jak szekspirowska Julia. Z czasem, poszerzając gamę przyjemności, paradoksalnie odkrywa znużenie, dekadencje e n n u i, lecz nie jest zdolny do autorefleksji. Co jakiś czas poruszany gwałtownymi falami emocji – jak żal nad sobą po śmierci Sybil lub lęk przed zemstą z ręki z jej brata – Dorian rozpoznaje je fałszywie jako wyrzuty sumienia⁴⁷. Uczucia te zresztą ulatniają się, gdy znika zagrożenie (James, brat Sybil, ginie, nim dopełni zemsty). Wreszcie na ostatnich stronach powieści Dorian postanawia zachować kolejną uwiedzioną wiejską dziewczynę od hańby, niepomny jednak na to, że sprawił, iż nie będzie ona w stanie wrócić do życia, które wiodła, nim go poznała. Element jego samozakłamania dostrzega Wotton, sarkastycznie zauważając, że Hetty prawdopodobnie zakończy żywot jak Ofelia, „w jakimś rozgwieżdżonym młyńskim stawie”⁴⁸. I podobnie jak Sybil – której śmierć wzbudziła skojarzenia z szekspirowską Julią – zostanie umieszczona w panteonie estetycznej pamięci dandysa. Dorian, pozbawiony moralnej samowiedzy – sobie samemu nieznany – pozostaje nieświadom potencjalnych skutków swojej pozornej przemiany.

Wprawdzie Wotton przypisuje mu rozbudzoną „samoświadomość”⁴⁹, lecz należy to rozumieć wyłącznie jako egotyczne skupienie się na własnych wrażeniach. Wywiera on na Doriana wpływ intelektualny, wyraźnie nad nim dominując. To, co nazywa przyjaźnią, w zasadzie służy ustanowieniu jego

⁴³ Tamże, s. 155.

⁴⁴ Tamże, s. 157.

⁴⁵ Por. np. S. S z a r y, *Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” 16 (2011), s. 10.

⁴⁶ W i l d e, dz. cyt., s. 157.

⁴⁷ Por. tamże, s. 196.

⁴⁸ Tamże, s. 205.

⁴⁹ Por. tamże, s. 61.

egotystycznej hegemonii. On również wykorzystuje chłopięce niedoświadczenie modelu, postaci, która samym imieniem Dorian (ang. dorian – dorycki) nawiązuje do tej odmiany kultury greckiej, która odznaczała się powściągliwością, prostotą, surowością, a w sensie estetycznym naiwnością. Wotton gra na „nieświadomym egotyzmie chłopca”⁵⁰, ograniczając jego zdolność do samokrytyki. Czyni z niego bezkrytycznego odbiorcę własnych idei i medium do studiów nad afektami, rozbudza w nim niczym nieskrępowaną chłodną ciekawość, cechę łączącą wiktoriańskiego dekadenta z wiwisekjonistą, „okrutnym” naukowcem z wiktoriańskiego laboratorium⁵¹. W rezultacie Dorian mylnie przypisuje sobie dobre intencje, staje się bezradny wobec porywczowości swego charakteru, źródła swojego gniewu dopatruje się w obrazie, a załączków swoich perwersji doszukuje się (w duchu biologicznego determinizmu) w rysach twarzy i w temperamencie przodków⁵². Ulegając iluzjom wpajanym mu przez Wottona i swoim własnym, staje się groteskowym zaprzeczeniem greckiego ideału „harmonii duszy i ciała”⁵³, który głosi Wotton.

Ostatecznie jednak nawet Wotton, traktujący relację z Dorianem w kategoriach eksperymentu psychologicznego: obserwacji, „badania” czy „wiwisekcji”⁵⁴, ponosi epistemologiczną klęskę. Postawę Wottona – z uwagi na jego ciekawość wobec emocji, wrażeń i tajemnic Graya – znamionuje wrażliwość flâneura. Tak jak flâneur (paradoksalnie, postać niekoniecznie mobilna)⁵⁵, Wotton „czyta” ludzi. Jego postawa łączy się z procesem uprzedmiotawiania. Wotton przenosi nacisk ze współodczuwania na zdystansowaną interpretację, ze współczucia na wiedzę, z etyki na epistemologię. Proces ten przywodzi na myśl uwagę Wayne’a Bootha na temat współczesnej tendencji do nadinterpretacji. Booth twierdzi, że „w dwudziestym stuleciu metafora książki jako przyjaciela została wyparta przez metaforę przyjaciela jako książki”⁵⁶. Zawężanie tej tendencji do wieku dwudziestego jest jednak niesłuszne; w sensie kulturowym, jest ona równie stara jak dziewiętnastowieczny flaneryzm. W swym epistemologicznym flaneryzmie Wotton ponosi klęskę, ponieważ obiekt jego obserwacji wymyka się z pola widzenia. Lord Henry nie jest w stanie wyobrazić sobie zbrodni, jakiej dopuszcza się Dorian Gray, gdyż nie

⁵⁰ Tamże, s. 101.

⁵¹ Por. Ch. Fergusson, *Decadence as Scientific Fulfillment*, „PMLA” 117(2002), nr 3, s. 468-471.

⁵² Por. Wilde, dz. cyt., s. 142n.

⁵³ Por. tamże, s. 16.

⁵⁴ Tamże, s. 60.

⁵⁵ Por. np. A. Budzik, *The contradictory flâneur – lost in the city and found in the text*, w: *Alternate Life-Worlds in Literary Fiction*, red. E. Kęłowska-Ławniczak, Z. Wąsik, T. Bruś, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filologicznej we Wrocławiu, Wrocław 2011, s. 37-39.

⁵⁶ Cyt. za: M.J. Kaufman, *The Value of Friendship in Law and Literature*, „Fordham Law Review” 1992, t. 60, nr 4, s. 649.

mieści się ona w ramach estetyczności: „Każda zbrodnia jest wulgarna, tak jak każda wulgarność jest zbrodnią. Morderstwo do ciebie nie pasuje”⁵⁷. Okazuje się, że mimo całej jego błyskotliwości Wottona zawodzi zdolność obserwacji i sprawność osądu. Jego zapewnienie – „Zawsze będziemy przyjaciółmi”⁵⁸ – uświadamia nam tylko, że w istocie, nie znając się, w sensie arystotelesowskim nigdy przyjaciółmi nie byli.

Na pierwszych kartach powieści sentencje wygłaszane przez Wottona są żartobliwie prowokacyjne – twierdzi on, że przyjaciół „dobiera [...] pod kątem prezenji”⁵⁹. A jego wymówka, by nie dotrzymać obietnicy spotkania „u White’ów”, sprowadza się do pobłażliwej uwagi że „to tylko stary przyjaciel”⁶⁰. Jego ostatnie wyznanie nie ma już jednak tej charakterystycznej dla niego, frywolnej lekkości – jest wręcz melodramatyczne. Stosując kryteria, według których Dorian osądził w młodości Sybil, można by uznać, że ostatnie wyznanie Wottona jest nieestetyczne. Jego nieskazitelnie stoicka postawa obserwatora, a nie aktora w życiu (gr. *apatheikos* – ten który nie cierpi) zahacza o melodramat. Tak więc fabuła powtórnie zatacza koło: powieść Wilde’a w sposób atrakcyjny podaje nam amoralne twierdzenia Wottona, stosowanym przemilczeniem sugeruje wykroczenia Doriana wraz z pozornie niewinną ofiarą Basila – by ostatecznie wszystko to podważyć, gdyż w istocie nie jest apologią, lecz parodią dekadencji. Jest też zawoalowaną satyrą na dekadencją przyjaźń, w której dochodzi do uprzedmiotowienia i estetyzacji osoby.

Dla Wottona kontakt z Dorianem ma charakter epistemologiczny; dla Basila – choć tylko na początku – estetyczny. Dorian powtarza z kolei przewiny ich obu w swoich relacjach z Sybil. Tak jak Basil widział jego twarz w kontekście mitologicznym (twarz Adonisa, Parysa, Narcyza), tak Dorian patrzy na twarz kochającej go dziewczyny w kontekście teatralnym, tworząc porównania do szekspirowskich postaci Julii i Rozalindy⁶¹. Spotkanie etyczne natomiast zakłada rezygnację z podejścia czysto estetycznego w stylu Basila, czy epistemologicznego jak u Wottona – by umożliwić relację, która, używając słów Lévinasa, „nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się, ani z władzą wiedzy”⁶², ani z estetyką, ani z epistemologią. Podczas gdy Arystoteles, rysując obraz przyjaźni, mówi, że się ją nawiązuje ze względu na naturę przyjaciela, „a nie ze względów ubocznych”⁶³ (na przykład utylitar-nych), Lévinas, pisząc o spotkaniu z Innym, formułuje wyraźne ostrzeżenie

⁵⁷ W i l d e, dz. cyt., s. 207.

⁵⁸ Tamże, s. 212.

⁵⁹ Tamże, s. 14.

⁶⁰ Tamże, s. 33.

⁶¹ Por. tamże, s. 78.

⁶² L é v i n a s, dz. cyt., s. 232.

⁶³ A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. 8, rozdz. 3, 1156 b, s. 240.

przed zredukowaniem Innego do doznań estetycznych czy do doświadczenia intelektualnego. W kontekście powieści Wilde'a, Lévinasowskie ostrzeżenie tłumaczy nam bardziej szczegółowo charakter urzeczowienia osoby, która potencjalnie mogłaby się stać przyjacielem, gdyby wcześniej nie została zredukowana do pięknego przedmiotu i obiektu zainteresowania o naturze eksperymentalno-psychologicznej. Dopiero rozumiejąc pierwszą scenę powieści jako moment totalnego urzeczowienia jej bohatera, możemy odczytać dzieje jego pozornej przyjaźni z malarzem i ze stoickim arystokratą jako zaprzeczenie znanych Wilde'owi Arystotelesowskich wyznaczników przyjaźni, takich jak równość i „podobieństwo” przyjaciół, zdolność do poznania siebie samego oraz zakotwiczenie przyjaźni w cnocie, co w przypadku przyjaźni doskonałej ma przynosić efekt w postaci eudajmonii – szczęścia, „rozkwitu” osobowości, „jaśnienia”.

TEMATYZACJA POPRZEZ JĘZYK

Perspektywa Arystotelesowska wnosi jeszcze jeden ważny warunek doskonałej przyjaźni: konieczność jej odniesienia do ideałów życia społecznego. Krytyka często pomija aspekt społeczny w analizach powieści Wilde'a, choć *Portret Doriana Graya* jest również satyrą na angielską arystokrację, napisaną przez przybysza z Irlandii⁶⁴. Inaczej rzecz wygląda jeśli idzie o powieść Forstera, gdzie przyjaźń zostanie zarzucona ze względu na warunki polityczne. W *Drodze do Indii* nie może ona zaistnieć w sferze publicznej. Jednakowoż rodzi się, jak u Wilde'a, w sferze prywatnej; jest oparta, jak u Arystotelesa, na cnocie – tyle że na tej, której Forster uczył się od Moore'a, nie zaś od filozofa antycznego. U Forstera przymiotem warunkującym przyjaźń jest intelektualna uczciwość. Przejął on ten ideał właśnie od George'a Edwarda Moore'a, filozofa, którego postać została przywołana w *Drodze do Indii* zupełnie otwarcie – w nazwisku bohaterki, pani Moore, i w słowie pochwyconym przez skandujący tłum: „Esmis Esmurr”⁶⁵ – a także poprzez zawołane odniesienia do jego filozofii.

Swoje pierwsze znaczące dzieło filozoficzne, *Zasady etyki* z roku 1902, Moore zadedykował stowarzyszeniu znanemu szerzej jako The Apostles (lub jako Cambridge Conversazione Society)⁶⁶, którego członkiem był między

⁶⁴ Dorian twierdzi, że gdyby współcześni zobaczyli jego szokujący portret „polubiliby [go] jeszcze bardziej”, ponieważ „cywilizowane społeczeństwo [...] wyczuwa, że maniery są dużo ważniejsze od moralności”. W i l d e, s. 151, 141.

⁶⁵ E.M. F o r s t e r, *Droga do Indii*, tłum. K. Tarnowska, A. Konarek, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 358.

⁶⁶ Por. D. S i d o r s k y, *The Uses of Philosophy of G.E. Moore in the Works of E.M. Forster*, „New Literary History” 38(2007) nr 2, s. 245.

innymi Forster. *Zasady etyki* zostały przyjęte przez „Apostołów” entuzjastycznie. Jak pisze David Sidorsky, czytelników Moore’a poruszyła prostota jego stwierdzeń oraz konsekwencja metodologiczna, którą utożsamiano zarówno z osobistą, jak i intelektualną uczciwością. Lytton Strachey, jeden z „Apostołów”, przewidywał, że po przeczytaniu *Zasad etyki* nie będzie już łatwo skłamać⁶⁷. Forster, jak wskazuje Sidorsky, przełożył na język powieści Moore’owski ethos przyjaźni i jego realizm poznawczy⁶⁸. Co więcej, przeniósł realizm Moore’a na „etykę realności wzajemnych ludzkich zobowiązań”⁶⁹.

Droga do Indii stanowi skomplikowany zapis stosunków międzyludzkich kształtujących się w brytyjskich Indiach, stosunków uwarunkowanych przez podziały społeczne, rasowe, kastowe i religijne. Akcenty w powieści rozłożono w taki sposób, że trudno jednoznacznie stwierdzić, które postaci są powieściowym katalizatorem Forsterowskiej filozofii relacji. Czy jest to doktor Aziz, który przeżywa fascynację nowym przyjacielem Fieldingiem, doświadczając traumatycznych przeżyć wskutek niesłusznego oskarżenia – areszt, sąd, triumfalne uwolnienie – i w końcu wyjeżdża, rozczarowany (niesłusznie) Fieldingiem, do królestwa Mau? Czy bohaterem jest Fielding, brytyjski nauczyciel college’u, który zaprzyjaźnia się z Azizem, a gdy ten zostaje oskarżony i aresztowany, jednoznacznie opowiada się po jego stronie, znosząc ostracyzm ze strony społeczności brytyjskiej – i który po procesie udziela schronienia Adeli, mimo iż to od niej wyszło mylne oskarżenie mobilizujące klub brytyjski przeciw Hindusom? (Postawa Fieldinga tworzy wiele wyjaśniający kontekst do pozornie szokującego zwierzenia, które Forster zawarł w 1938 roku w eseju *What I Believe* [„W co wierzę”]. Forster wyznaje tam: „Gdybym miał wybierać między zdradą swojego kraju a zdradą przyjaciela, to mam nadzieję, że miałbym odwagę zdradzić swój kraj”⁷⁰. Przypadek powieściowego Fieldinga uwalnia to wyznanie z odium niewierności: istotnie lepiej zdradzić kraj niż przyjaciela – jeśli ten został niesłusznie oskarżony). Czy wreszcie bohaterką jest Adela Quested, Brytyjka, która przyjeżdża do Indii w towarzystwie matki swojego narzeczonego (pani Moore), by „poznać” ten kraj i przekonać się jednocześnie, czy faktycznie (nie) chce wyjść za Ronny’ego? Adela przyjmuje zaproszenie Aziza na piknik w pobliżu Grot Marabarskich, ulega halucynacji w dusznej pieczarze lub może jest faktycznie napastowana przez przewodnika, który później gdzieś znika, a wina spada na nieświadomego Aziza. Ostatecznie jednak nie jest ważne, co wydarzyło się w grocie, lecz co nastąpiło później: Adela przyznaje w końcu, że Aziz jest niewinny i uznaje swój błąd. Czy wresz-

⁶⁷ Tamże, s. 246.

⁶⁸ Por. tamże, s. 248.

⁶⁹ Tamże, s. 250.

⁷⁰ E.M. F o r s t e r, *What I Believe*, w: tenże, *Two Cheers for Democracy*, Harcourt, Brace & World, New York 1938, s. 68.

cie postacią centralną jest pani Moore, która po incydencie w grotach popada w apatię podszytą niechęcią do Adeli i Ronny'ego z powodu oskarżenia Aziza, którego zdążyła już zaakceptować jako swego przyjaciela? To właśnie jej postać przywołuje filozofa podziwianego przez Forstera i grupę artystów z Bloomsbury.

Gdy pani Moore spotyka Aziza po raz pierwszy, wieczorem w opustoszałym meczecie, zawiązuje się między nimi nic przyjaźni. Przyjaźń pojawia się nagle. Aziz, widząc wyłaniającą się z ciemności białą kobietę, protestuje przeciw jej obecności w miejscu świętym, ona jednak ujmuje go tym, że weszła do meczetu boso, okazując szacunek jego religii. W rozmowie oboje odkrywają, że łączy ich to, że każde z nich ma trójkę dzieci. Pani Moore okazuje też Azizowi współczucie, słysząc, że jego przełożony zepsuł mu wieczorne spotkanie z przyjaciółmi. Jako świeży przybysz, osoba niezasiedziała w towarzystwie Brytyjczyków przebywających w Indiach od lat, pani Moore potwierdza przekonanie Aziza, że z Anglikami i Angielkami można się przyjaźnić tylko w Anglii. W Indiach z czasem zaczyna ich oddzielać bariera wyniosłości⁷¹. Wreszcie, gdy pani Moore przyznaje, że nie sądzi, by „rozumiała ludzi zbyt dobrze”, dodając: „Wiem tylko czy ich lubię, czy nie lubię”, Aziza ogarnia poczucie wspólnoty. Uznaje, że pani Moore jest „człowiekiem Wschodu”⁷². (Choć skądinąd, w świetle filozofii Moore'a i przekonañ grupy Bloomsbury, jest ona przede wszystkim ideałem osoby, której wrażliwość pozwala dostrzegać dobro w sposób intuicyjny, a nie odkrywać je w drodze rozważań. Dobro bowiem u Moore'a jest niedefiniowalne. „Istnieją tylko rzeczy dobre”, ujmowane „w jednym, prostym, bezpośrednim akcie poznawczym”⁷³). Jednak Aziz i pani Moore spotykają się jeszcze tylko dwa razy. Pani Moore, choć przekonana o jego niewinności, nie zdobywa się na żaden gest w obronie Aziza. Dlaczegoż więc przyjaźń ta okazuje się tak ważna, że w krytycznym momencie może się na nią powołać Fielding, skłaniając niezamożnego Aziza z trójką dzieci do rezygnacji z należnej mu, niebagatelnej sumy odszkodowania?

Czy jest to ten sam rodzaj przyjaźni, który łączy go z Fieldingiem? Ich przyjaźń zaczyna się od niezobowiązującej rozmowy i kulturowego nieporozumienia: Fielding zachęca zaproszonego Aziza, by poczuł się jak w domu, co Aziz rozumie dosłownie. Po czym, ośmielony, żartuje, że marzył, by Fielding zachorował i znalazł się pod jego opieką w szpitalu. Wreszcie, w komicznej scenie towarzyskiej, Aziz oferuje Fieldingowi swoją spinkę do kołnierzyka, zapewniając, że to spinka zapasowa – czym narazi się później na pogardliwą

⁷¹ Por. t e n ż e, *Droga do Indii*, s. 12-15.

⁷² Tamże, s. 33.

⁷³ Z. S z a w a r s k i, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, w: G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, PWN, Warszawa 1980, s. XIII. Por. S i d o r s k y, s. 251.

uwagę angielskiego sędziego: „Wszyscy [Hindusi] prędzej czy później zapominają włożyć spinki do kołnierzyka”⁷⁴. Spotkanie w domu Fieldinga stanowi początek przyjaźni, lecz już wówczas pojawiają się sygnały, że przyjaźń ta nie będzie mogła w pełni się rozwinąć. Aziz, który znosi upokorzenia ze strony swoich przełożonych, o umniejszanie go w sferze intelektualnej podejrzewa nawet Fieldinga. W rzeczywistości jest to podejrzenie nieuzasadnione, jak tłumaczy Lionell Trilling, jeden z pierwszych krytyków Forstera. Wynika ono z braku pewności siebie spowodowanego przez lata kolonizacji, która osłabia u rodzimych mieszkańców kolonizowanych terytoriów „odruch dumy własnej”⁷⁵ i prowadzi do podważenia poczucia własnej wartości – czego żadna przyjaźń nie zniesie. Przyjaźń w sensie Arystotelesowskim jest bowiem, jak już wspomniano, relacją równych sobie.

Takiej równości Aziz doświadcza po raz trzeci podczas spontanicznie rozegranego meczu w polo z nieznanym sobie żołnierzem brytyjskim. Gra jest wynikiem czystego przypadku. Mężczyzn łączy przypadkowo odbita piłka: „Skupiwszy całą uwagę na piłce, jakoś przypadli sobie nawzajem do gustu i uśmiechali się zatrzymując konie, żeby odpocząć”⁷⁶. Połączyła ich chwila wspólnej fascynacji czymś zewnętrznym, spotkanie na gruncie równości. Znaczące było to, że koń Aziza, lepiej wyszkolony, kompensował niedoświadczenie jeźdźcy, równoważąc jego szanse wobec sprawniejszego Brytyjczyka, który dosiadał znarowionego wierzchowca. Był to też moment przyjaźni opartej nie na cnotie (gr. arete), lecz na wspólnym doskonaleniu sztuki (gr. techne) – nawet jeśli tylko gry w polo. Jest to bardzo brytyjskie rozumienie przyjaźni. Na przykład według Clive’a S. Lewisa od przyjaciół nie oczekuje się zwierzeń, ale dzielenia tej samej pasji, „nawet jeśli to jest pasja związana z grą w domino czy hodowlą białych myszek”⁷⁷. Dlatego o przyjaciółach Lewis mówi, że stają w jednym szeregu, zaabsorbowani wspólnym przedmiotem zainteresowania⁷⁸. Polskie tłumaczenie wskazuje, że podstawą tak rozumianej przyjaźni jest „towarzyskość”⁷⁹. Faktycznie Lewis idzie jednak dalej: nie dość, że pisze to słowo od wielkiej litery, to jeszcze wzmacnia je neologizmem „Clubbaleness” (oznaczającym zdolność do stowarzyszania się), kojarząc towarzyskość z bywaniem w klubach, barach i świetlicach (ang. common rooms), gdzie spotykają się ludzie, których łączy pełniona funkcja⁸⁰. Przyjaźń jako więc oparta na podzie-

⁷⁴ Forster, *Droga do Indii*, s. 151.

⁷⁵ Cyt. za: T. Christensen, *Bearing the White Man's Burden: Misrecognition and Cultural Difference in E.M. Forster's „A Passage to India”*, „Novel: A Forum on Fiction” 39(2006) nr 2, s. 156.

⁷⁶ Forster, *Droga do Indii*, s. 89.

⁷⁷ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2010, s. 83n.

⁷⁸ Por. tamże, s. 77.

⁷⁹ Tamże, s. 81.

⁸⁰ Por. tenże, *The Four Loves*, Collins, Glasgow, 1960, s. 60.

lanej pasji i udoskonalanej sztuce istnieje także, paradoksalnie, w wariacie poszerzonym o relację adwersarzy. Gdy więc Michael J. Kaufman teoretyzuje przyjaźń w obszarze literatury, pisze o osiemnastowiecznych autorach Henrym Fieldingu i Samuelu Richardsonie – skądinąd nieprzejeźdźnych przeciwnikach – jako o ludziach, których łączyła swoista przyjaźń powstała na gruncie pisarstwa owocującego, mimo sporów, doskonaleniem formy brytyjskiej powieści⁸¹.

W fikcyjnym świecie Forstera charakterystyczne jest to, że poczucia równości doświadczał Aziz nie tylko podczas gry w polo, ale również w trakcie rozmowy z panią Moore i w spontanicznych rozmowach z angielskim przyjacielem Fieldingiem – rozmowach przetykanych żartem, niezobowiązujących, lekkich jak gra. Te ostatnie, podobnie jak gra w polo, wymagają sprawności (konwersacyjnej), a ponadto autentycznej sympatii dla rozmówcy. Największą wartością takiej rozmowy jest odkrycie, choćby w domenie rzeczy trywialnych, wspólnego zdania, wspólnego doświadczenia: owego „ja też!” jako niezbędnej komponenty przyjaźni. Jest to rozmowa niezawłaszczająca. Zawłaszczania bowiem dokonuje się w momencie nieudolnej parafrazy, gdy rozmówca usiłuje nas koniecznie „zrozumieć”. Ponowne odwołanie się do Lévinasa może tu wiele wyjaśnić. Otóż o ile pani Moore i Fielding rozmawiają, o tyle Adela – choć bezwiednie – dokonuje zawłaszczania poprzez język. Adela chce „poznać” i zrozumieć Indie. Jednak w efekcie tego pragnienia mimowolnie dokonuje obraźliwej i intelektualnie zawłaszczającej parafrazy. Rozumienie oznacza dla niej usunięcie tajemnicy, odebranie Hindusom prawa do tego, by być akceptowanym, niekoniecznie będąc zrozumianym, wpisanym w struktury językowe i poznawcze świata, z którego Adela pochodzi. Panna Quested przemienia spotkanie o charakterze etycznym w wydarzenie o naturze epistemologicznej. Jej nastawienie na „poznawanie” i odkrywanie Indii nie pozwala jej odkryć rzeczy wspólnych dla dwóch osób – bez redukcji ich odmienności do swojskości.

Jej zachłanna ciekawość pojawia się już w momencie, gdy chce poznać wnętrze Grot Marabarskich – ale skały ją przerastają i odpowiadają echem, które burzy jej spokój i odbiera zdolność logicznego myślenia. Puste echo odpowiadające ze skał, których wnętrza (owej symbolicznej esencji Indii) Adela nie jest w stanie poznać, antycypowane jest w powieści przez echo gestów i słów w scenie przyjęcia zorganizowanego dla „budowania mostów”. Zaproszone na przyjęcie Hinduski pozostały jednakże dla Adeli nieprzeniknione. Tak jak skały, które tylko powtórzą echem jej własny głos, tak też przybyłe kobiety powtarzały jej słowa i gesty, podczas gdy Adela, nie umiejąc nawiązać kontaktu, „ponosiła porażkę, na próżno usiłując się przebić przez

⁸¹ Por. Kaufman, dz. cyt., s. 647, 677.

rozbrzmiewające e c h e m [podkr. – A.B.] mury ich uprzejmości”⁸². Fielding odnotowuje tę groteskową pasję poznawania, zauważając, że Adela „zachowuje się ciągle tak, jakby była na wykładzie [...] tak się strasznie stara zrozumieć Indie i życie, a od czasu do czasu robi nawet notatki”⁸³.

Kiedy przebywając sam na sam z Azizem, Adela przebija wreszcie mur uprzejmości i zadaje mu pytanie natury osobistej, popełnia ogromny nietakt. Nawet nie podejrzewa, jak wielkim upokorzeniem jest dla wykształconego lekarza pytanie o liczbę żon. Niedawno owdowiały Aziz chroni się w najbliższej grocie, żeby odzyskać równowagę, wypalając w samotności papierosa. Panna Quested jest natomiast przekonana, że jej zadane swobodnym tonem pytanie stanowi dowód tolerancji i nowoczesności. Pytając o liczbę żon, Adela zatem niechcący upokarza Aziza. Również jednak Fielding, gdy wyznaje Hindusom powody, dla których przybył do Indii, rozbija się o rafę językową. Jego trudność w kontakcie z Hindusami nie wynika z niezrozumiałości argumentów, lecz ze sposobu wyrazu. Jest to nie tylko różnica między angielskim i urdu (zresztą Aziz jest dwujęzyczny), lecz między dyskursem chłodnym, racjonalnym i ironicznym a językiem pełnym „perskich słowików” i metafizycznych odwołań. Hindusi wzdygają się na słowa Fieldinga: „Jeśli jakieś zdanie nie złożyło choćby mimochodem kilku ukłonów przed Sprawiedliwością i Moralnością, jego gramatyka raniła ich uszy i paraliżowała umysł”⁸⁴. W istocie racjonalny język Adeli – otwarta, tolerancyjna, nowoczesna angielszczyzna – jest gwałtem na wrażliwości Aziza. W zasadzie Adela Quested (ang. quest, question – poszukiwanie, pytanie) nie rozmawia, lecz przepytuje hinduskiego lekarza według swojego kwestionariusza. W efekcie, o ile w *Portrecie Doriana Graya* dominantę powieściową stanowiła tematyzacja twarzy – proces, który, słowami Lévinasa, „niszczy twarz i niszczy zbliżenie”⁸⁵ – o tyle w *Drodze do Indii* tematyzacja odbywa się w języku, przez próbę opisanie Indii i spotkań Hindusów w zachodnich kategoriach wewnętrzności, esencji czy natury rzeczy.

⁸² Forster, *Droga do Indii*, s. 65. Por. Christensen, dz. cyt., s. 164.

⁸³ Forster, *Droga do Indii*, s. 187.

⁸⁴ Tamże, s. 176.

Filozofia Lévinasa broni człowieka przed zamknięciem w obrębie kantowskich idei regulatywnych czy też w ramach platońskiego świata idei. Por. Szary, dz. cyt., s. 8n.

Jednak Levinasowski trop tematyzacji w języku może zawieść czytelnika Forstera w rejon filozofii Richarda Rorty’ego. Rortiański relatywizm można by odczytywać jako obronę przed upokorzeniem, które jest efektem zamknięcia człowieka w ramach obcego i niezrozumiałego dlań dyskursu czy „słownika finalnego” – przed gwałtem obcej parafrazy. Por. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 121-129. W powieści łatwo zauważyć, że Azizowi bycie niezrozumianym sprawia przyjemność; w tym sensie staje się on protoironistą, nie pozwalając, by społeczność brytyjska jednoznacznie zdefiniowała go w swoim „słowniku finalnym”.

⁸⁵ Cyt. za: Szary, dz. cyt., s. 10.

Jednak gdy Adela uznaje niewinność Aziza, Fielding zmienia do niej stosunek. Nie dzieje się tak dlatego, że Adela pozbywa się intelektualnego przyzwyczajenia do tematyizacji, lecz dlatego, że swą badawczą uwagę zwraca ku sobie samej. Poddaje samą siebie introspekcji. W jednej z kluczowych scen powieści, gdy Adela zeznaje w sądzie, nazwisko jej niedoszłej teściowej – czy też właśnie filozofa – dociera do jej uszu w pomruku tłumu i zagłusza echo ze skał, dręczące ją od dnia niefortunnej wycieczki. W tym momencie Adela przywołuje po raz kolejny ciąg wydarzeń w obrazach, które podsuwa jej pamięć, i widzi, retrospektywnie, rzeczy w ich materialnej realności. Widzi tak, jak widziałby je Moore, który w jednym ze swych dzieł pisze z prostotą: „Im dłużej patrzę na otaczające mnie przedmioty, tym mniej mogę się oprzeć przekonaniu, że to, co widzę, naprawdę istnieje, tak prawdziwe i tak realne, jak moje jego postrzeżenie. Przekonanie to jest zniewalające”⁸⁶. Adela uwalnia się od pragnienia poznania esencji Indii i zadowala tym, co pochodzi z zewnętrznego postrzeżenia – a pamięć nie podsuwa jej obrazu Aziza w roli napastnika. Wyciąga więc proste wnioski i krótkim zdaniem potwierdza swoją pomyłkę. Postępuje tak, jak zaleca etyka Moore’a, dla którego każda decyzja jest w sposób nieunikniony „subiektywn[a] – [lecz także] jest wyborem tego, co w świetle znanych faktów i uznanych przekonań moralnych jawi nam się jako rzecz najbardziej oczywista”⁸⁷. Jest to program być może minimalistyczny w sensie filozoficznym, ale w sensie praktyki etycznej maksymalnie uczciwy. Uczciwość Adeli sprawia, że Fielding zaczyna darzyć ją szacunkiem i sympatią, uczuciami, które z czasem przemieniają się w przyjaźń.

Cechy, które wystarczają do budowania przyjaźni między Brytyjczykami, nie są jednak wystarczające dla podtrzymania przyjaźni między Brytyjczykiem a Hindusem. Dzieli ich polityka – dzieli ich brytyjskie Indie. Mimo że Fielding okazał Azizowi lojalność, mimo heroicznego wysiłku ze strony ich obu, by przetrwać kolejne potknięcia kulturowe, mimo naturalnej sympatii, jaką się darzą, i wielkoduszości Fieldinga, który wybaczając Azizowi jego podejrzliwość, Fielding i Aziz nie mogą zostać na dobre przyjaciółmi, ponieważ przyjaźń ma wymiar nie tylko osobisty. W zakończeniu powieści Aziz oznajmia, że ich przyjaźń nie może się rozwijać. Forster zaś dodaje, że chociaż Fielding tego chce i Aziz tego chce, „konie tego nie chciały [...] nie chciała tego ziemia [...] Świątynie, zbiornik, więzienie, pałac, ptaki [...] one wszystkie tego nie chciały, mówiąc tysiącem głosów: «Nie, jeszcze nie», gdy tymczasem niebo mówiło: «Nie, nie tam»”⁸⁸. Przyjaźń w *Drodze do Indii* ostatecznie

⁸⁶ G.E. Moore, *O metodzie filozoficznej*, tłum. W. Sady, Klub Otrycki, Warszawa [1990], s. 20.

⁸⁷ Szawarski, dz. cyt., s. XXI.

⁸⁸ Forster, *Droga do Indii*, s. 514.

pozostaje niezrealizowaną potencjalnością – jej rozwój zostaje zatrzymany przez brak przestrzeni politycznej, w której mogłaby wzrastać. Jest to znaczące zakończenie, w którym Forster sygnalizuje coś, o czym w przededniu drugiej wojny światowej mówił też jego przyjaciel z Bloomsbury, ekonomista John M. Keynes, a mianowicie, że filozofia Moore’a jest bezradna wobec napięć politycznych⁸⁹, oraz że etyka, o czym pisał Arystoteles, nie jest wolna od polityki. Greckie polis tworzyło obszar polityczny, w którym równi sobie obywatele, połączeni troską o wspólne dobro, stawali się przyjaciółmi i niejako „jaśnieli” przed sobą dzielnością moralną lub doskonałością. Indie natomiast w okresie brytyjskiej supremacji kolonialnej zaprzeczały tej równości, co sprawiało, że nawet gdy osobista uczciwość, wrażliwość i wzajemna sympatia mogły tworzyć podwaliny przyjaźni w sferze prywatnej, obszar publiczny rozwój tej przyjaźni wstrzymywał.

*

Obie powieści ukazują dramatyzm przyjaźni wynikły z wpisania jej w ethos epoki i płynące stąd różne formy sprzeniewierzenia się pierwszej zasadzie przyjaźni – równości przyjaciół – poprzez uprzedmiotowienie osoby w spojrzeniu estety i w języku dominacji. Obie jednak powracają do Arystotelesa i uczą, że tak jak powodem przyjaźni nie może być wyizolowana cecha – czy to ucieleśnienie ideału estetycznego, czy podatność na wpływ u Wilde’owskiego Doriana – tak jej środowiskiem nie może być li tylko wyizolowana sfera prywatna, w której Aziz mógłby cieszyć się towarzystwem Fieldinga, zapomniawszy, że istnieje brytyjski klub i cały pogardzający nim jako Hindusem establishment. Odniesienia do filozofii pomagają zrozumieć przyczyny niepowodzenia tych przyjaźni. Lecz nie wolno zapomnieć, że powieści nie da się traktować jak filozofii przepisanej na przykłady ilustrujące jej tezy. Podczas gdy Arystoteles wyjaśnia, czym jest przyjaźń doskonała, powieść podaje obraz przyjaźni po ludzku niedoskonałej. *Portret Doriana Graya* sugeruje, czym przyjaźń jest, pokazując, czym ona nie jest, a *Droga do Indii* zwodzi obietnicą przyjaźni, ale jej nie spełnia, bo w powieści, zapewne tak jak w świecie pozatekstowym, przyjaźń nie jest, lecz ciągle się staje.

⁸⁹ Por. S i d o r s k y, dz. cyt., s. 246-248.

„PÓŁ DUSZE MOJEJ I GŁOWY KORONA” Idea żony-przyjaciela w literaturze staropolskiej

Nazywając małżonkę nie „przyjaciółką”, a „przyjacielem” i „towarzyszem”, autor Historii znamienitej o Gryzelli jednoznacznie sygnalizował intencję jej nobilitacji, wpisania w ten sam paradygmat moralny, w którym można mówić o przyjaźni mężczyzn, definiowanej jako więź duchowa, warunkowana przez dzielność etyczną partnerów. Żona jest sytuowana co najmniej w tym samym porządku duchowym, w którym dokonują się i dopełniają męskie przyjaźnie, okazuje się nie tylko przyjacielem, ale nawet przyjacielem najlepszym.

Przekonanie, że kobieta nie jest zdolna do przyjaźni, do przyjaźni „doskonałej”, która łączy dusze mężów, było humanistycznym stereotypem. „Z natury swej nie jest zazwyczaj zdatną odpowiedzieć takiemu obcowaniu i spójni, żywicielowi tego świętego węzła”¹ – pisał Michel de Montaigne, gdy rozważał, i to jedynie na marginesie głównego wywodu, możliwość przyjaźni w małżeństwie. Przeciwno niej przemawia, zdaniem autora *Prób*, wiele argumentów, spośród nich zaś na plan pierwszy wysuwa się ten, że małżeństwo jest kontraktem zawartym dla celów praktycznych, innych niż sam duchowy związek dwóch osób, co więcej – trwa się w nim niedobrowolnie, nawet jeżeli pierwsza decyzja była świadomym aktem woli. Dla Montaigne’a przyjaźń jest bowiem całkowicie wolnym, pełnym i całkowicie bezinteresownym zjednoczeniem, w którym dusze „zlewają się [...] i stapiają jedna z drugą w aliażu tak doskonałym, że zacierają i gubią bez śladu szew, który je połączył”². Jest to klasyczny, arystotelesowsko-cyceroński model, w którym przyjaciel staje się „drugim «ja»”, zatarta zostaje odrębność osób, koniecznie równych sobie i pełnych cnót. Nie ma już przyjaciół – jest przyjaźń, jedna dusza zamieszkuje dwa ciała, wedle przypisywanej Arystotelesowi formuły, którą zresztą Montaigne cytuje³. *Próby*, jak każe nam wierzyć ich autor, wyrosły z doświadczenia

¹ M. de Montaigne, *O przyjaźni*, w: tenże, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1957, ks. I, s. 281.

² Tamże, s. 283.

³ Píše Montaigne: „Ponieważ wszystko jest między nimi doskonale wspólne, wola, myśli, sąd, mienie, kobiety, dzieci, cześć i życie, i ponieważ ich zespolenie jest jeno jedną duszą w dwóch ciałach, wedle bardzo słusznego określenia Arystotelesa, nie mogą sobie nic dać ani użyczyć” (tamże, s. 286). Formuła była jedynie przypisywana Arystotelesowi, a przekazał ją Diogenes Laertios: „Zapytany, czym jest przyjaciel, odpowiedział: «Jedną duszą mieszkającą w dwóch ciałach.»” (*Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis, PWN, Warszawa 1982, s. 260).

takiej właśnie przyjaźni z Étienne’em de la Boétiem i pomyślane zostały jako rodzaj wewnętrznego z nim dialogu. To ten związek upamiętniają najbardziej wzniosłe, niemal liryczne frazy eseju *O przyjaźni*: „Gdyby mnie ktoś przypierał, abym powiedział, czemu go pokochał, czuję, że nie można by tego wyrazić inaczej, jak jeno odpowiedzią: «Bo to był on; bo to byłem ja»”⁴.

W tym kontekście zastanawia wszakże rzucona jakby mimochodem uwaga, która odnosi się właśnie do czysto hipotetycznie traktowanej przez Montaigne’a możliwości „zaprzyjaźnienia się” z małżonką: „I pewnie, gdyby nie to [przyrodzona słabość natury kobiecej – M.H.L.], gdyby się dała utworzyć taka wolna i swobodna łączność, w której by nie tylko dusze czerpały owo całkowite zadowolenie, ale także i ciała miały udział w tej spójni, gdzie by człowiek był pochłonięty całkowicie, to pewna, iż taka przyjaźń byłaby jeszcze pełniejsza i doskonalsza; nie było wszakże przykładu, by ta płeć zdołała się wzbici do niej, i za powszechną zgodą szkół starożytnych jest od takowego związku wyłączona”⁵. Byłaby więc małżeńska przyjaźń najdoskonalsza – gdyby w ogóle była możliwa. Kwestionując ją, Montaigne odchodził nawet od stanowiącego przecież podstawę humanistycznej teorii przyjaźni ujęcia Arystotelesowskiego, Stagiryta bowiem, owszem, dostrzegał możliwość wzajemnego „zaprzyjaźnienia się” małżonków⁶. W przytoczonej uwadze autora *Prób* daje o sobie znać niejaki ton tęsknoty za wyzwoleniem z neoplatonickich i zarazem platonicznych kolein przeżywania ludzkiej emocjonalności, które dyktowała humanistyczna kultura wysoka, tęsknoty za integralnym, duchowo-cielesnym doświadczeniem własnego człowieczeństwa, skądinąd dla Mon-

Por. też: B. Weller, *The Rhetoric of Friendship in Montaigne's „Essais”*, „New Literary History” 9(1978) nr 3, s. 515.

⁴ Montaigne, dz. cyt., s. 283.

⁵ Tamże, s. 281.

⁶ Arystoteles w księgach VIII i IX *Etyki nikomachejskiej* wspominał o przyjaźni małżeńskiej w kilku miejscach, gdyż grecki termin „philia” obejmuje wiele zakresów ludzkiego przywiązania. Silnie podkreślany przez Stagirytę postulat równości przyjaciół odnosił się głównie do ich dzielności etycznej, natomiast innego rodzaju odmienności podlegały różnym formom kompensacji – w takich sytuacjach po prostu „ten, kto lepszy, powinien doznawać więcej miłości niż jej żywić”, aby w ten sposób mogła powstać „pewnego rodzaju równość, która przecież uchodzi za cechę charakterystyczną przyjaźni” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1158 b, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 246). Relacja między mężem a żoną, nierównymi przecież partnerami, miała przypominać ustrój arystokratyczny; mężczyzna ma władzę nad kobietą „zgodnie [...] ze swą wartością” i w tych dziedzinach, które mu przysługują, ona zaś – odpowiednio – w innych. Nadużycie władzy zarówno przez męża, jak i przez żonę jest obrazem sytuacji, w której ustrój arystokratyczny wyraża się w oligarchię, i takie rządy nie są już oparte na dzielności etycznej, ergo – nie są też przyjaźnią w jej najdoskonalszym sensie. Zaznaczyć jednak trzeba również, że relacje między małżonkami, którzy przecież wspólnie dążą do różnych celów w życiu, odpowiadają także kryteriom niższych jej rodzajów, a więc przyjaźni utylitarnej i hedonistycznej. „Wydaje się, że w tej miłości łączy się przyjemne z pożytecznym” – stwierdza Arystoteles i dodaje: „Może się ona jednak opierać też na dzielności etycznej, jeśli oboje małżonkowie są ludźmi prawymi” (tamże, 1162 a, s. 254n.).

taigne'a zawsze wyjątkowo ważnym, co miało znaleźć bardzo silny wyraz między innymi w jego późnym eseju *O doświadczeniu*⁷. Humanistyczny model męskiej przyjaźni wykluczał tę integralność, gdyby bowiem do niej dążyć, można by wpaść w sidła „greckiej swawoli”, co autor zaznacza w tym samym kontekście, w którym formułuje ów projekt doskonałej jedności⁸.

Choć humanistyczny kult amicitiae virorum, któremu dał wyraz Montaigne w swym eseju, miał pewne antecedencje monastyczne, jego początki zwykło się wiązać z epistolografią Petrarki, modelującego relacje ze swymi korespondentami na wzór listów Cyserona i w ten sposób wypracowującego podstawowe formuły humanistycznej retoryki przyjaźni. Wśród tych korespondentów nie było kobiet; miłość erotyczna dla Petrarki była inną kategorią afektu, choć stylistyka jego *Epistolarum de rebus familiaribus* wielokrotnie rozbrzmiewa tonami przywodzącymi na myśl miłosną pasję⁹.

Renesansowa i wczesnobarokowa celebracja przyjaźni rozwijała się i umacniała głównie przez epistolografię, która służyła kształtowaniu sieci związków między wykształconymi humanistami. Kręgi przyjaciół-korespondentów, skupione między innymi wokół Pietra Bemba, Erazma czy Lipsiusa, tworzyły podstawy owej republica litterarum, będącej zapewne najbardziej charakterystyczną cechą kultury wczesnonowożytnej, ale zarazem wypracowywały główne konwencje modelu, który miał być powielany także na znacznie niższych już poziomach komunikacji społecznej. Źródła filozoficzne odnajdowano – poza dziełami Platona i Arystotelesa – przede wszystkim w dialogu Cyserona *De amicitia* (łącącym inspiracje perypatetyckie i stoickie) oraz w listach Seneki do Lucyliusza; z epistoł Cyserona pochodziły też wzory na wpół miłosnej, na wpół religijnej, pełnej egzageracji retoryki, na przykład w korespondencji Erazma, który zwracał się do Petera Gillisa na przykład „amicorum suavissime” czy „amice incomparabilis”¹⁰. Retoryka ta miała swoje loci communes, a wśród nich na przykład stwierdzenia, że przyjaźń jest niesłychanie rzadka, że konieczna jest w niej wyłączność i nie można mieć wielu przyjaciół, że jest ona dobrem samym w sobie i wymaga doskonałości etycznej partnerów, że w przyjaźni łączą się ludzie podobni do siebie, że wreszcie przyjaciel to „drugi «ja»”, który – choć egzystuje w party-

⁷ Por. F. K e l l e r m a n, *Montaigne, Reader of Plato*, „Comparative Literature” 8(1956) nr 4, s. 310n.; Z. A n b r a Z a l l o u a, *Montaigne, Skepticism and Immortality*, „Philosophy and Literature” 27(2003) nr 1, s. 40n.

⁸ „Owa zaś inna grecka swawola słusznie jest omierzła naszym obyczajom: a i ta, wymagając, wedle ich praktyki, tak koniecznej nierówności wieku i różnicy usług pomiędzy kochankami, również nie odpowiadała owej doskonałej łączności i harmonii, jakiej tu żądamy”. M o n t a i g n e, dz. cyt., s. 281.

⁹ Por. D. C h a p e l l e W o j c i e h o w s k i, *Francis Petrarch: First Modern Friend*, „Texas Studies in Literature and Language” 47(2005) nr 4, s. 276-287.

¹⁰ Por. P. B u r k e, *Humanism and Friendship in Sixteenth Century Europe*, w: *Friendship in Medieval Europe*, red. J. Haseldine, Sutton Publisher Ltd, Stroud 1999, s. 251-253.

kularnym ciełe – połączony jest z innym wspólnotą duszy¹¹. Znamienne było użycie słownictwa sakralnego (mówiono na przykład o ołtarzu przyjaźni – łac. ara amicitiae): zapewnienia o przyjaźni wiecznej i przekraczającej granice śmierci. Konwencjonalizacji podlegał nie tylko język, jej przedmiotem były też praktyki kulturowe; powstawały stowarzyszenia czy raczej kluby przyjaciół-humanistów (na przykład wenecka Compagnia degli amici, której uczestnikiem był Pietro Bembo), opracowywano „kodeksy przyjaźni”, przyjął się obyczaj dokonywania wpisów w książkach, zamawiania portretów przyjaciół, komponowania albumów amicorum¹².

AMICITIA VIRORUM W RZECZYPOSPOLITEJ

Chociaż recepcja owej humanistycznej kultury amicitiae virorum w Rzeczypospolitej wciąż pozostaje mało zbadana¹³, to znamy przynajmniej niektóre jej przejawy. Wiemy, że jeden z najwierniejszych polskich korespondentów Erazma, Jan Dantyszek, miał w pałacu biskupim jego portret namalowany przez Holbeina, Erazm zaś w swym gabinecie umieścił popiersie biskupa warszawskiego¹⁴. Także album amicorum na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku stał się ważnym elementem podróznego bagażu polskich studentów zmierzających po nauki za granicę¹⁵. Z humanistycznym kultem przyjaźni wiąże się również obyczajowość konwiwialna, której refleksy odnajdujemy w twórczości poetów związanych z Rzeczpospolitą Babińską.

Z pewnością dobrze znana była klasyczna teoria przyjaźni. Zwraca uwagę liczba wydań dialogu Cyserona *De amicitia*, świadcząca o jego znacznej popularności w szesnastowiecznej Polsce (w latach 1507-1543 w krakowskich drukarniach Hallera i Scharffenberga ukazało się łącznie pięć edycji). Na początku siedemnastego wieku został on przełożony przez Bieniasza Budnego na język polski jako *Księgi o przyjaźni* i miał kolejne dwa wydania (w latach 1603 i 1606) w drukarni Jana Karcana w Wilnie. Listy Seneki do Lucyliusza polskiego przekładu doczekały się wprawdzie dopiero pod koniec wieku

¹¹ Por. U. L a n g e r, *Perfect Friendship: Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Librairie Droz, Genève 1994, s. 14-21; B u r k e, dz. cyt., s. 254.

¹² Por. B u r k e, dz. cyt., s. 255n.

¹³ W druku wszakże (Wydawnictwo KUL, Lublin 2013) jest książka *Przyjaźń w kulturze staropolskiej* pod redakcją Agnieszki Czechowicz i Małgorzaty Trębskiej dająca przegląd modeli przeżywania i ekspresji przyjaźni w Rzeczypospolitej średniowiecznej i wczesnonowoczesnej. O relacjach między przyjaźnią a miłością, w tym miłością małżeńską, piszą w tym tomie Iwona Maciejewska i Michał Kuran.

¹⁴ Por. B u r k e, dz. cyt., s. 256.

¹⁵ Zob. J. P a r t y k a, *Album amicorum – pomnik przyjaźni? w: Przyjaźń w kulturze staropolskiej* (w druku).

osiemnastego¹⁶, lecz w szesnastym wieku wydano je co najmniej dwukrotnie u Floriana Uglera po łacinie (w latach 1512 i 1524). Także *Etyka nikomachejska* została częściowo przetłumaczona przez Sebastiana Petrycego z Pilzna i wydana drukiem na początku siedemnastego stulecia¹⁷. Nic dziwnego więc, że elementy humanistycznej retoryki przyjaźni i wywodzące się z tekstów klasycznych, właściwe jej loci communes odkrywamy i w dziełach polskich pisarzy renesansowych z Janem Kochanowskim na czele¹⁸.

KOBIETY I HUMANISTYCZNY IDEAL PRZYJAŹNI

W humanistycznej celebracji przyjaźni nie uczestniczyły kobiety¹⁹. Oczywiście absurdem byłoby twierdzić, że w dobie wczesnonowożytnej czy w jakichkolwiek innych czasach niewiasty nie przyjaźniły się między sobą nawzajem lub też nie przyjaźniły się z mężczyznami. Chodzi raczej o fakt nieuwzględniania kobiet jako podmiotów i uczestniczek owych „klubów” czy „siec” przyjaciół, które generowała kultura humanistyczna. Nawet te najbardziej wykształcone, damy florenckie, jak Cassandra Fedele czy Alessandra Scala, były, owszem, podziwiane dla swych talentów i erudycji przez kolegów-humanistów, którzy z nimi sporadycznie korespondowali, lecz to właśnie retoryka owych listów dowodzi, że sytuowano je w innej przestrzeni ideowej, w najlepszym razie jako muzy czy ucieleśnienie humanistycznego ideału²⁰. W polskiej rzeczywistości kulturowej szesnastego wieku damy takie, czego dowodzi choćby *Dworzanin polski* Łukasza Górnickiego, były zresztą fenomenem nieznanym²¹. Obyczajowa odmienność i związany z nią tradycjonalizm kultury polskiej paradoksalnie sprzyjały jednak refleksji moralnej,

¹⁶ Zob. *Lucyjsza Annaeusza Seneki Listy do Lucyliusza* przekładem ks. Dawida Pilchowskiego, Wilno 1781, w druk. królewskiej.

¹⁷ Zob. *Etyki Arystotelesowej to jest jako się każdy ma na świecie rządzić z dokładem ksiąg dziewięciorga...*, Kraków 1618, w druk. Macieja Jędrzejowczyka.

¹⁸ Por. np. w *Wykładzie cnoty*: „Ale i wiele przyjaciół sobie jednać nie jest do końca dobrze, abowiem miłość, roztargniona na wiele części, nie jest tak mocna jako spólna a spojona, a kto kogo po mału miłuje, tego też po mału miłują. [...] Jednakie też obyczaje, jednakie zabawienia człowieka ku człowieku pospolicie ciągną – jako żołnierz ku żołnierzowi, myśliwiec ku myśliwcowi zawždy się ma. [...] Ale że fundament przyjaźni cnota jest, niech się o to człowiek naprzd stara, aby co najlepszym był, potem, będąc sam dobrym, u dobrych przyjaźni szukał” (J. Kochanowski, *Wykład cnoty*, w: tenże, *Dzieła polskie*, red. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1976, t. 2, s. 196n.).

¹⁹ Por. L. Anger, dz. cyt., s. 116n.; Burke, dz. cyt., s. 252.

²⁰ Por. L. Jardine, „*O decus Italiae virgo*” or *The Myth of the Learned Lady in the Renaissance*, „*The Historical Journal*” 28(1985) nr 4, s. 815n.

²¹ Por. R. Pollak, *Wstęp*, w: Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, red. R. Pollak, Ossolineum, Wrocław 2004, t. 1, s. XCVIn.

która uznawała podmiotowość kobiety jako przyjaciela. Refleksja ta wyrastała ze średniowiecznej teologii małżeństwa.

Już w *Historji znamienitej o Gryzelli*, będącej naszym najwcześniejszym przekładem noweli Boccaccia, sporządzonym zapewne przed rokiem 1551 na podstawie łacińskiej wersji Petrarcki, znalazła się rozwinęta i niewiadomego pochodzenia interpolacja, mająca formę niewielkiego traktatu na temat najważniejszych aspektów oraz godności małżeństwa²². I jeśli Montaigne dawał wyraz swoistej tęsknocie za doskonałą jednością duchową i cielesną, która wszakże wydawała mu się nieosiągalna między mężem a żoną, to w polskim tekście znajdujemy stwierdzenia brzmiące niemal jak odpowiedź na jego wątpliwości: „Bowiem co może być milszego na świecie, jedno mieć przyjaciela takiego, z którym by się przyjaźnią złączył, nie tylko duszną, ale też i cielesną? Jeżliże się kochamy w przyjaźni niektórego towarzysza lub krewnego przyjaciela tylko dla wdzięcznej rozmowy, daleko większa lubość jest mieć takiego towarzysza, komu by się mógł zwierzyć tajemnic swoich, tak z nim, jako sam z sobą rzeczy wszystkie rozmawiać. A to wszystko bywa z żoną, która przy mężu wszystkie przygody tak dobre, jako i złe rada cierpi, gdyż nad małżeńskie złączenie nie może być żadne mocniejsze ani trwalsze”²³.

Zwraca uwagę już to, że o żonie mówi się tu jako o „towarzyszu” i „przyjacielu”, a więc w formie męskiej, choć oczywiście polszczyzna ówczesna dysponowała także rodzajem żeńskim tych samych rzeczowników. Znaczące jest wszakże nacechowanie stylistyczne. Amica, „przyjaciółka” (także „przyjaciółka”) w istocie miewała w literaturze staropolskiej konotacje mało poważne, a często nawet frywolne. „Nuże, nuże moje przyjaciółki, / Czas do rady, zdziaławszy gomółki”²⁴ – wzywa jedna z bohaterek *Sejmu niewieściego* Marcina Bielskiego, od razu sytuując zarówno przyjaźń, jak i radę tych, co to mają „włosy długie, rozum krótki”²⁵, znacznie niżej od męskich rad i serdecznych związków. „Przyjaciółka” znaczy też tyle, co „kochanka”, czasem nawet ładacznicą²⁶. Seria erotyków Anonima-Protestanta opatrzona jest właśnie

²² Julian Krzyżanowski zauważył zbieżność tej interpolacji z podobnymi dyskursami w niektórych niemieckich wersjach narracji o Gryzeldzie i domniemywał, że polski autor przejął ją z jakiejś nieznannej rękopiśmiennej redakcji łacińskiego tekstu Petrarcki (por. J. K r z y ż a n o w s k i, *Romans polski XVI wieku*, PIW, Warszawa 1962, s. 223n.). Współczesny wydawca i badacz utworu Grzegorz Franczak sformułował hipotezę, że być może polska nowela powstała jako efekt kompilacji tekstu właściwego i nieznanego kazania o małżeństwie (por. G. F r a n c z a k, „Wstęp”, w: *Historyja znamienita o Gryzelli (przed 1571)*, *Gryzella (1571)*, red. G. Franczak, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 16n.).

²³ *Historyja znamienita o Gryzelli (przed 1571)*, *Gryzella (1571)*, s. 53.

²⁴ M. B i e l s k i, *Satyry*, w. 77-78, red. W. Wistocki, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1889, s. 65.

²⁵ Tamże, w. 80, s. 65.

²⁶ Samuel B. Linde podaje przykład takiego zastosowania: „Na biesiadach rozwaleni u stołu z podobocznymi przyjaciółki” (S. B. L i n d e, *Słownik języka polskiego*, t. 2, cz. 2, Drukarnia Księży Pijarów, Warszawa 1811, s. 1196).

charakterystycznymi tytułami, na przykład: *Ad amicum* bądź *Alia ad amicum*, i nie są to bynajmniej wiersze skierowane do panny, z którą miałyby amanta łączyć więzy jakiegoś duchowego porozumienia. O „dziewczynie do zabawy” (przeciwstawianej zresztą cnotliwej żonie) mówi parafrazowany z Auzoniusza wierszyk Jana Andrzeja Morsztyna zatytułowany właśnie *Przyjaciółka*. Pozytywnie nacechowana „przyjaciółka”, wciąż jednak przecież w znaczeniu „ukochana”, pojawia się głównie w tekstach sakralnych (zwłaszcza w przekładach Pieśni nad Pieśniami) i zapewne to właśnie wzór biblijny przyczynił się do stopniowej nobilitacji terminu. Zasadniczo jednak, poza kontekstem oblubieńczym, słowo nie konotowało głębszej więzi duchowej, a już na pewno nie w znaczeniu klasyczno-humanistycznym²⁷.

Nazywając więc małżonkę nie „przyjaciółką”, a „przyjacielem” i „towarzyszem”, anonimowy autor *Historii znamienitej o Gryzelli* jednoznacznie sygnalizował intencję jej nobilitacji, wpisania w ten sam paradygmat moralny, w którym można mówić o przyjaźni mężczyzn, definiowanej zawsze przecież jako więź duchowa, warunkowana – by użyć terminologii arystotelesowsko-cycerońskiej – przez dzielność etyczną partnerów. Wykorzystanie retoryki charakterystycznej dla wykładu humanistycznej amicitiae obejmuje także inne zakresy, w przytoczonym fragmencie odnajdujemy bowiem wyraźne odniesienia do motywu (wykorzystywanego również przez Montaigne’a) przyjaciela jako „drugiego «ja»”: „Tak z nim j a k o s a m z s o b ą rzeczy wszystkie rozmawiać” [podkr. M.H.L.]. Żona jest zatem sytuowana co najmniej w tym samym porządku duchowym, w którym dokonują się i dopełniają męskie przyjaźnie – co najmniej, bo przecież ostatecznie stwierdza się, że „nad małżeńskie złączenie nie może być żadne mocniejsze ani trwalsze”. Kobieta, mimo swej przyrodzonej i zawsze przecież podkreślanej (także przez staropolskich autorów) kruchości i „krewkości”, okazuje się nie tylko przyjacielem, ale nawet przyjacielem najlepszym. To konstatacja bardzo, trzeba przyznać, odległa od stereotypowych ujęć humanistycznych.

Wiele zbieżności z dyskursem o małżeństwie włączonym do struktury *Historii znamienitej*... wykazuje niewielki traktat *Stadło małżeńskie z gron a ziarnek Słowa Bożego i zacnych autorów krótko zebrane* (z roku 1561), pióra burmistrza podkrakowskiego Kazimierza, Jana Mrowińskiego Płoczywłosa. I tu również żona konsekwentnie nazywana jest „przyjacielem”: „Pierwszym tedy względem Pan Bóg wszechmogący stworzyć raczył żonę mężowi dla ratunku, najwyższego a naprzedniejszego przyjaciela i najwierniejszego towa-

²⁷ Dla opisanego życiowych afektów między kobietami istniały też inne, pozytywniej waloryzowane słowa, na przykład „druhá”, czego przykłady można znaleźć choćby w rękopiśmiennych zakonnych kancjonałach: „Wielebnej w Panu chwały namilszej d r u h n i e m o j e j, siestrze Angeli od Ducha Świętego, grzeszna Angela od Pana Jezusa”. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 3643 I, k. 53 – podkr. M.H.L.

rzysza, ciało jedno z jednego ciała, którego rozdziwić nikt nie może, wyjąwszy iżby się samo rozdziwiło przez niezachowanie wiary małżeńskiej”²⁸.

Formy superlatywne dobitnie podkreślają perfekcję małżeńskiej przyjaźni, która dopiero czyni człowieka kompletnym, a ma – z jednej strony – źródło w fakcie stworzenia Ewy z żebra Adama, z drugiej zaś – w akcie woli męża i żony, mogących wszak wiary dochować lub nie. Mężczyzna, „gdy ten stan małżeński od Pana Boga przykazany na się przyjmuje i dopiero się stawia zupełnym człowiekiem, bierząc zasię tę kość, która mu była z boku wyjęta”²⁹, matrimonium jest przywróceniem utraconej integralności, powrotem do raju bycia sobą w pełni. Symbolika jahwistycznego opisu stworzenia Ewy z Księgi Rodzaju staje się językiem iście platońskiego sposobu myślenia o jedności przyjaciół-oblubieńców. Dopiero połączeni stają się pełnią, urzeczywistniają się oboje w sposób najdoskonalszy. Skojarzenie Księgi Rodzaju z Platonem było zresztą w kulturze humanistycznej sygnalizowane wprost; Jan Kochanowski, podkreślając paralełę, wskazywał na Leona Hebrajczyka jako na źródło tej idei: „Abowiem czym się biała płeć przed męską chlubić może, nie jest tak jako Jadam z gliny ulepiona, ale jako Mojżesz pisze, z kości szczerzej i z boku wzięta. O którym pierwszych rodziców naszych stworzeniu kto chce więcej co wiedzieć, niż się z prostych słów Mojżeszowych podobno domyślić może, między inszymi niechaj czyta dialog wtóry Żyda Leona, gdzie wywodzi, iż Plato swego androgina z tego miejsca Mojżeszowego wyczerpnął”³⁰.

Słowo biblijne okaże się zresztą także i w innych zakresach zaskakująco bliskie retoryce humanistycznej. Jak wspomniałam, do właściwych jej loci communes należała przypisywana Stagiryście, a przekazana za pośrednictwem Diogenesa Laertiosa sentencja o przyjaciółach jako jednej duszy zamieszkującej dwa ciała. Wykorzystał ją w eseju *O przyjaźni* Montaigne, znana też była w renesansowej Polsce. Cytował ją w poświęconym Arystotelesowi rozdziale swoich *Żywotów filozofów* Marcin Bielski: „Co są przyjaciele, rzekł, jedna dusza we dwu cielech przebywając”³¹. Księga Rodzaju, jak wiadomo, dla opisanie zespolenia małżonków przywołuje obraz ich cielesnej jedności: „relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne sua” (2, 24). Wydaje się, że w retoryce autora *Stadła małżeńskiego* dochodzi do spotkania obu wątków tradycji: „A które, proszę, może być pobożniejsze a rozkoszniejsze między ludźmi towarzystwo, które pocziwsze zbawieniu dusznemu a bezpieczniejsze, jedno

²⁸ J. M r o w i ń s k i P ł o c z y w ł o s, *Stadło małżeńskie* (1561), wyd. Z. Celichowski, Drukarnia UJ, Kraków 1890, s. 10.

²⁹ Tamże, s. 6n.

³⁰ J. K o c h a n o w s k i, *Wzór pań mężnych: Ewa*, w: tenże, *Dzieła polskie*, t. 2, s. 213.

³¹ M. B i e l s k i, *Żywoty filozofów to jest mędrców nauk przyrodzonych i też inszych mężów cnotami ozdobionych ku obyczajnemu nauczaniu człowieka każdego krótko wybrane*, Kraków 1535, w druk. Floriana Unglera, s. 89.

męża a żona, gdy oba są jako jeden, w jednym a zgodnym umyśle, dwoje ciała, we dwu ciałach jedna wola i umysł, w jednym ciele dwie duszy³².

Tekst biblijny skłania więc do podjęcia tropu klasycznego: oto w małżeństwie dokonuje się (co widać wyraźnie w świetle słów natchnionych) doskonała unia, a jest ona pełniejsza nawet niż ta wysławiana przez filozofów – już nie tylko „jeden a zgodny umysł” w dwóch ciałach, ale zarazem dwie dusze w jednym. Wywód ten zostaje umocniony przez wykład ludowej etymologii wyrazu „swadźba”: „Jako to staropolską mową zwano a właśnie wesele, na którym małżeństwo przyjmowano: swadwa, jakoby dwu jedność i zjednoczenie swej dwa³³. Metafizyczne zespolenie męża i żony ma oczywiste skutki etyczne i egzystencjalne. Enumeracyjna sekwencja zakresów i przestrzeni życia objętych małżeńską wspólnotą nabiera w tekście Płoczywłosa (skądinąd, jak się zdaje, w życiu prywatnym kochającego i dobrego męża) tonów lirycznych: „Co wola jednego, na tem drugi przestawa, jedno ciało, jedna wola, równa zgoda, jednakie pozwolenie, jednaki żal i troska, jednaka pociecha, jednaka obiema i równa wolność, spólna utrata, spólny zysk, spólne bogactwo, także i ubóstwo spólne, równa dostojność i zawsze jednej łożnicy obcowania i odpoczywania dziennego i nocnego, towarzystwo jednej komory, skrzynie i zawarcia, spólność we wszystkich sprawach, nieprzezpiecznościach, jednaka spólność³⁴”.

Trudno byłoby pogodzić te słowa ze stereotypem mizoginistycznej kultury dawnej; autor *Stadła...* mówi wprost o równej wolności i „dostojności” małżonków, które – w ujęciu klasyczno-humanistycznym – warunkują przecież prawdziwą przyjaźń. Jest wprawdzie kobieta nadal i niewątpliwie „krewka” (co Płoczywłos stwierdza kilkakrotnie), a z tego powodu w żadnym wypadku nie powinna w związku przewodzić, ale też z pewnością nie jest podporządkowana. Z pomocą w zilustrowaniu tej subtelnej równowagi znów przychodzi obraz stworzenia Ewy: „Abowiem nie z głowy są stworzone, ale z boku, aby nie były rzędochami, nie z nogi też, aby nie były w małej ważności u mężów, ale w środku, w mierze, nie jako pani, nie jako sługa też, ale środek, to jest jako towarzyszyć³⁵”.

MAŁŻEŃSTWO – ZWIĄZEK PRZYJACIOŁ

Refleksja o małżeństwie jako o wolnym związku równych w godności przyjaciół, choć wydaje się interferować z humanistyczną retoryką przyjaźni, ma jednak źródła średniowieczne, które w kulturze staropolskiej okazały się tym

³² Mrowiński Płoczywłos, dz. cyt., s. 7.

³³ Tamże, s. 8.

³⁴ Tamże, s. 7.

³⁵ Tamże, s. 21.

trwalsze, że ograniczony zasięg miało w niej oddziaływanie nurtów dwornych, pochodnych oksytańskiej fin'amors, z właściwą im idealizacją miłosnej pasji i pewną deprecjacją małżeńskich więzów³⁶. Tradycja teologii średniowiecznej stworzyła bowiem niezwykle subtelną, wypracowaną w wielowiekowym procesie chrystianizacji małżeństwa jego – chciałoby się powiedzieć – personalistyczną koncepcję, w której właśnie więź emocjonalna między partnerami oraz ich nieprzymuszony akt woli interpretowano jako istotę związku ostatecznie uznanego za sakrament (tak przedstawił go między innymi św. Tomasz z Akwину³⁷). Podstawowe znaczenie dla rozwoju refleksji nie tylko o możliwości przyjaźni męża i żony, ale wprost o niej jako o podstawie małżeństwa miało już nauczanie św. Augustyna. W starciu z manicheizmem biskup Hippony żarliwie bronił zarówno samej instytucji małżeństwa, jak i jego prokreacyjnych celów, lecz w dyskusji ze św. Hieronimem w *De bono coniugali* i w innych dziełach pisał nie o cielesnym, a o duchowym wymiarze związku mężczyzny i kobiety, o społecznej naturze człowieka i o potrzebie przyjaźni, która w najbardziej fundamentalny i zarazem naturalny sposób wyraża się w relacji męża i żony. Dzieci są błogosławionym owocem małżeństwa, ale to właśnie przyjaźń, więź duchowa jest jego istotą – dzięki temu Maryja i Józef byli w pełni małżonkami, choć zachowywali cielesną wstrzemięźliwość³⁸.

Dokonująca się w wiekach średnich chrystianizacja małżeństwa polegała w dużej mierze na kształtowaniu jego idei jako związku mającego charakter zobowiązania absolutnego i dozgonnego, wymagającego z tego względu niekwestionowanej zgody narzeczonych, związku świętego, bo będącego obrazem miłości Bożej. Ten alegoryczny sens prześwietlał, sakralizował i nobilitował samą instytucję małżeństwa, co znajdowało wyraz w konsekwentnie rozwijanej liturgicznej oprawie składania sobie wzajemnych ślubów³⁹. W świętym matrimonium więź duchowa oblubieńców była czynnikiem konstytutywnym, co najmniej równie ważnym – a w niektórych ujęciach ważniejszym – niż cielesne obcowanie. *Decretum Gratiana* (z roku 1140) czyni affectio maritalis (pojmowane – inaczej niż w prawie rzymskim – jako wzajemne przywiązanie, troska i szacunek małżonków) oraz mający w nim podstawę wolny consensus

³⁶ Teza o „miłości dwornej” (franc. amour courtois, ang. courtly love) jako swego rodzaju ethosie cudzołóstwa (dziś coraz powszechniej kwestionowana) została upowszechniona w historii literatury głównie za sprawą znakomitej skądinąd książki Clive’a S. Lewisa *Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* (Oxford University Press, New York 1958, por. s. 3-17).

³⁷ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 32, *Małżeństwo*, suppl. 41-68, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1982.

³⁸ Zob. E.A. C l a r k, *Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*, w: *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World*, red. R.E. Edwards, S. Spector, State University of New York Press, Albany 1991, s. 15-31.

³⁹ Por. N. C a r t l i d g e, *Medieval Marriage: Literary Approaches 1100-1300*, D.S. Brewer, Cambridge 1997, s. 10-15.

niezbędnymi warunkami, obok *matrimonium consummatum*, sakramentalności związku⁴⁰. Podobnie Hugo od św. Wiktora, który w *De beatae Mariae virginitate* mówi o swoistej podwójności sakramentu: „*Coniugium est in foedere dilectionis. Coniugis officium est in generatione prolis. Igitur amor coniugaliss sacramentum est, et sacramentum in coniugibus est commixto carnis*” („Małżeństwo polega na przymierzu miłości. Powinnością małżeńską jest wydanie na świat potomstwa. A zatem miłość małżeńska jest sakramentem, a sakrament między małżonkami to złączenie ciał”)⁴¹. Także w dekretach małżeńskich Aleksandra III *affectio maritalis* traktowane jest jako stała, choć wymagająca pielęgnacji dyspozycja uczuciowa i moralna obojga małżonków, z której wyrasta fundamentalny dla związku *consensus*⁴².

Choć dokumenty historyczne dostarczają wielu dowodów na to, że wypracowane w dyskursie teologicznym idee zachowania równości, autonomii i duchowej więzi małżonków nie zawsze stawały się treścią faktycznych związków, to – z drugiej strony – właśnie literatura pozwala wejrzeć w to, jak dalece były owe idee akceptowane. Mikołaj Rej pisał o „poczciwej żonie” z nieskrywanym uczuciem: „A tam ci już Pan Bóg pozdarzy wedle obietnic swoich, że z o n y m m i ł y m a w d z i ę c z n y m a s o b i e r ó w n y m t o w a r z y s z e m s w o i m [podkr. M.H.L.] używiesz długo rozkosznego żywota swego i wszystko się sporzyć i mnożyć będzie około ciebie, jako ono powiadają, jako wianki wił”⁴³. Charakterystyczna jest dla Reja tendencja do podkreślania jednakiej godności małżonków, także i w tym wypadku znajdująca wyraz w zmianie rodzaju gramatycznego: żona to właśnie „towarzysz”, tym wszakże różniący się od innych, że jest „miły a wdzięczny”. Tylko u jego (jej) boku i tylko w stanie małżeńskim człowiek poczciwy może wypełnić wolę Bożą i w ten sposób dostąpić pełni błogosławieństw, co Rej podkreśla, odwołując się do Księgi Przysłów: „Kto sobie znajdzie z przeźrzenia Bożego żonę dobrą, najdzie wszystko dobre na świecie, a będzie czerpał błogosławieństwo od Pana swojego. Tu już rozumiesz, iż nie tylko po trosze brać, ale prawie jak wodę czerpać obiecuje ten święty król [Salomon – M.H.L.] każde błogosławieństwo od Pana swojego takiemu człowiekowi, który w takim stanie pospołu z naznaczonym towarzyszem swoim chodzi w bojaźni, a według świętej wolei Jego”⁴⁴. Nagłowiczanie jest oczywiście przekonany, że „krewkość” białogłów

⁴⁰ Por. M. M. S h e e h a n, *Maritalis Affectio Revisited*, w: *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World*, s. 36.

⁴¹ Cyt. za: C a r t l i d g e, dz. cyt., s. 17, tłum. M.H.L.

⁴² Por. S h e e h a n, dz. cyt., s. 37.

⁴³ M. R e j, *Żywot człowieka poczciwego, Kapitulum I wtórych ksiąg*, nr 3, *Równemu z równym ożenienie nalepsze*, w: tenże, *Wybór pism*, red. J. Ślaski, Warszawa 1975, s. 252n.

⁴⁴ T e n ż e, *Postylla: Ewangelija niedziele wtórej po Nowym Lecie, która też może czasu wstępowania w małżeństwo być powiedana*, w: tenże, *Świętych słów a spraw Pańskich, które tu sprawował Pan a Zbawiciel [...] krojnika abo Postilla*, Kraków 1571, w druk. M. Wirzbięty, list 43 r.

sprawia, iż winny być poddane mężom, lecz z drugiej strony wielokrotnie mówi o „żonce pocziwiej” jako tej, która radzi (mądrze i skutecznie), wspiera i współdecyduje: „jedno drugiego o wszystko się radzi, wszystko się nadobnie a roztropnie stanowi, wszystkiego się a wszystkiego sporo przymnaża”⁴⁵.

Kategoria żony jako „miłego przyjaciela” i „wiernego towarzysza” nabiera cech topicznych w literaturze staropolskiej, w tym zwłaszcza w literaturze ziemiańskiej⁴⁶. Tak sławi „pobożną i stateczną” panią Erazm Otwinowski, a w jego wierszach słychać zarazem echo fraz mówiących o małżonce jako o „drugim «ja»”, mężowi służy ona bowiem „wiernie jako sobie, / W ten czas poznać przyjaciela”⁴⁷, jak też o niewieście mądrej, na której radzie mąż nie tylko może, ale i powinien polegać: „I przestrzega go roztropnie, / Gdy się jakiej szkody dotknie”⁴⁸. Żona-przyjaciół pojawia się w *Pieśni VI Ksiąg wtórych* Jana Kochanowskiego (w. 4, 11-12), a liryczna pochwała przymiotów „męża korony” wybrzmiewa także w sławnych wersach *Pieśni X* i *Pieśni XX* tej samej części zbioru i oczywiście w pieśniach Panny XI oraz Panny XII z *Pieśni świętojańskiej o Sobótce*. Małżonka okazuje się mądrym partnerem i właściwym twórcą ekonomicznych sukcesów ziemianina, do niej też należy „rząd” wspólnego gospodarstwa:

Może ktoś ręką sławy dostać w boju.
Może wymową i rządem w pokoju:
Lecz jeśli żona męża nie ozdobi,
Mąż próżno robi.

Kto z gospodarstwa, a kto zaś z wysługi
Zbierze pieniądze i z kupiectwa drugi.
Jesli się żona nie przyłoży k temu,
Zginąć wszystkiemu.

Żona uczciwa ozdoba mężowi
I napewniejsza podpora domowi,
Na niej rząd wszystek; swego męża ona
Głowy korona⁴⁹.

⁴⁵ Tenże, *Żywot człowieka pocziwego, Kapitulum I wtórych ksiąg*, nr 4, *Jako jest wdzięczne małżeństwo zgodne*, s. 253. O figurze żony-przyjaciół w twórczości Mikołaja Reja pisze w swej interesującej a nieopublikowanej rozprawie doktorskiej *Wizerunek niewiasty w twórczości Mikołaja Reja w kontekście parenezy renesansowej* Marzena Tyl (Lublin 2011, mps BKUL).

⁴⁶ Por. A. K a r p i ń s k i, *Staropolska poezja ideałów ziemiańskich. Próba przekroju*, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 60-69.

⁴⁷ E. O t w i n o w s k i, *Opisanie pobożnej i statecznej żony i dobrej gospodyniej*, w. 46-47, w: tenże, *Pisma poetyckie*, red. P. Wilczek, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 1999, s. 92n. Na temat *Opisanie pobożnej i statecznej żony...* zob. P. W i l c z e k, *Erazm Otwinowski, pisarz ariański*, Gnome Books, Katowice 1994, s. 91-102.

⁴⁸ O t w i n o w s k i, dz. cyt., w. 25-26, s. 92.

⁴⁹ K o c h a n o w s k i, *Pieśń X*, w. 1-12, *Pieśni. Księgi wtóre*, w: tenże, *Dziela polskie*, t. 1, s. 256.

Pochwała pracowitości i gospodarczych talentów „uczciwej żony” w oczywisty sposób nawiązuje do wzoru biblijnego, w tym zwłaszcza do Poematu o dzielnej niewieście z Księgi Przysłów (zob. Prz 31, 10-31), będącego w dobie wczesnonowożytnej jednym z najważniejszych źródeł kobiecej parenezy⁵⁰, ale zarazem podkreśla podmiotowość i godność tej, której cnoty są warunkiem wszelkich działań męża. Virtus zaś, jak będzie przekonywał Kochanowski w prozaicznym *Wykładzie cnoty*, to „fundament przyjaźni”. Charakterystyczne, zwłaszcza dla rozwijającej się już w wieku siedemnastym wieku poezji ziemiańskiej, będzie właśnie podkreślenie owej cnoty pracowitości „wdzięcznego przyjaciela”, co – z jednej strony – uwydatniać ma etyczną podstawę związku, z drugiej zaś, przez wzgląd na odniesienie biblijne, winno nobilitować wizerunek niewieści i zbliżać go do ideału z Księgi Przysłów. Pochwała sarmackiej białogłowy, wiernej towarzyszkii ziemiańskiego żywota zawsze zawiera więc obrazy kobiety bez reszty pochłoniętej gospodarskimi zajęciami – u wrzeciona i kądzieli, gdyż biblijna niewiasta mężna „szukała wełny i lnu” (Prz 31, 13), a „palce jej ujęły wrzeciono” (Prz 31, 19) – wstającej w nocy, by przygotować posiłek dla domowników (por. Prz 31, 15), czy pracującej w ogrodzie (por. Prz 31, 16)⁵¹. Taką ją zobaczymy w parafrazie *Mulier fortis* Szymona Szymonowica i taką też ujrzymy – już w kostiumie grecko-ruskim – w jego sielance *Zalotnicy*:

Cienkich przedziw i drogich jedwabów nabrała
I dzielną ręką wiele robót nawiązała.
Zstała się jako czujnych kupców rądcze łodzi
I chleb do domu swego z obcych stron przywoździ.
Wstała z świtem i w gmachach porządek sprawiła,
Czeladź i służebnice strawą opatrzyła.
Skupiła żyzne włości, poszczepiła sady
Swą ręką, zamnożyła piękne winohrady⁵².

[...] Boże, jeśli zdarzysz,
Niech taki zawsze robi wedla mnie towarzysz.
[...]

⁵⁰ Por. Y. Bleyerveld, *Chaste, Obedient and Devout: Biblical Women as Patterns of Female Virtue in Netherlandish and German Graphic Art, ca. 1500-1750*, „Simiolus. Netherlands Quarterly for the History of Arts” 2000-2001, t. 28, nr 4, s. 238-240. Pochwała pracowitości małżonki ma oczywiście także, zwłaszcza u Kochanowskiego (na przykład w pieśni Panny XII), źródła horacjańskie. Por. J.S. Gruchała, S. Grzeszczuk, *Staropolska poezja ziemiańska*, w: *Staropolska poezja ziemiańska. Antologia*, red. J.S. Gruchała, S. Grzeszczuk, PIW, Warszawa 1988, s. 58.

⁵¹ Por. *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, red. ks. J. Frankowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 1270n.

⁵² S. Szymonowic, *Mulier fortis*, w. 7-14, w: tenże, *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, red. J. Pelc, Ossolineum, Wrocław 2000, s. 196.

Widziałem, pod kądzielą kiedyś siadywała,
 Sama-ć się do wrzeciona nić z palca puszczała,
 Jedwab nie będzie taki. U ciebie i spanie
 Napozniejsze, u ciebie i narańsze wstanie.
 Tobie czeladź nakarmić, tobie pochędożyć
 Wszystko w domu i wszystko na mieściu położyć.
 [...]
 Ręka rękę umywa, noga wspiera nogi,
 Przy wiernym przyjacielu żaden nieubogi⁵³.

Poezja ziemiańska, w obrazach domowych wczasów i pożytków chętnie podejmująca Rejową jeszcze tradycję retoryki enumeracji, konstruuująca długie szeregi wyliczeniowe, w których charakteryzowane są między innymi liczne zatrudnienia „wdzięcznego przyjaciela”, nieraz ulega w tym pokusie zabawnej (z dzisiejszego punktu widzenia) egzageracji. Pochwała pracowitości małżonki, mająca przecież w zamierzeniu służyć nobilitacji i demonstracji jej cnót, bywa obrazem nadludzkich zupełnie obciążeń:

Żonka także jako przyjaciel prawy
 Też w gospodarstwie pomaga zabawy:
 Nabiał sprawuje, gęsi, kury tuczy
 Abo dziateczki nie proznować uczy,
 Także czeladkę. Sama też ochotna
 Nie siedzi próżno: abo koło płotna,
 Abo koło chust i szycia pięknego
 Bawi się pilno, abo dla miłego
 Małżonka smaczne potrawy gotuje,
 [...]
 A nakarmiwszy domownicy wszystkie,
 Zaś opatruje swe inne pożytki:
 Nie tylko w kuchni, będzie i w oborze,
 W chlewach, w piekarniej i w każdej komorze;
 Nie tylko w gumnie, gdy młóć w stodole,
 Ale też biec nie leni się w pole.⁵⁴

Mamy tu do czynienia nie tyle z egzemplifikacją opresyjnego charakteru dawnej kultury względem kobiet, ile z retorycznym rozwinięciem swoistego paragonu cnót „dzielnej niewiasty”, które staje się zarazem ilustracją ziemiańskiej szczęśliwości. To niemal konieczny element pochwały małżonki. Liryczna *Koleśda* Zbigniewa Morsztyna, rozpoczynająca się od wzruszającej apostrofy do „ukochanej żony”, „drogiego przyjaciela”, i zawierająca katalog

⁵³ T e n ż e, *Zalotnicy*, w. 137-138, 141-146, 177-178, w: tenże, *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, s. 123, 125.

⁵⁴ S. S ł u p s k i, *Zabawy orackie*, w. 237-245, 249-254, w: *Staropolska poezja ziemiańska*, s. 196.

przykładów z dziejów „mężnych” niewiast, zestawia więc z nimi właśnie codzienne męstwo tej, która „raniej [...] wstaje i później się kładzie”⁵⁵. Przyjaciół „ulubiony z wielu”, „pół dusze mojej i głowy korona”⁵⁶ – wedle słów pięknej pieśni Wespazjana Kochowskiego *Do domowych* – również okaże się tym, który pospołu z mężem „trzyma w dozorze” dom i czeladkę⁵⁷. Klasyczna retoryka przyjaźni, zaakceptowana, ale też dopełniona wzorem biblijnym, każe mówić nie tylko o wspólnocie dusz, ale także o wspólnocie codzienności. Jest w niej miejsce i na pracę obojga przyjaciół, i na ową „radę”, przestrzeń intelektualnego porozumienia, tak silnie akcentowaną w humanistycznym modelu amicitiae virorum. W przejmującym wierszu na śmierć ukochanej żony Katarzyny Waclaw Potocki da niezwykle, bo oderwane od gospodarskiej, ziemiańskiej pragmatyki świadectwo takiej jedności umysłów:

Miałem w dobrym pochwałę, w złym przestrozę z ciebie,
Na weselu ozdobę, ulgę na pogrzebie.
Tobiem wiersze me czytał, tobie, jeśli który
Poprawić należało, godzien był cenzury,
Boś je i sama, świętej patronki przykładem,
Często pisała dobrym i uczonym składem.
Ksiąg nabożnych najdroższe twoje były sprzęty
I na pamięć umiała oba Testamenty⁵⁸.

*

Staropolskie, zwłaszcza poetyckie wizerunki małżeńskiej przyjaźni spełniają bardzo wiele kryteriów humanistycznego modelu amicitiae, choć trzeba podkreślić, że właściwa mu retoryka tu zostaje znacznie rozwinięta przez udział w niej motywów biblijnych, a także iż odnoszą się one do tego fragmentu życia społecznego, który – podlegając i szczególnej ochronie, i sakralizacji – bynajmniej nie odzwierciedlał powszechnych przekonań dotyczących kobiecych czy kobieco-męskich przyjaźni. Białogłowa w sferze rodzinnej przełamywała swoje „przyrodzone” ograniczenia, dokonywała się kompensacja jej naturalnych ułomności, i to w takim stopniu, iż zyskiwała niemal męską godność, stawiała się równa mężowi właśnie wtedy, gdy – spełniając wymogi swego powołania – była mu poddana. Tylko wówczas mogła zostać nazwana przyjacielem, jako taki (taka) jednak okazywała się przyjacielem najdoskonalszym,

⁵⁵ Z. Morsztyn, *Kolęda*, w. 72, w: *Staropolska poezja ziemiańska. Antologia*, s. 282.

⁵⁶ W. Kochowski, *Do domowych (Niepróżnujące próżnowanie, Lyrica*, ks. III, 31, w. 2, 8), w: tenże, *Utwory poetyckie. Wybór*, red. M. Eustachiewicz, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 140.

⁵⁷ Tamże, w. 22, s. 141.

⁵⁸ W. Potocki, *Smutne rozstanie z kochaną małżonką moją*, w. 59-66, w: tenże, *Dziela*, red. L. Kukulski, PIW, Warszawa 1987, t. 2, s. 510.

„drugim «ja»”, „połową duszy”, „przeźrzanym” przez Boga towarzyszem, którego miłość i obecność dopiero wiedzie do pełni istnienia, do utraconego raju, dokąd – by znów odwołać się do poetyckiego obrazu z wiersza Wacława Potockiego – małżonkowie powracają ukradkiem, nie bojąc się już stojącego u wrót Cherubina z płonącym mieczem.

WYBAWIENIE CZY SAMOZATRATA?

Szkic o kategorii przyjaźni w życiu i dziele Friedricha Nietzschego*

Przyjacielowi w mowie Zaratusztry przypisano rolę poniekąd zbawczą. Samotność podwojona, jako rozmowa z samym sobą, ma stać się samotnością we dwóch, gdyż relacja z drugim służyć ma wznieceniu wiary we własne siły. Przyjaciel jako intruz, ujawniając naszą słabość, której zresztą w pewnej mierze byliśmy już świadomi, okazuje się nie tylko niezbędnym towarzyszem. Jest również osobą, która pokazuje niewystarczalność pustelnika, złudność jego rozmowy z samym sobą, a w rezultacie: niemożność wystąpienia w roli drugiego „ja”.

Studiowanie wielu przyjaźni Friedricha Nietzschego to, jak twierdzi Karl Jaspers, „niezastąpiony sposób dotarcia do [jego – S.G.] istoty i myśli”, a zarazem „bezprzykładne doświadczenie możliwości przyjaźni”¹. „Należy uprzytomnić sobie – zaznacza Jaspers – bogactwo tych związków nie w sensie liczby osób, które wchodzi z nim w bliższe stosunki, lecz w sensie jasnego wykształcenia możliwości w kierunkach całkiem różniących się charakterem”².

Trudno jednak przeoczyć, pomimo obfitości uwidaczniających się typów wykrystalizowanych w konkretnych i odrębnych relacjach, zasługujących na szczególną uwagę, samą skalę liczebną tych przyjaźni. I to wbrew temu, co sądził na ten temat – odnosząc się wręcz do samej istoty tych relacji – choćby Carl Gustav Jung, prowadzący w latach 1934-1939 seminarium na temat *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego. Podczas dyskusji nad wchodzącą w skład „pierwszej” części tego dzieła³ mową „O przyjacielu” („Vom Freunde”) nie omieszkał powiedzieć, że przyjaźnie Nietzschego były „bardzo odległymi znajomościami; oni po prostu pisali do siebie miłe listy – i tyle”⁴.

* Niniejszy tekst stanowi fragment przygotowywanej pracy o przyjaźni u Nietzschego.

¹ K. J a s p e r s, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 49.

² Tamże.

³ Jeśli zważyć na historię powstania *Tako rzecze Zaratustra*, część „pierwsza”, złożona z mów Zaratusztry, miała być całym dziełem i o tyle nominalnie nie została częścią. W związku z powstaniem kolejnych partii dzieła można jej przyznać status części. W wydaniu krytycznym pism Nietzschego adnotacja „Erster Teil” znajduje się w nawiasie kwadratowym. Zob. wersja skrócona tego wydania: F. N i e t z s c h e, *Also sprach Zarathustra*, w: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, t. 4, red. G. Colli, M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag–de Gruyter, München–Berlin–New York 1988, s. 9.

⁴ C.G. J u n g, *Zaratustra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934-1939*, wydał J.L. Jarrett, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, t. 1, s. 665. Jung prowadził swoje seminarium

Jung w ten sposób nie podzielał nie tylko zdania Jaspersa, ale i opinii samego Nietzschego oraz osób wchodzących z nim w przyjacielskie, jakby się wydawało, relacje. Doraźnie wyraziło się to w sprzeciwie wobec poglądu wyrażonego przez jedną z uczestniczek seminarium Junga, która utrzymywała, że przynajmniej do wieku lat trzydziestu pięciu, jeszcze przed napisaniem *Tako rzecze Zaratustra* i zawarciem znajomości z Peterem Gastem (czyli Heinrichem Köselitzem), Nietzsche miał bardzo dobrych przyjaciół. Dobre stosunki – twierdziła – utrzymywał z Franzem Overbeckiem, ale i z dwoma przyjaciółmi z okresu młodości: Wilhelmem Pinderem i Gustavem Krugiem⁵.

Zaprotektowana odpowiedź Junga była dość sceptyczna. Orzekł on: „Overbeck zawsze podchodził do Nietzschego w rękawiczkach; znałem go. Był typowym, bardzo subtelnym historykiem, człowiekiem wielkiej uczoności, na swój sposób niezwykle uprzejmym, dbającym o to, by nie dotykać niczego, o co mógłby się sparzyć; cenił w Nietzschem geniusza, lecz Nietzschego jako człowieka traktował niezwykle ostrożnie”⁶. Podobnie postrzegał też relacje Nietzschego z innymi ludźmi: „Oczywiście, Nietzsche wszystkich nazywał wielkimi przyjaciółmi, otaczający go ludzie byli rzecz jasna niezwykle uprzejmi, pilnowali się jednak, by nie podchodzić za blisko. [...] Kiedy zatem traktowano Nietzschego z wielką ostrożnością, gdy pozwolono mu bawić się sobą, on uważał to za dowód wielkiej przyjaźni, biada jednak temu, kto miał własne pomysły”⁷.

Ostatecznie Jung nie odmówił Overbeckowi szczególnej roli w życiu Nietzschego. Ale tę szczególną rolę i inne relacje „przyjaciół” do Nietzschego skwitował słowami: „Overbeck był przyjacielem doprawdy lojalnym; kiedy usłyszał, że Nietzsche przeżył załamanie, pojechał do Turynu i przywiózł go do Bazylei; on jako jedyny zajął się nim. Jestem jednak przekonany, że w swych relacjach osobistych obchodził się z nim niezwykle ostrożnie. Uważam więc, że owe dobre przyjaźnie były raczej wątpliwe, choć, oczywiście, w stosunkach tych było wiele szacunku”⁸.

Warto wspomnieć, że na pewną powierzchowność relacji Nietzschego z innymi ludźmi, których nazywał swoimi przyjaciółmi, zwraca uwagę sam Jaspers, pomimo podtrzymywanej przez siebie deklaracji o istnieniu u autora *Ecce homo* wielu fascynujących i urzeczywistnianych możliwości przyjaźni.

w zuryskim Klubie Psychologicznym, w języku angielskim. Wykłady i dyskusje stenografowano – zatrudniono zawodową sekretarkę, która prowadziła notatki; na ich podstawie i przy pomocy innych uczestników Mary Foote sporządzała stenogram. Był on dostępny seminarzystom oraz innym osobom zainteresowanym psychologią analityczną. Każdy zeszyt opatrzone notą: „Przeznaczony jest wyłącznie na użytek prywatny”. Jung pozwolił na upublicznienie powstałych zapisów dopiero w roku 1957. Por. J.L. J a r r e t t, *Wprowadzenie*, w: Jung, dz. cyt., t. 1, s. 6.

⁵ Por. J u n g, dz. cyt., t. 1, s. 665.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

Stwierdza bowiem, iż przyjaźnie Nietzschego niekiedy się rozpadały, a choć w samotności czynił Nietzsche próby pozyskania nowych przyjaciół, ci zwykle nie byli już tej rangi, co przyjaciele utraceni⁹. Najwyższą rangę przypisuje Jaspers dwóm osobom – Erwinowi Rohdemu i Richardowi Wagnerowi. To, zdaniem Jaspersa, ludzie, którzy – jak to widział Nietzsche – mogli związać się z losem myśliciela. Jeśli jednak los stanął na przeszkodzie trwałemu urzeczywistnieniu tych przyjaźni, to strata okazała się niepowetowana.

Jaspers zaznacza: „Dla Nietzschego niemożliwe jest poczucie bezpieczeństwa w tym, co trwałe, jakkolwiek byłoby to dla niego po ludzku niezbędne; ani wśród krewnych, ani w tym, co trwałe w nieustannie zmieniającym się życiu towarzyskim, w którym ludzie przychodzą i odchodzą, powracają, ale nigdy silnie nie wzruszają, ani w duchowo-towarzyskich spotkaniach z różnorodnymi znaczącymi mężami, ani dzięki podporze wiernego Overbecka”¹⁰.

W niniejszym szkicu zamierzam ukazać splot najprzeróżniejszych wątków, które dotyczą kategorii przyjaźni w życiu i dziele Nietzschego. Przywołanie nazwisk osób związanych z losem myśliciela stanowi wprowadzenie do analizy mowy „O przyjacielu” z *Tako rzecze Zaratustra*. Analiza ta inspirowana jest uwagą Jaspersa o studiowaniu przyjaźni Nietzschego jako sposobie dotarcia do jego istoty i myśli. Skonfrontowana zostaje z interpretacją wspomnianej mowy przedsięwziętą przez Junga i na tym etapie badań jedynie zapowiada kolejne „rozpoznania”.

ZWIĄZALI SIĘ Z LOSEM MYŚLICIELA

Wśród stałych i „miłych” korespondentów Nietzschego można oczywiście znaleźć zarówno mężczyzn, jak i kobiety. I to pomimo ambiwalentnego stosunku myśliciela do tych ostatnich – deklaracje uznające zdolność kobiet do przyjaźni przeplatały się wszak w jego pismach z przekonaniem, że kobiety stać jedynie na miłość, ale już nie na przyjaźń. Co więcej, praktyka ścisłej przyjaźni z kobietami, w dodatku nierzadko wykształconymi, niekiedy autorkami różnych publikacji, była nie do pogodzenia z wyznawanymi przez Nietzschego poglądami, w których często podzielał uprzedzenia własnej epoki, w szczególności przekonania większości społeczeństwa doby wilhelmiańskiej. Wedle tych przekonań, kobieta miała przede wszystkim troszczyć się o ognisko domowe.

W *Nietzsche-Handbuch*¹¹ spośród korespondentów Nietzschego – poza wzmiankowanymi Erwinem Rohdem, Franzem Overbeckiem, Richardem

⁹ Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 50.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, red. H. Ottmann, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2000.

Wagnerem, Peterem Gastem, bez szczegółowego zajmowania się Wilhelmem Pinderem i Gustavem Krugiem – wymienia się osobno: Paula Deussena, Carla von Gersdorffa, Jacoba Burckhardta, Paula Rée i Heinricha von Steina. W części wprowadzającej hasła „Freunde” padają także inne nazwiska: przywołani zostają Pinder i Krug, których Nietzsche poznał już w wieku sześciu lat, ale też Raimund Granier czy Guido Meyer¹². Spośród kobiet zaś, z ogólnym zaznaczeniem, że Nietzsche utrzymywał z wieloma kobietami ściśle przyjaźnie, ale i z oddzielną charakterystyką każdego przypadku, wymieniane są: Lou Andreas-Salomé, Marie Baumgartner, Elisabeth Förster-Nietzsche (siostra Nietzschego), Malwida von Meysenbug, Meta von Salis, Ida Overbeck (żona Overbecka), Mathilde Trampedach, Franziska Nietzsche-Oehler (matka Nietzschego), Resa von Schirnhöfer i Cosima Wagner¹³. Nie jest to lista kompletna, a ośmiotomowy zbiór listów Nietzschego w wydaniu *Sämtliche Briefe*¹⁴, liczący 2841 tekstów, gdzie znaleźć można nie tylko listy sensu stricto, ale także kartki pocztowe, telegramy, dedykacje, wpisy w albumach, wiadomości na karteczkach et cetera¹⁵, daje pojęcie o skali jego korespondencji i zadzierzgniętych więzi. Wśród adresatów znajdują się między innymi Hermann Mushacke i Heinrich Romundt – pierwszy z bońskiego, drugi lipskiego okresu w życiu Nietzschego. Pojawia się też szereg innych ważnych dla niego postaci. Z pewnością nie jest to korespondencja, którą można by zawrzeć w formule „miłych listów”. Nietzsche, nie dość, że korespondował z wieloma osobami, to i z wieloma z nich także miał okazję się spotykać. Wiele z tych relacji to temat na oddzielną opowieść.

NIETYSTARCZALNOŚĆ PUSTELNIKA

We wzmiankowanej ważnej mowie Zaratustry, do której odwoływał się Jung, by podważyć istnienie przyjaźni między Nietzschem a licznym kręgiem jego znajomych, autor nie omieszka napisać, że przyjaciele nie może być

¹² Zob. H. Treiber, hasło „Freunde”, w: *Nietzsche-Handbuch*, s. 35-49.

¹³ Zob. C. Diethe, hasło „Frauen”, w: *Nietzsche-Handbuch*, s. 50-56; taż, *Nietzsche's Women: Beyond the Whip*, Walter de Gruyter & Co., Berlin–New York 1996 (wyd. niem.: *Vergiß die Peitsche. Nietzsche und die Frauen*, Europa Verlag, Hamburg–Wien 2000).

¹⁴ Zob. F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag–de Gruyter, München–Berlin–New York 1986. (Tenże, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, red. G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter & Co., München–Berlin–New York 1975-1984).

¹⁵ Por. M. Montinari, *Vorwort zur Studienausgabe der Briefe Nietzsches*, w: Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, t. 1, München–Berlin–New York 1986, s. VI n.; B. Baran, *Nietzsche prywatny*, w: F. Nietzsche, *Listy*, tłum. i oprac. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1994, s. 7. Polski przekład listów Nietzschego obejmuje, rzecz jasna, stosunkowo niewielką ich część.

niewolnik, ale też nie może mieć przyjaciela tyran: „Jesteś niewolnikiem? Nie możesz więc być przyjacielem. Jesteś tyranem? Nie możesz więc mieć przyjaciół”¹⁶. Niewolnictwo jest zatem równoznaczne z unicestwieniem pewnej predyspozycji w kimś, kto chciałby być przyjacielem; tyrania odpycha wszelkich potencjalnych przyjaciół.

W przyjaźni nie do przyjęcia jest stosunek zależności. Prawdziwa przyjaźń, do której jakoby wciąż niezdolne mają być kobiety, opierałaby się na równorzędności związanych nią ludzi. O ile, wedle tej wykładni, kobiet nie stać na przyjaźń, gdyż zbyt długo kryli się w nich niewolnik i tyran, mogą one natomiast obdarzać miłością¹⁷, o tyle dowartościowanie mężczyzn nie jest powszechne. Dotyczy bardziej przyszłości niż tego, co dzieje się hic et nunc. W czasach Nietzschego na porządku dziennym jest jedynie – jak przekonuje Zaratustra – koleżeństwo. Zadaniem zaś ma być sprostanie nakreślonemu ideałowi przyjaźni. Tak, by pojawiła się prawdziwa przyjaźń, jak niegdyś miały trwać wiara, nadzieja i miłość¹⁸. „Istnieje koleżeństwo; niechaj zaistnieje przyjaźń!”¹⁹ – wykrzyknie Zaratustra.

Zgodnie z tym ideałem, kreślonym już na nową miarę, gdy nie obowiązują chrześcijańskie wartości lub pojawia się dla nich przeciwwaga, uznanie równorzędności osób przewiduje wkroczenie przyjaciela w życie pustelnika. Początkowo przyjaciel wydaje się pustelnikowi bytem obcym i niepotrzebnym. A właściwie – obcość ta i zbędność dotyczy czegoś własnego, co emancypuje się do postaci odrębnego bytu. „«Zawsze jest przy mnie o jednego za wiele», tak oto myśli pustelnik. «Jeden razy jeden – to na dłuższą metę zawsze daje dwa!»”²⁰. Pustelnik staje się więc bytem podwojonym, jakaś część jego samego mu się wymyka, nie daje się zawłaszczyć. Można powiedzieć, że w „ja” pustelnika jest coś, co tworzy swego rodzaju „nie-ja”, albo że sfera „ja”, rozumiana jako część świadoma, racjonalna i jasna, popada w konflikt z częścią

¹⁶ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 74. W tekście głównym stosuję brzmienie tytułu zaproponowane przez Wacława Berenta w polskim przekładzie *Also sprach Zarathustra: Tako rzecze Zaratustra*. To brzmienie jest lepiej osadzone w polskiej kulturze, a i najpewniej bardziej adekwatne wobec oryginału.

¹⁷ „Dlatego niewiasta nie jest zdolna do przyjaźni; zna tylko miłość”. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 74.

¹⁸ „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: największa z nich [jednak] jest miłość” (1 Kor 13, 13).

¹⁹ Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 74. W oryginale: „Es giebt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben!” (tęż e, *Also sprach Zarathustra*, s. 73) Niemal identyczne w brzmieniu zdanie odnaleźć można w *Nachlass*: „Es giebt Kameradschaft: möge es auch Freundschaft geben!” (tęż e, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, w: *Sämtliche Werke*, t. 10, München–Berlin–New York 1980, s. 64).

²⁰ Tęż e, *To rzekł Zaratustra*, s. 72.

nieświadomą, irracjonalną i ciemną – choćby ów konflikt zwać jedynie rozmową. Dla „ja” świadomego „nie-ja” będzie partnerem pozornym, kimś, kto się nie liczy, kogo wedle własnych kryteriów nie można uznać za podmiot. Owym bytem, którego jest właśnie „za wiele”.

Mimo to toczy się złudny dialog, rozmowa z samym sobą. Strony przerzucają się nawzajem argumentami – czy też raczej każda z nich chce wysunąć się na pierwszy plan. Ich absurdalne zaangażowanie, które jednak może być również walką o życie, sięga zenitu. Tak w każdym razie najczęściej się dzieje: „«Ja» i «Mnie» zbyt gorliwe są zwykle w rozmowie”²¹.

Tworzy się sytuacja nie do zniesienia. Nic nie wskazuje na to, że strony same zawrą pokój. Że uwidoczniłoby przez Zaratustrę sposób myślenia pustelnika („tak oto myśli pustelnik”) otworzy na coś rzeczywiście „innego” i „obcego”. Że pustelnik będzie w stanie zasymilować „inność” w sobie samym. Że ów „drugi” będzie rzeczywiście „drugim”. Bytem tej samej wartości i o takiej samej autonomii. Walka o uznanie, niczym u Hegla w *Fenomenologii ducha*, wciąż trwa, a każda ze stron jest nią wyczerpana.

Nie można rzecz jasna utożsamić Zaratustry z pustelnikiem. Nie można też twierdzić, że Zaratustra w pełni akceptuje przedstawiany sposób myślenia. Wydaje się jednak, że on ten sposób myślenia do pewnego stopnia stwarza, po to, by powiedzieć coś ważnego dla wszystkich ludzi. Tworzy figurę pustelnika, gdyż dzięki obrazowi łatwiej jest przybliżyć pewną ideę. Nie mówi o konkretnym przypadku, ale o każdym człowieku, a przynajmniej o pewnym typie człowieka²². I ów typ konfrontuje z istnieniem „drugiego” i z kwestią przyjaźni.

Miejsce na „drugiego”, który może być „innym” w nas, zostaje tedy przydzielone przyjacielowi. „Inny” w nas jako radykalnie „inny” nie zostaje uznany. Brak też uznania ze strony „innego” dla nas; uznania „nie-ja” dla „ja”. Ani „ja”, ani „nie-ja” nie może odnieść zwycięstwa. Potrzebne jest zawieszenie broni, gdyż walka się przedłuża. Specyfika tej walki opiera się na fundamentalnym niezrozumieniu. „Ja” chce widzieć w „nie-ja” własne „ja”. „Nie-ja” nie jest w stanie zaakceptować „ja” jako czegoś własnego. Natura relacji jest taka, że ani nie ma w niej uznania „ja” przez „nie-ja” i vice versa, a więc własnej odrębności przez „drugiego”, ani nie udaje się uzyskać podporządkowania jednej strony drugiej, ani niemożliwe jest trwanie bez konfliktu z „drugim” jako równie wartościowym i nie do zastąpienia.

„Zbyt gorliwe w rozmowie” Ja i Mnie raptem potrzebują przyjaciela, gdyż tylko on zdaje się chronić przed upadkiem w przepaść. Pustelnik, jako byt po-

²¹ Tamże.

²² O figuratywnym, a czasem symbolicznym sposobie myślenia, przejawiającym się w pismach Nietzschego, wspomina – w różnych kontekstach – wielu autorów. Można też stwierdzić, że czasem owo myślenie jest właśnie „typizujące”, niemal na wzór Weberowskich typów idealnych.

dwojony, wewnętrznie rozdarty i niemogący z sobą dojść do ładu, woła o przyjaciela. Ale przyjaciel nie staje się tu „drugim”. Gdyby był jedynie „drugim”, zastąpiłby w tej roli którąś ze stron „rozmowy”. I nadal byłby impas. Szczęśliwie zajmuje miejsce „trzeciego” – nawet gdy mówi się tylko o przyjacielu i jednym pustelniku. „Trzeci” jest kimś takim na mocy podwojenia pustelnika. Zajmuje pozycję „trzeciego” ze względu na dezintegrację „pierwszego” jako zarazem „pierwszego” i „drugiego”.

I jako ów „trzeci”, który nie podlega dalszym dialektycznym podziałom na „ja” i „nie-ja”, aczkolwiek jako żywo wpisuje się w Heglowską ideę *Aufhebung* (zniesienia), ma określone – „syntetyczne” i „obiektywistyczne” czy wręcz (w dalszej perspektywie) „absolutne” – zadanie do spełnienia. Ma zażegnać konflikt owych „dwóch”, a przynajmniej zakłócić ich „rozmowę”. Nie pozwolić, aby zeszła ona w głębiny. „Zawsze dla pustelnika przyjaciel jest tym trzecim: trzeci jest korkiem, co nie zezwala, by rozmowa dwóch zeszła w głębiny”²³.

Pustelnik nie wystarcza zatem sobie samemu. Jego sposób myślenia prowadzi donikąd. Błąd, jaki w owym myśleniu tkwi, polega prawdopodobnie na niezdolności do uznania przez pustelnika różnych heterogenicznych elementów własnej osoby. W sytuacji modelowej elementy te nie są zwykle w stanie harmonijnie i twórczo współistnieć. W rezultacie niewystarczający okazuje się taki sposób myślenia, który zdradza podwojenie, choć mogłoby ono być harmonijną koegzystencją. Myślenie to obraca się w zakętym kręgu własnej krytyki. Chwyta się za swój własny ogon. Nie może zapanować nad „Ja” i „Mnie”, być głosem jednającym skłócone jakości. Jeśli nawet pozostać przy interpretacji, że „Ja” wyraża świadomość, a „Mnie” głębszą jaźń, sferę nieświadomości, to proponowany sposób myślenia nie jest żadnym z tych dwóch głosów. Intruzem dla świadomości staje się jaźń, dla jaźni świadomość. Pogłębia się zamęt.

Pustelnik nie jest zdolny do zanurzenia się w tak powstałych głębiach. Jest ich zbyt dużo, aby mógł je ogarnąć. Zaratustra objaśnia więc chęć posiadania przyjaciela – czy raczej kontaktu z przyjacielem – fundamentalnym brakiem wiary we własne siły. Ów brak wiary nie jest równoznaczny z brakiem zaufania do sił przyjaciela. Pod pewnym względem – w wymiarze projekcji – przyjaciel miałby zatem „przewyższać” tego, kto pokłada w nim nadzieje, wynosić go na własne wyżyny: „Ach, zbyt wiele jest głębi dla wszystkich pustelników. Dlatego tak tęsknią do przyjaciela i jego wyżyn”²⁴. W istocie, jak zaznacza Zaratustra, chodzi jednak o to, że „nasza wiara w innych zdradza, w co chcielibyśmy uwierzyć w sobie”²⁵.

²³ Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 72.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

Charakterystyczne jest tu przejście od roli pustelnika do pewnego „my” („nasza wiara”, a nie wiara pustelnika). W dalszej kolejności pojawiają się formy bezosobowe („chce się”, „trzeba umieć”), które niekiedy sygnalizują pożądaną postawę („winno się”), oraz formy obiektywizujące („Kto nie czyni z siebie tajemnicy, oburza”²⁶). Nie brak zwrotów wskazujących na różne „ty”. Przybliżany sposób myślenia – już niebędący sposobem myślenia pustelnika, lecz quasi-wywoływaniem Zaratusztry – staje się wielogłosem wypowiedzi, wyzyskującej najprzeróżniejsze środki retoryczne. Mamy do czynienia z „mową” z prawdziwego zdarzenia. Tekst daje się czytać nie tylko jako pewna propozycja filozoficzna, ale także jako utwór literacki. Sprawdza się w interpretacji literacko-filozoficznej²⁷.

Tu jednak wystarczy w zasadzie uwrażliwienie na nowe formy wyrazu, by ciągnąć wątek filozoficzny. Rozbiór tego wątku w dziele „poetyckim” nie oznacza jeszcze, że nie ma on swojej wagi. Wydaje się wręcz, iż uwikłanie go w taką formę wypowiedzi pozwala na jego skondensowanie, a zarazem wydobywanie większego potencjału samej myśli. To myśl nie tylko zniuansowana, wieloznaczna, dialogowa, polemiczna i wręcz mityczna, ale podatna na najprzeróżniejsze ukontekstowania. Myśl „otwarta”, jak „otwarte” pozostaje dzieło Nietzschego²⁸.

Nie trzeba dodawać, że nawet w mniej drobiazgowej analizie, która nie zajmuje się całym arsenałem środków retorycznych, literackie uposażenie tekstu jest raczej pomocą niż przeszkodą. Dzięki temu analiza staje się bowiem takim sposobem myślenia, który poszczególne motywy wydobywa z pewnej całości, dopisuje do nich narrację, pokazuje związki między nimi, wskazuje na miejsca niejednoznaczne, specyfikowane przez charakterystyczną formę wypowiedzi. Taka analiza nie rości sobie pretensji do bycia jedyną obowiązującą interpretacją, a mimo to zdaje się – na własnych prawach – znajdować uzasadnienie w tekście.

Już na podstawie dotychczas poczynionych spostrzeżeń – zgodnie z ogólnym filozoficznym ukierunkowaniem – widać wyraźnie, że przyjacielowi w mowie Zaratusztry przypisano rolę poniekąd zbawczą. Samotność podwojona, jako rozmowa z samym sobą, ma stać się samotnością we dwóch, gdyż w gruncie rzeczy relacja z drugim służyć ma wzniesieniu wiary we własne siły. Samotnik wierzy w siły przyjaciela, by uwierzyć, że sam jest zdolny do tego, co przypisuje przyjacielowi. Nierównorzędność wiary we własne i cudze siły

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. K. Sauerland, *Fryderyk Nietzsche: „Tako rzecze Zaratusztra” – odczytanie literacko-filozoficzne*, „Teksty” 1980, nr 3, s. 48-70.

²⁸ Koncepcję „dzieła otwartego” sformułował Umberto Eco (zob. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka i in., Czytelnik, Warszawa 1994).

nie jest stanem ostatecznym. Chwilowe nadzieje pokładane w innym mają służyć wyrównaniu potencjałów. A w każdym razie, osiągnięciu stanu dynamicznej równowagi, co wcale nie kłóci się z trwaniem przyjaźni. Przyjaciół jako intruz, ujawniając naszą słabość, której zresztą w pewnej mierze byliśmy już świadomi, okazuje się nie tylko niezbędnym towarzyszem. Jest również osobą, która pokazuje niewystarczalność pustelnika, złudność jego rozmowy z samym sobą, a w rezultacie: niemożność wystąpienia w roli drugiego „ja”, które tylko przedłuża pozorny dialog pustelnika i utwierdza go w swojej wątpliwej mocy. Zbawczość właściwa oznacza wyjście poza opłotki własnego „ja”, które może być na różne sposoby zdeintegrowane.

Przyjaciół jako towarzysz, wyzwoliciel i krytyczny świadek – to wyzwanie dla pustelnika, tak jak wyzwaniem jest sama przyjaźń. Ale przyjaciel nie od razu staje się kimś bliskim. Zanim nastąpi pełne oczyszczenie pustelnika, może być wręcz postrzegany jako wróg. Branie przyszłego przyjaciół za wroga jest kontynuacją tej samej strategii, co w wypadku pozornego uznania odrębności przejawiającego się w „dialogu”. Wskazuje na połowiczność przyjętego rozwiązania i ujawnia skrywane lęki. Pustelnik boi się prawdziwej przyjaźni, nie radzi sobie ze swoim resentymentalnym uposażeniem, ale w końcu znowu musi się przyznać do swojej słabości i ją przezwyciężyć. Musi ujawnić przed sobą samą złożoność swych uczuć. Wniknąć w siebie, by odkryć, że – jak mówi Zaratustra – „często miłością chce się tylko przeskoczyć zawiść”²⁹. W kolejnym zdaniu ten sam Zaratustra stwierdzi: „I często dotykamy boleśnie, czynimy sobie wroga, aby ukryć, iż samych nas można dotknąć”³⁰.

Te wszystkie bardziej i mniej skrywane lęki, które w różnym stopniu stają w świetle świadomości, za sprawą pustelnika lub jego przyjaciół (albo dzięki spotkaniu ich obydwu) mogą jako przejaw resentymetu dotyczyć każdego członka relacji. Toteż moc zbawcza przyjaciół – w wymiarze projekcji – spotyka się nierzadko z realnym oporem podobnie uposażonej materii: przyjaciel skrywa te same lęki. Role mogą się więc odwrócić. Raptem pustelnik stanie się wybawcą dla przyjaciół, oczyszczając go z negatywnych uczuć, choć sam wciąż nie potrafi do końca wyrwać siebie z ich oków³¹.

W dynamice i dialektyce rodzącej się przyjaźni sygnalizowany motyw wroga znajdzie kolejne dopełnienia. Przyjaciel brany jest za wroga, gdy nie

²⁹ Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 72.

³⁰ Tamże. Obydwa sąsiadujące ze sobą zdania można też przełożyć w formie bezosobowej, nieco nuansując wyrażoną w mowie myśl: „I często dzięki miłości usiłuje się jedynie przeskoczyć zawiść. I często napada się i robi sobie wroga, aby ukryć, że jest się okaleczonym”. W oryginale: „Und oft will man mit der Liebe nur den Neid überspringen. Und oft greift man an und macht sich einen Feind, um zu verbergen, dass man angreifbar ist” (t e n ż e, *Also sprach Zarathustra*, s. 71).

³¹ „Niejeden nie potrafi sam siebie wybawić z oków, a jednak jest wybawcą dla przyjaciół”. T e n ż e, *To rzekł Zaratustra*, s. 73.

można jeszcze uznać w nim przyjaciela albo gdy cześć dla osoby sprawia, że nie ośmielamy się prosić jej o przyjaźń. Wtedy taka osoba znaczy dla nas więcej jako wróg niż ktoś zupełnie obojętny, niepozostający z nami w żadnej relacji. W domyśle chodzi zapewne o to, że z czasem wróg może stać się przyjacielem. Kluczowa jest, rzecz jasna, pierwotna intencja uszanowania drugiej osoby. Na tę osobę trzeba zasłużyć, walczyć o nią, prowadzić o nią – i to z nią – wojnę, samemu być dla niej – w umiejętny sposób, ze względu na oczekiwanie przyjaźni – wrogiem: „Bądź przynajmniej [moim – S.G.] wrogiem» – tak mówi głęboka cześć, która nie waży się prosić o przyjaźń. / Jeśli chce się mieć przyjaciela, trzeba też chcieć prowadzić o niego wojnę; aby zaś prowadzić wojnę, trzeba u m i e ć być wrogiem”³².

W dialektycznym napięciu, gdy wróg staje się z czasem, w wyniku podjętej o niego walki, przyjacielem, a pustelnik (lub każdy z nas), występując przedtem w roli wroga, tym pewniej konstytuuje się jako przyjaciel, nie można jednak dopuścić do przejścia na stronę przyjaciela. Bliskość nie może prowadzić do samozatraty, zaufanie przybrać formy całkowitego obnażenia, akceptacja dla osoby nie może być brakiem sprzeciwu wobec wszelkich jej działań. Nawet sprzeciwiając się przyjacielowi, a więc występując w roli swego rodzaju wroga, nie trzeba się od niego nazbyt oddalać. Nieprzechodzenie na stronę przyjaciela nie jest w takiej sytuacji równoznaczne z pogłębieniem dystansu. Wprost przeciwnie, pustelnik jest najbliższym przyjacielowi właśnie wtedy, gdy mu się sprzeciwia. Czyni to bowiem z serca i w trosce o jego dobro.

Zaratustra orzeknie, że pustelnik ma być dla przyjaciela „strzałą i tęsknotą za nadczłowiekiem”³³. Bez względu na to, jak problematyczna byłaby idea nadczłowieka, intencja pozostaje czytelna: nieustannie wzbijać się, poszerzać swoje możliwości, stawiać sobie coraz wyższe cele. W mniej problematycznym języku – aczkolwiek niestroniącym od potoczności i metafor – oznaczać to będzie także, że zadaniem pustelnika jest być „czystym powietrzem i samotnością, chlebem i lekarstwem”³⁴.

Jeśli zaś od przyjaciela wymaga się, że będzie mistrzem „w domysłach i umiejętności milczenia”³⁵, to zapewne tego samego oczekuje się od siebie jako przyjaciela własnego przyjaciela. Przyjaźń zakłada wzajemność. Jest wyj-

³² Tamże, s. 72. Pierwsze z cytowanych zdań ma w oryginale następującą postać: „Sei wenigstens mein Feind!» – so spricht die wahre Ehrfurcht, die nicht um Freundschaft zu bitten wagt” (t e n ż e, *Also sprach Zarathustra*, s. 71). Wbrew temu, co sugerują polscy tłumacze, nie chodzi o to, że sami dla siebie mamy być wrogami („Bądź przynajmniej swoim [dein] wrogiem”), lecz o to, że takim wrogiem ma stać się dla nas osoba, której nie ważymy się prosić o przyjaźń („Bądź przynajmniej moim [mein] wrogiem”).

³³ T e n ż e, *To rzekł Zarathustra*, s. 73.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

ściem z utwierdzonych ról pustelnika i wroga. Nie zmierza do dominacji. Ale też nie oznacza, że można spocząć na laurach. Oznacza drogę ku wyższym celom. Jest ciągłym wyzwaniem, wciąż ponawianym wysiłkiem budowania trwałej, partnerskiej relacji.

Nie przyjaźnimy się z byle kim, ale też nie możemy być byle kim dla swoich przyjaciół.

„TEN TRZECI”

Znany ze sceptycyzmu Jung stwierdzi, że mowa Zaratustry o przyjacielu jest listą pobożnych życzeń. Zawiera postulaty i oczekiwania wobec przyjaciela, który „nie powinien być takim sobie zwykłym przyjacielem”³⁶, lecz ma być mistrzem w domysłach, wiedzieć, czego się odeń oczekuje, posiadać umiejętność milczenia, odzywać się we właściwej chwili, nie wygadywać rzeczy niemiłych et cetera³⁷. W mowie tej kreśli się jakoby wizerunek przyjaciela fantastycznego czy urojonego, takiego, jakim on – jak sądzi Nietzsche – być powinien, pewną figurę przyjaciela. Ma to stanowić – zdaniem jednej z osób biorących udział w seminarium Junga – wyraz niezdolności Nietzschego do posiadania przyjaciela³⁸. Wydobywa się w tej mowie podobno prawdy wzniosłe, wyolbrzymione i paradoksalne, tak iż „po prostu nie sposób dać temu wiary w atmosferze ludzkiego czucia”³⁹.

Na postulat utwierdzenia przyjaźni jako swoiste zadanie stojące przed człowiekiem współczesnym Jung odpowie, że wolałby koleżeństwo, gdyż jest ono właściwe, wspaniałomyślne i przede wszystkim ludzkie; „nie dbam – zapisze – o przyjaźń, o związek historyczny i bezwartościowy”⁴⁰. Ma przy tym na myśli, jak wolno się spodziewać, tylko ten rodzaj przyjaźni, za jakim opowiada się narrator mowy Zaratustry. Według Junga mowa Zaratustry pozwala „w interesujący sposób wnikać w duszę neurotyka”⁴¹, staje się quasi-studium tej duszy.

Nietzschemu – orzeknie Jung – nie chodzi o opis zwykłej relacji przyjacielskiej. Jeśli bowiem do przyjaźni miałby być zdolny całkiem zwyczajny człowiek, to musiałby on nie być ani za wysoko, ani za nisko. Byłby więc kimś innym od nadczłowieka – bez względu na problematyczność tej idei, która wszakże dla Junga szczególnie problematyczna nie jest – i nie byłby

³⁶ Jung, dz. cyt., t. 1, s. 659.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 656.

³⁹ Tamże, s. 657.

⁴⁰ Tamże, s. 663.

⁴¹ Tamże.

zarazem kimś na tyle niskim, by stać się przedmiotem pogardy. Deprecjonowanym typem jest „człowiek masowy”, „stadny”, „pospolity”. To także ktoś, kto zwyczajnie do przyjaźni nie jest zdolny⁴².

Tymczasem mowa ma opisywać „specyficzny typ związku z przyjacielem”⁴³. Związek ów – jak każe domniemywać Jung – ma być na wskroś nierealny. Chodziłoby w nim bowiem o to, by w przyjacielu obudzić pragnienie znalezienia się nad chmurami, w sferze nieosiągalnej dla zwykłych śmiertelników. To miejsce usytuowane, zgodnie z metaforą Nietzscheańską, z dala od jadowitych much na targowisku⁴⁴. Związkowi temu, sugeruje Jung, nie można zapewnić trwałości, gdyż każda najmniejsza przeszkoda ze strony mniej wyidealizowanej rzeczywistości skazuje go na unicestwienie⁴⁵.

W rozwinięciu myśli o „specyficzności typu” Jung zaznaczy, że ten typ związku stanowi „system wielu nerwów”⁴⁶. Idąc tym tropem, można powiedzieć, że przyjaciel fantastyczny, skrojony na miarę pewnego ideału, czy wręcz pewna figura przyjaciela, odpowiada głębokiej potrzebie neurotyka, Nietzsche zaś mógłby być – jak to uwyrażnia czy to warunkowo, czy z większą dozą pewności Jung – takim właśnie neurotykiem⁴⁷. Dlatego, ciągnie Jung, jeśli Nietzsche jest neurotykiem, to daje się opanować swojej Jaźni, czemuś, co jest większe od człowieka świadomego, co oznacza „atak ze strony nieświadomości”⁴⁸, utożsamia się z ową Jaźnią, podczas gdy świadomość schodzi na dalszy plan⁴⁹.

By przywołać znany wątek z przeprowadzonej analizy: „Dla pustelnika przyjaciel zawsze jest tym trzecim, ponieważ pustelnik jest rozdwojony i nie może tego wytrzymać, potrzebuje więc przyjaciela: «trzeci jest korkiem, co nie zezwala, by rozmowa tych dwóch zeszła na głębiny». Ponieważ Jaźń jest większa od jego świadomości, rzecz jasna wciąga go w wieczne otchłanie tego, co jest większe od człowieka; w rozmowie prowadzonej z samym sobą

⁴² Por. tamże, s. 661.

⁴³ Tamże, s. 656.

⁴⁴ Por. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 66-69 (mowa „O muchach na targowisku”). Metaforę tą zwierzęcą w pismach Nietzschego, a w szczególności w *Tako rzecze Zaratustra*, zajmuje się Olga Kłosiewicz. Zob. O. Kłosiewicz, *Zwierzęta Zaratustry. Symbolika świata zwierzęcego w pismach Friedricha Nietzschego*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2011.

⁴⁵ Por. Jung, dz. cyt., t. I, s. 659.

⁴⁶ Tamże, s. 656.

⁴⁷ Jung podczas dyskusji nad mową „O czystości” powie: „Nietzsche rzecz jasna był neurotykiem” (tamże, s. 648).

⁴⁸ Tamże, s. 627

⁴⁹ O owej Jaźni, podobnie jak o animie czy archetypie, a więc podstawowych pojęciach z własnego konceptarium, mówi Jung przed podjęciem analizy mowy „O czystości” następująco: „Nietzsche utożsamia się z animą i z archetypem Starego Mędrca, a także z innymi postaciami, zwłaszcza z Jaźnią” (tamże). I dodaje: „nie ma [ona – S.G.] jakości Jaźni psychicznej – chodziłoby tu raczej o coś w rodzaju dawnego boga pierwotnego” (tamże).

on po prostu znika, popada w całkowitą tożsamość z Jaźnią, świadomość ulega straszliwej inflacji, nie ma jakiegokolwiek możliwości nawiązania relacji z ziemią⁵⁰.

Antidotum na pogrążenie się w otchłaniach Jaźni ma być więc przyjaciel. „Atak ze strony nieświadomości” wprowadzie się, zdaniem Junga, dokonuje, ale Nietzsche chce go odeprzeć⁵¹. W szkicowanym „typie związku z przyjacielem” triumf jednak odnosi nieświadomość. Nie może być mowy o nawiązaniu relacji z tym, co zwyczajnie ludzkie, zazwyczaj świadome, zatem w jakimś sensie bardziej uchwytnie, bo pretendujące do miana powszedniej rzeczywistości.

Neurotyk okazuje się – w interpretacji Junga – człowiekiem odizolowanym od świata, o zaburzonym w pewnym sensie poczuciu rzeczywistości. Jest kimś, kto stroni od ludzi, wręcz przed nimi ucieka, by się nie skazić ich małością, albo kto – jak można by mniemać – wystawia się na ryzyko kontaktu z nimi, gdyż w ten sposób tym lepiej może uświadomić sobie zagrażające mu niebezpieczeństwo⁵². W każdym wypadku jego zachowanie jest specyficzne.

Neurotyka znamionuje przy tym szczególne doznawanie. Nie dość, że ma własną percepcję świata, to pewne fakty czy zdarzenia stają się dlań źródłem szczególnej świadomości, nierzadko aż do postaci określającej jego los⁵³.

To człowiek samotny, który chciałby jednak ową samotność – przynajmniej na poziomie deklaracji – pokonać. A zarazem samotność staje się jego losem: pragnienie przyjaciela jest bowiem tyleż realne, co złudne. Czasem ulatnia się równie szybko, jak się pojawiło.

Z anegdotki o „obiecującym” studencie, któremu Nietzsche – widząc wpastrzone w siebie uważne oczy – zaproponował tuż po własnym wykładzie, licząc na trwałą przyjaźń, podróż do Italii, a po jego odmowie, dyktowanej zapewne brakiem odpowiednich środków, natychmiast go przekreślił, Jung stara się wyciągnąć wniosek dotyczący zdolności Nietzschego do przyjaźni. Owszem, stwierdza, przyjaciel by się przydał, ale z racji wymagań samotności powinien również w odpowiedniej chwili zniknąć, by potem znów się pojawić⁵⁴.

Wniosek ten można nawet doprecyzować: przyjaciel powinien zniknąć tym szybciej, im bardziej nie jest w stanie sprostać odrealnionym wymaganiom. Co więcej, jeśli nie jest w stanie im sprostać, przestaje być materiałem na przyjaciela. Odchodzi w niebyt. Jego miejsce mógłby z czasem zająć ktoś inny, co nie znaczy, że tymczasem neurotyk miałby jakichś przyjaciół. Złudzenie posiadania przyjaciela – ucieleśnionego w bardziej szlachetnym, lepiej „rokującym” egzemplarzu – dyktowane byłoby przypływem nadziei na spełnienie

⁵⁰ Tamże, s. 655n.

⁵¹ Por. tamże, s. 627.

⁵² Por. tamże, s. 647.

⁵³ Por. tamże, s. 648.

⁵⁴ Por. tamże, s. 657.

tego samego ideału. Być może byłoby ono też wyrazem specyficznie „współnotowych”, ucisających własną samotność, zakusów neurotyka.

Można zatem odnieść wrażenie, że przyjaciel jest niekiedy traktowany przez neurotyka dość instrumentalnie. Ów potrzebuje go właśnie wtedy, gdy nie może znieść swojej samotności. Chce niejako odpocząć od swego wielkiego zadania, pobyć wśród ludzi. W pewnym więc sensie taki neurotyk, jak sądzę, przekreśla możliwość przyjaźni z prawdziwego zdarzenia. Takiej, która zakłada wzajemne zrozumienie, udaną komunikację, rozmowę na najwyższym poziomie. Przyjaźni będącej relacją partnerską, zgodnie z – paradoksalnie – nakreślonym ideałem przyjaźni.

Neurotyk – nie wiedząc zresztą, że jest neurotykiem – nie będzie w stanie tego ideału zrealizować. Ale będzie zarazem dążył do niego, gdy góry nie weźmie chęć odpoczynku od swego zadania, ale właśnie pragnienie jego urzeczywistnienia. Pod warunkiem, że nie okaże się ono zadaniem wymagającym – na największych wyżynach ducha – właśnie samotności.

Inna z osób biorących udział w seminarium Junga powie: „Nietzsche nie mógłby zaakceptować człowieka równego sobie jako swego przyjaciela; był on istotą, która potrzebowała samotności. Gdyby miał przyjaciela w człowieku równym sobie, nagle okazałoby się, że ma rywala, byłoby w tym zbyt wiele współzawodnictwa”⁵⁵.

Sąd ten domaga się zapewne weryfikacji w wypadku konkretnych przyjaźni Nietzschego. Nie wyklucza to jednak jego częściowej bodaj trafności, gdyby raptem miało się okazać, że mamy pewność – pomimo chwiejnego niekiedy stanowiska Junga – co do tego, że Nietzsche był neurotykiem. I to neurotykiem określonego typu.

Samotność jako los określonego neurotyka, a z pewnością tylko dozą prawdopodobieństwa – jak by się wydawało – także los neurotyka Nietzschego, skrywać może zatem kilka fundamentalnych przeświadczeń: o niemożności udanej, głębokiej komunikacji, o fiasku nawiązania partnerskiej relacji, o poczuciu wyższości i niedorastaniu innych do zadania jednostki wybitnej. Na pewnych wyżynach można być – jak się rzekło – tylko człowiekiem samotnym.

W rezultacie podjęta przez neurotyka – bez względu na jego główną intencję – próba pokonania samotności jest, jak by wynikało z przedstawionych wywodów, skazana na porażkę. I to nie tylko w zwykłym, praktycznym sensie, gdy skutek jest namacalny. Ta porażka zagraża usiłowaniom neurotyka także z racji ich aporetyczności.

Możemy spotkać neurotyka, który deklaruje chęć nawiązania przyjacielskich relacji, a zarazem te relacje uniemożliwia. Zachowuje się tak, jakby nie chciał prawdziwej przyjaźni, lecz jedynie wytchnienia od swej samotności.

⁵⁵ Tamże, s. 656.

Innym razem spotykamy neurotyka, który pragnie przyjaźni bardzo wyidealizowanej, niepodlegającej negocjacji, na swych warunkach, przyjaźni niemożliwej do zrealizowania, choć on sam – w swej ślepotcie – być może czasem wierzy w jej urzeczywistnienie. Wreszcie spotykamy neurotyka, który wprawdzie mówi o przyjaźni, lecz zarazem wie, że ma pozostać samotnikiem.

Ta aporetyczność wyklucza spełnienie neurotyka w przyjaźni, choćby doskwierała mu samotność.

Czy w takim razie jakimś wyjściem byłoby dlań tak zachwalane przez Junga koleżeństwo? Czy brak konieczności stawiania sobie i innym najwyższych wymagań i sytuowania się w niebiańskich sferach albo właśnie wyzbycie się przez neurotyka hipokryzji co do tego, że może on chcieć wchodzić w relację prawdziwie partnerską, gdy zwyczajnie wypoczywa lub przygotowuje się do swojego właściwego zadania, nie ratują choć odrobiny ludzkich uczuć, pozwalając wyłonić się czemuś właściwemu, wspaniałomyślnemu, co byłoby na miejscu? Czy to nie gwarancja, że nie pojawi się histeria, a za to urzeczywistni się prawdziwa wartość?

Gdyby tak miało się stać, neurotyk musiałby przestać być sobą. Ubrałby się w szaty mieszczanina, osoby zrezygnowanej, pragmatycznej lub kompromisowej. Nie poddawałby się już Jaźni, a zarazem nie dążył do jej twórczego sprofilowania. Nie wyglądałoby to już tak, że uaktywniona w nim nieświadomość, z której treściami, a zwłaszcza z pierwszymi oznakami ataku z jej strony, się utożsamia i próbuje je odwrócić, może wciąż trwać. Raptem zostałaby zdominowana przez zwykłą racjonalność. Zapanowałyby relacje powierzchowne i letnie uczucia.

Neurotyk musiałby – jak zapewne to sobie wyobraża – wyrzec się swego pierwotnego boga. Zapomnieć o przeżyciu dionizyjским, do którego dość kruchą analogią może być stan napięcia twórczego.

Jak zaznacza Jung: „Ten specyficzny stan psychiczny to coś, o czym bardzo trudno się mówi, zawsze trzeba bowiem pamiętać, że mamy tu do czynienia z całkowitym utożsamieniem”⁵⁶. I dodaje: „Oczywiście, mamy do czynienia z ludźmi kreatywnymi znajdującymi się w nastroju twórczym, przypadki te zdarzają się jednak raczej rzadko, bo kiedy indywidua te znajdują się w takim nastroju, z pewnością nie myślą o analizie. W takim stanie wszystkie nasze oczekiwania, wszystko, co na podstawie powszedniego doświadczenia spodziewamy się spotkać, zostaje wyrzucone na nice, to zaś sprawia, że bardzo trudno nam zrozumieć specyficzną psychologię Nietzschego”⁵⁷.

W zasadzie w żadnym stanie ducha, w którym w grę wchodzi czy to przyjaźń połowiczna, czy to idealna, lecz nie do zrealizowania, czy wreszcie ko-

⁵⁶ Tamże, s. 627.

⁵⁷ Tamże.

leżenstwo, neurotyk nie czułby się komfortowo. W „specyficzny typ związku z przyjacielem” wpisuje się neurotyczne nastawienie i ono jest swego rodzaju fatum. Rodzi szereg aporii i zarazem wyklucza pewne możliwości.

Neurotyk mógłby mieć niekiedy złudne nadzieje, że w przyjaźni osiągnie więcej niż w koleżeństwie. Koleżeństwo nie jest jednak antytezą dla przyjaźni. A jeśli chce nią zostać, to w postaci wielce niewyraźnej. On się mimo wszystko bardziej – przy całym związanym z tym bólu, po porażce nawiązania przyjacielskich relacji – spełnia w samotności. To jego amor fati, jego los.

Toteż próba wyjścia z samotności nie jest w tym wypadku próbą autentyczną. Neurotyk nie zachowuje się jak Zaratustra, który udręczony swą samotnością, chce realizować „cnotę darzącą”, dzielić się tym, co zdobył na wyżynach swego ducha, a w „Przedmowie”, w „rozdziale” zatytułowanym „O nadczłowieku i ostatnim człowieku”, gdy obwieszcza swe „zejście”, powiada: „Oto niczym pszczoła, co zebrała nazbyt wiele miodu, czuję przesyty mądrością, trzeba mi rąk, które by się po nią wyciągnęły. / Chcę obdarowywać i rozdawać, aż mędrcy pomiędzy ludźmi znowu radować się będą swoją głupotą, a ubodzy bogactwem”⁵⁸. W odróżnieniu od niego neurotyk nie pojawia się w roli nauczyciela, nie zamierza przekazywać żadnej mądrości. Chce przez chwilę odetchnąć, nabrać sił, spłaszczyć swój przekaz do poziomu zwykłej komunikowalności. On woli sam rozkoszować się swoją prawdą, zamiast starać się dotrzeć z nią do ludzi.

Jednocześnie takiego neurotyka, wydanego na pastwę swego losu, dotyka zdumiewająca ślepota. Nie powinien mieć żadnych złudzeń i o nic już u ludzi nie zabiegać. Tymczasem pozostaje, jak pamiętamy, bytem poniekąd rozdartym. Sprawia wrażenie, jakby posiadał wyższą świadomość, z którą nie zdradza się przed ludźmi, a zarazem – jakby na przekór oczywistej niemożliwości – chciał realizować ideał, który nadweręża jego samotność. Rozpaczliwe poszukiwanie przyjaciela staje się tu bądź próbą samotności we dwoje, bądź chęcią przekonania kogoś do własnego sposobu życia i znalezienia rozumiejącego odzewu, bądź wreszcie ryzykownym wejściem w relację, która – wbrew świetlanemu ideałowi – nie gwarantuje spełnienia.

Neurotyk – jeśli już tylko pozostać przy wykładni Junga i nie kusić się o dodatkowe rozwinięcia – próbuje dotknąć ziemi, ale nie chce się zbrukać. Drogą do spraw ludzkich nie jest dlań kontakt z powszechnością, tym, co codzienne i zwykłe. Jako człowiek „głębi”, stara się dotrzeć do ziemi poprzez to, co wysokie. I uosobieniem tej wysokości ma być, rzecz jasna, przyjaciel.

„Jeśli Nietzsche naprawdę znajduje się w opisanym tu przez nas stanie, będzie potrzebował takiego przyjaciela urojonego”⁵⁹ – zaznaczy Jung. I nie

⁵⁸ Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 9.

⁵⁹ Jung, dz. cyt., t. 1, s. 656.

omieszką dodać: „W takich warunkach żadna istota ludzka nie mogłaby nawiązać z nim przyjaźni”⁶⁰. W gruncie rzeczy chodziłoby bowiem o przystosowanie się do sfery nieświadomości Nietzschego, jego Jaźni czy – w innym języku – jego sobowtóra bądź cienia. Jung, wzmiankując o samotności Nietzschego, podkreśla wagę przeżycia – w sensie symbolicznym, jako pewnej figury i wyobrażenia – sobowtóra. Miał on go doświadczyć w Engadynie. Był wtedy Nietzsche i był Zaratustra. Nietzschemu mogło się wydawać, że oto rozmawia z przyjacielem. W mowie o przyjaźni jest – jak pamiętamy – „Ja” i „Mnie”. Owo „Mnie” jako Jaźń daje się jakoby – na podstawie szeregu innych mów – utożsamić z Zaratustrą⁶¹.

Trudno w wypadku Nietzschego zaprzeczyć realności potrzeby przyjaciela. Jeśli jednak neurotyk jako figura Nietzschego – nie będąc tego świadom – zabiega, zgodnie z interpretacją Junga, o przyjaciela fantastycznego czy urojonego, to mija się z celem. Jego dążenie, jak się wydaje, jest wówczas tyleż tragiczne, co naznaczone komizmem. Zasługuje po ludzku na współczucie, gdy szczerze usiłowanie nawiązania kontaktu, dyktowane szlachetnymi intencjami i obliczone na osiągnięcie jak najwyższej jakości relacji, rozbija się o rzeczywistość, a zarazem naraża się na nawet mimowolny śmiech zdystansowanego obserwatora, gdy wielkie, jak by się wydawało, zmagania szlachetnego ducha napotykają na opór z przyczyn raczej dość banalnych. To, co nie umyka uwadze zwykłego śmiertelnika, jest zakryte przed przenikliwym wzrokiem filozofa.

Dzieje się tak wszakże tylko pod warunkiem, że filozof jest opisany przez Junga neurotykiem. Interpretacja Jaspersa nie potwierdza tego „rozpoznania”, co nie znaczy, iż można je z całkowitą pewnością i w pełnym zakresie wykluczyć.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 655.

TERAŻNIEJSZOŚĆ

PŁYNAĆ POD PRĄD Przyjaźń i wychowanie

Złożoność zjawisk kulturowych, takich jak dar, słusznie przyciągała uwagę badaczy należących do nurtu nieredukcjonistycznego. Pokazują oni, że człowiek nie działa wyłącznie ze względu na korzyść, a w swoich wyborach stosuje kryteria, które nie są użyteczne, chociaż użyteczność związana ze sferą instynktów bądź popędów, emocji czy uczuć, pozostaje poza obszarem racjonalności.

Podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o rolę przyjaźni w wychowaniu zakłada szerokie rozumienie wychowania oraz świadomość obecności rozważań o istocie przyjaźni w najpiękniejszych bodaj tekstach filozoficznych i literackich.

Aby odpowiedzieć na pytanie o rolę przyjaźni w szeroko rozumianym wychowaniu, powinniśmy najpierw przemyśleć na nowo sens i cel wychowania chrześcijańskiego. Zdarza się nam, również w środowiskach kościelnych, angażować w sprawy – oraz akceptować związane z nimi kompromisy – obce podejściu do życia wywodzącemu się z tradycji, którą staramy się kultywować. Często na przykład mówimy dzieciom o potrzebie „przebicia się”, powodzenia, odniesienia sukcesu, a czynimy to – jako rodzice i nauczyciele – ponieważ jesteśmy świadomi konieczności właśnie „przebijania” się w dzisiejszym społeczeństwie. Wszyscy odczuwamy potrzebę dokonania czegoś w naszym życiu, musimy „zdobywać pozycję” i staje się to celem, który różne instytucje wychowawcze (czy też to, co z nich pozostało w zamęcie współczesności) wskazują człowiekowi jako jego egzystencjalną i kulturową drogę. Nie należy jednak zapominać, że to nie wszystko, a nawet, że w gruncie rzeczy znajduje się to w głębokiej sprzeczności z właściwym celem wychowania.

Skuteczne „przebijanie się” w świecie nie może nas zadowolić z egzystencjalnego punktu widzenia. Co więcej, określenie to, a także inne przytoczone wcześniej okazują się wyrazem ideologii niesprzyjającej tworzeniu jakiegokolwiek adekwatnej koncepcji przyjaźni. Jest tak dlatego, że w przyjaźni potrzeba przede wszystkim – jak w każdym głębokim ludzkim uczuciu – przewyciężenia egocentryzmu.

Dystans między ideą przyjaźni a poglądem, że każdy z nas powinien umożliwić sobie pełną realizację własnej woli i zaspokojenie egoizmu, a przynajmniej egocentryzmu, wydaje się oczywisty. Moim zdaniem przypisywanie dużego znaczenia tematowi powodzenia, sukcesu, osobistej samorealizacji, na

przykład w życiu zawodowym czy w miłości, jest związane z podkreślaniem ważności własnej osoby – jeśli tak czynimy, wszystko inne staje się drugoplanowe, zostaje podporządkowane nam samym.

Z drugiej strony – i to właśnie jest ważne – dysponujemy także znakomitym punktem odniesienia dla rozważań o przyjaźni, o którym zapominamy, a niekiedy nie jesteśmy nawet świadomi jego posiadania (śmiem twierdzić, że dzisiaj wielu dorosłych młodych ludzi nic o nim nie wie): jest to inna idea osobowej dojrzałości. Konfrontuje nas z nią cała tradycja, od czasów Ojców Kościoła po dzień dzisiejszy, o czym z naciskiem przypominał Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Osoba dojrzała zdolna jest mianowicie do daru z siebie – w tym właśnie wyraża się dojrzałość ujmowana z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jan Paweł II rozwinął temat daru zwłaszcza w katechezach o ludzkiej miłości¹, a jego rozważania można odnieść również do przyjaźni, chociaż częściowo ma ona inną naturę. Na podobieństwo między miłością a przyjaźnią wskazywał wcześniej wielki szwajcarski psychiatra Ludwig Binswanger, który zaproponował ujęcie fenomenologiczne pozwalające uchwycić – niejako poprzez zrozumienie różnic między tymi dwoma stanami – ich jedność wyrażającą się w gotowości do dostrzegania i doceniania drugiego².

Różnica między taką wizją dojrzałości a obiegowymi poglądami, znajdującymi swoje odzwierciedlenie również w koncepcjach związanych z pedagogiką, nauczaniem czy szkołą, i sądzę, że nie ma potrzeby podejmowania dyskusji na ten temat ani analizowania głównych tendencji i głosów we współczesnej debacie. Chciałbym natomiast skupić się na idei daru z siebie jako horyzontu spełnienia życia i jako fundamentu przyjaźni, a zwłaszcza na jej interpretacji pedagogicznej. Gdy w działaniach pedagogicznych szkoły, w kształceniu zawodowym czy nawet w wychowaniu uczuć, a także szerszej – w kulturze, spotykamy się dążeniem do sukcesu bądź realizacji własnych zdolności, powinniśmy postawić sobie pytanie, czy można tendencję tę pogodzić z koncepcją dojrzałości, w której zdolność do dawania siebie uważana jest za punkt dojścia. Jest to zresztą również punkt wyjścia: wszyscy wiedzą, że małe dzieci chętniej poddają się woli drugiego niż nastolatki – a zatem, nie zamierzając zniekształcać wyników badań naukowych nad rozwojem osobowości człowieka, musimy jednak skonfrontować się z tajemnicą otwartości, która występuje u dzieci i która – koniec końców – w zderzeniu ze społeczeństwem dorosłych i z poszczególnymi dorosłymi, z upływem lat zamiast się rozwinąć, ulega osłabieniu).

¹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

² Zob. np. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Asanger, Heidelberg 1993.

Nie sądzę, by w czasach takich, jak nasze, gdy łatwiej o niezgodę niż o harmonię, należało wznosić kulturowe barykady wobec wychowania zorientowanego na sukces; wierzę jednak, że dzisiaj w Kościele powinniśmy – zwłaszcza my świeccy – przemyśleć na nowo niektóre elementy naszej historii i naszej tożsamości.

Należy zrezygnować – powinni to uczynić również wierzący – z postrzegania osób jako konstytutywnie „samych” i realizujących siebie w jakiś szczególny sposób (u kogoś, kto chce pomóc osiągnąć dojrzałość ludziom, którymi się opiekuje, jest to jeden z najgorszych sposobów myślenia).

Nacisk, z jakim Jan Paweł II wspierał powstawanie i rozwój ruchów w Kościele, motywowany był tym, że nasz wielki Papież chciał podkreślić znaczenie przyjaźni w życiu Kościoła. Na płaszczyźnie socjologicznej i psychologicznej ruchy te umożliwiały bowiem także nawiązywanie trwałych przyjaźni między wierzącymi, co w „normalnym” życiu parafii nie zawsze jest możliwe. Dzięki temu człowiek staje się zdolny do przekraczania siebie w przyjaźni i w miłości.

Dojrzałość to dawanie siebie. Dowiadujemy się tego, nie tylko przyjmując religijne credo, lecz informuje nas o tym również psychologia, analizując różne stadia rozwoju osoby. Jednym z najbardziej zaawansowanych jest wykształcenie się u młodego człowieka nastawienia prospołecznego, czyli umiejętności postawienia się na miejscu drugiego, wzięcia w nawias własnej osoby, własnego punktu widzenia, i zrozumienia, w jaki sposób drugi mógłby myśleć i działać w danej sytuacji – by móc wziąć w nawias również swoją wolę i dostosować ją do woli innych, do ich interesów. Jest to bardzo trudne – również z ewolucyjnego punktu widzenia – lecz stanowi cel, który psychologia wskazuje wychowawcom. A dobrostan – by użyć słowa bardzo modnego w naukowej literaturze psychologicznej (psychoewolucyjnej i psychospołecznej) – osiąga się dzięki zdolności przekraczania własnego egoizmu.

Victor Frankl, uczony na nowo dziś doceniony przez reprezentantów nurtu określanego jako psychologia pozytywna (dlatego, że ujmują oni istotę ludzką pozytywnie, a nie wyłącznie negatywnie, w aspekcie patologii), mówił, że szczęście jest „efektem ubocznym”³, jest preterintencjonalne – jeśli szukam szczęścia, z pewnością go nie znajdę: szczęście jest czymś, do czego nie mogę dążyć wprost. Oto paradoks: by naprawdę zrealizować siebie, nie należy dążyć do samorealizacji; a szczęśliwy może być tylko wtedy, gdy nie myślę o swoim szczęściu. Jeśli zakochany troszczy się o swoje własne szczęście, a nie o szczęście osoby, którą kocha, znajdzie być może przyjemność – jest ona czymś, czego uzyskanie można świadomie zamierzać – prawdziwego szczęścia jednak nie osiągnie.

³ V. F r a n k l, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 17.

W pewnym sensie szczęście „zdarza się” poprzez innych, niejako przez zanegowanie siebie samych, wzięcie siebie w nawias. Podobnie zresztą jest również w przypadku życia seksualnego małżonków; odnosi się to także do sfery, którą nasza tradycja określa jako duchową. Słowem, Franklowskie prawo preterintencjonalności, dotyczące przeniesienia uwagi z siebie samego na coś innego czy też na kogoś innego – a ostatecznie na Innego pisanego wielką literą – rządzi całym życiem osoby, od jego płaszczyzny biologicznej po duchową, a między tymi różnymi jego płaszczyznami nie ma pęknięć.

Nadchodzącemu pokoleniu powinniśmy zatem zaproponować bardziej spójny proces wychowawczy, oparty między innymi na świadomości, że obecna sytuacja naznaczona jest zdumiewającymi anomaliami. Ważne są w tym kontekście wyniki badań socjologów francuskich sprzed kilku lat, cytowane przez znanego (nie tylko w środowiskach naukowych) współczesnego badacza Ulricha Becka, który ogłosił niedawno książkę zatytułowaną *Der eigene Gott*⁴ [„Bóg osobisty”]. Przymiotnik „osobisty”, czy też „własny”, nie odnosi się do Boga osobowego ani do Osób Boskich, o których mowa w chrześcijańskich dogmatach, lecz do bóstwa, jakie każdy może stworzyć sobie po swojemu w ramach pewnej szczególnej wersji ideologii New Age, która pojawia się także w katolickich parafiach oraz wśród wyznawców różnych religii na całym świecie. Beck cytuje wyniki badań francuskiej socjolog Danielle Hervieu-Léger, która wykazała, że dwóch na trzech francuskich nastolatków pochodzących z rodzin katolickich (mówimy zatem wyłącznie o środowisku katolickim) nigdy nie uczestniczyło we Mszy Świętej, nawet we mszy dla dzieci. Dwoje na troje dzieci katolickich rodziców we Francji nie uczestniczyło we Mszy zanim wkroczyło w wiek młodzieńczy⁵: jest to informacja, która powinna dać nam do myślenia.

Z drugiej strony, jak wykazują przytaczane badania, te same dzieci i młodzież niewątpliwie znają takie filmy, jak *Mały Budda*⁶, *Siedem lat w Tybecie*⁷, czy *Świadek*⁸, które pozwalają im nawiązać kontakt ze światem innych religii i tematami związanymi z ruchem New Age: jest też możliwe, że młodzież ta z Ewangelią zetknęła się po raz pierwszy poprzez musical.

Taka jest nasza sytuacja. Moim zdaniem powinniśmy o niej rozmawiać bez niepokoju, lecz jak najszczerzej, aby przypomnieć zwłaszcza ludziom świeckim, rodzicom, o tym, na czym polega ich odpowiedzialność – a jest to

⁴ Zob. U. B e c k, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main–Leipzig 2008.

⁵ Zob. D. H e r v i e u - L é g e r, *In Search of Certainties. The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*, „The Hedgehog Review”, 8(2006) nr 1-2, s. 59-68.

⁶ *Little Buddha*, Francja–Wielka Brytania–Włochy–Liechtenstein 1993, reż. B. Bertolucci.

⁷ *Seven Years in Tibet*, USA–Wielka Brytania 1997, reż. J.J. Annaud.

⁸ *Witness*, USA, 1985, reż. P. Weir.

przede wszystkim odpowiedzialność za własną formację. Nie należy sądzić, że wystarczy godzina – lub dwie – katechezy tygodniowo (oraz trzy kwadransy niedzielnej Mszy Świętej), by przekazać treść wiary w sposób godny zaufania i właściwy z punktu widzenia wychowania. Jan Paweł II i Benedykt XVI pozostawili chrześcijanom na całym świecie jasne wskazówki w tym względzie i dzisiaj w Kościele nie wolno zaniedbywać ich nauczania. Aby Kościół jako całość, a także jego lokalne struktury mogły wypełnić swoje zadanie wychowawcze, należy stwarzać sytuacje umożliwiające młodym ludziom nawiązywanie przyjaźni. Należy zatem robić coś więcej niż tylko uczyć katechizmu – należy czynić to, co doprowadziło niegdyś do powstania ruchów kościelnych, tak skutecznych z socjologicznego punktu widzenia, które proponują sposoby działania dostępne w każdej parafii i w dowolnym kontekście miejskim.

Obchodzenie urodzin dzieci, wspólne pójście na pizzę, jądanie razem, „tracenie” z nimi czasu – zwykle nie robimy tego wystarczająco często, a moim zdaniem są to sposoby przezwyciężenia stojących przed nami znacznych trudności, w tym także indywidualizmu, w który wielu młodych popada po prostu dlatego, że zbyt długo poddawano ich oddziaływaniu (ujęm to właśnie w ten sposób, chociaż działają oni w pierwszej osobie) różnych możliwości stwarzanych przez elektronikę i informatykę. Dzisiaj już ośmiolatki mogą założyć profil na Facebooku – w pewnym sensie to świetnie, lecz w kontekście wychowania oznacza to również, że dzieci uczą się, iż „przyjaciela” (wszystkie osoby, z którymi się w ten sposób kontaktują są „przyjaciółmi”) można się pozbyć jednym kliknięciem; tak jak jednym kliknięciem zawiadamiamy kogoś, że należy do grona naszych przyjaciół, tak możemy go z niego usunąć, kiedy przestaje się nam podobać. A przecież w prawdziwej przyjaźni jest inaczej, charakteryzuje się ona niezbywalnością przyjaciela: nie mogę go „usunąć”, jeśli jest przyjacielem prawdziwym. Co więcej, dzieci współzawodniczą ze sobą, porównując liczbę przyjaciół, których mają na Facebooku (zwykle są to liczby trzycyfrowe, posiadanie trzydziestu przyjaciół to za mało). Stare porzekadło głosi, że kto znajdzie przyjaciela, znajdzie skarb; wskazuje ono oczywiście, iż z jednej strony oczywiście trudno jest znaleźć przyjaciela, z drugiej – prawdziwy przyjaciel stanowi niezmierzone bogactwo. Powiedzenie to, a także najpiękniejsza nawet katecheza, w której przedstawiamy Jezusa jako przyjaciela par excellence, stają się dzisiaj – paradoksalnie – niezrozumiałe (Jezusa także można „usunąć” kliknięciem!).

Opowiadam o tym oczywiście z przesadą, sądzę jednak, że należy podjąć refleksję nad tą sytuacją również dlatego, że chociaż dysponujemy ważnymi ideami, które mogą stanowić dla nas punkt odniesienia i których nigdy całkowicie się nie wyzbyliśmy, to nie czynimy z nich życiowego skarbu. Krótko mówiąc, wydaje się, że od kilku pokoleń ideom tym nie nadajemy odpowied-

niej rangi ani w katechizmach, ani w szkolnym nauczaniu religii czy w różnych innych sytuacjach związanych z wychowaniem religijnym.

Przykład może stanowić ideał osoby dojrzałej, która w historii naszej duchowości i moralności utożsamiana jest z osobą „cnotliwą”. Nadal mamy też pojęcie cnoty – lecz go nie używamy, bo jest „stare” i wydaje się przebrzmiałe. W rzeczywistości przez stulecia zostało ono zniekształcone: człowiekiem cnotliwym stał się ktoś, kto po prostu nie pije alkoholu czy nie utrzymuje stosunków pozamałżeńskich, tymczasem pierwotna, autentyczna koncepcja cnoty była zupełnie inna. Psychologowie pozytywni, o których wspominaliśmy wcześniej, powrócili do dawnego pojmowania cnót, utożsamiając je z mocnymi stronami charakteru (ang. *character strengths*) czy osobowości⁹. Zastanówmy się, co stanowi wspólny mianownik dla tych obecnych w nas „energii”, których nasza tradycja, podążająca za św. Tomaszem, wymienia aż siedem – trzy cnoty teologiczne i cztery kardynalne; podobny pogląd głoszą też psychologowie pozytywni; niektórzy z nich utrzymują, że psychologia pozytywna zbliżona jest do katolickiej psychologii cnót, a nawet, że praktycznie się z nią pokrywa¹⁰.

W pewnym historycznofilozoficznym uproszczeniu można powiedzieć, że wspólnym elementem koncepcji cnót i koncepcji cech charakteru jest wskazanie na zdolność do przekraczania siebie, autotranscendencji, pokonywania ograniczeń własnego widzenia rzeczywistości, swojego indywidualnego chcenia i – krótko mówiąc – do kochania (bo miłość oznacza właśnie rezygnację z własnej woli i dyspozycję do wypełniania woli tego, kogo się kocha). W tym właśnie wyrażają się cnoty. Dlatego też wymiar ofiary, obecny nawet w tym zniekształconym i zbanalizowanym ujęciu cnoty, które wszyscy znamy, w rzeczywistości ma swoje źródło w odkryciu, że aby być szczęśliwym, nie należy szukać własnego szczęścia, aby spełnić siebie, nie należy dążyć do samorealizacji – a pójście za innym jest piękniejsze niż życie według własnego upodobania. Odkrycie to pozwala wieść życie autentycznie ludzkie, pozwala żyć w pokoju, nawet jeśli świat wokół nie jest spokojny, a także pozwala członkom rodziny kochać się nawzajem przez całe życie (bo przecież tym, co umożliwia dwojgu ludziom związek, jest właśnie gotowość do „wzięcia w nawias” siebie samego). Twierdzę też, że uwidacznia się w tym aspekt „naśladowania”: naśladowanie Chrystusa – tak istotne w duchowości chrześcijańskiej – odpowiada na płaszczyźnie relacji międzyludzkich temu, co dzieje się między kochającymi się osobami. Mając nadzieję, że zostaną mi wybaczone nadmierne uproszczenia, powiedziałbym, że ja jako mąż powinienem umieć

⁹ Zob. C. Peterson, M. Seligman, *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*, Oxford University Press, Oxford 2004.

¹⁰ Por. tamże, s. 48.

„naśladować” moją żonę, a moja żona – mnie. W pewnym sensie wymiar naśladowania obecny jest we wszystkich ludzkich relacjach, a stanowi o nim gotowość rezygnacji z własnej woli. U człowieka niedojrzałego nie znajdziemy takiej dyspozycji; co więcej, w niej właśnie wyraża się prawdziwa dojrzałość: paradoksalnie, jestem osobą dojrzałą, jeśli potrafię postępować zgodnie z wolą innych (zgodnie z wolą Innego, pisanego wielką literą, lecz także tych innych, których mam przed sobą i obok siebie, a jeśli jestem rodzicem – również dzieci).

„Naśladowanie” konieczne jest również w celu pokonania egzystencjalnej przeszkody, jaką stanowią niezgodności, różnice między osobami. Nawet wśród tych, które pragną kogoś naśladować, może pojawić się współzawodnictwo (taki właśnie przypadek relacjonuje tekst Ewangelii, opisując spór apostołów o to, który z nich jest najlepszy) – może się tak stać we wszystkich ludzkich kontekstach, także w Kościele.

Wszystkie te trudności są możliwe do zniesienia i przezwyciężenia wyłącznie w perspektywie koncepcji dojrzałości jako – powtórzę to jeszcze raz – porzucenia swojej centralnej pozycji, zaangażowania w życie drugiego wyrzeczenia się własnej woli i oddania czegoś z siebie, być może nawet całego siebie. Dojrzałość to w tym kontekście cecha podstawowa, ważne jest jednak również poznanie samego siebie – poza tym prawdopodobnie nie mamy nic specjalnego do zrobienia. Poznając siebie, zyskujemy świadomość, że nie musimy być „wyjątkowi”, nie musimy siebie „realizować” – jeśli nie mamy potrzeby sukcesu, nie musimy również być kimś szczególnym. Wszyscy dzisiaj staramy się być odmienni od pozostałych, a nawet oceniamy osobowość zarówno własną, jak i drugiego, w zależności od tego, czy postrzegamy ją jako różną od wszystkich innych. Postawa ta prowadzi do swego rodzaju zniewolenia, gdyż osoba, która stara się być wyjątkowa, pada ofiarą ciągłego stresu, autentycznego lęku, że taka się nie stanie lub że prędzej czy później wyjątkowość utraci. Ile małżeństw przeżywa kryzys, gdy jedna z osób przestaje widzieć w drugiej jej „jedyność” – a przecież nie tego powinniśmy szukać. Powiedziałbym nawet, że należy dążyć do czegoś całkowicie przeciwnego, do uzyskania możliwości życia bez tego rodzaju uwarunkowań. Możliwość taką daje dojrzałość rozumiana jako dar z siebie, łącząca się z akceptacją siebie takim, jakim się jest i wysiłkiem wiarygodnego przekazywania tej perspektywy naszym dzieciom i uczniom.

ODKRYĆ NA NOWO KULTUROWY SENS PRZYJAŹNI

Wydaje się, że rozwijająca się w dwudziestym wieku nauka osiągnęła dzisiaj szczyt swoich możliwości zarówno w aspekcie oddziaływania, jak i prestiżu społecznego, co czyni z niej prawdziwą technokratyczną potęgę. To apogeum

możliwości łączy się jednak z niezdolnością nauki do dostarczenia adekwatnej (jest to przymiotnik chętnie używany przez Jana Pawła II) wizji człowieka.

W dyskusjach toczonych od ponad dziesięciu lat rozważana jest kwestia, czy przeznaczeniem demokracji zachodnich nie jest właśnie przemiana w technokrację, gdzie charakterystyczne dla porządku demokratycznego procedury uzyskiwania konsensusu byłyby przyspieszane za pomocą manipulacji sumień dokonywanej przez oligarchie ekonomiczno-finansowe, wykorzystujące coraz to nowe możliwości stwarzane przez odkrycia technologiczne.

Nietrudno dostrzec we współczesnym świecie liczne oznaki takiego wypaczenia, tutaj jednak chcemy podkreślić, że – według większości zainteresowanych tą problematyką uczonych¹¹, skądinąd głęboko różniących się w swoich politycznych i kulturalnych opcjach – proces, który mógłby doprowadzić do konkretyzacji tych zagrożeń, rozpoczął się u zarania nowożytności, a jego punktem wyjścia był utylitarystycznie zniekształcony obraz człowieka, odciśnięty przez nowożytną filozofię i naukę w kulturze zachodniej; obraz ów z Zachodu rozpowszechnił się na całym świecie, nakładając się na wszystkie inne antropologie i ostatecznie je zastępując.

Niezależnie od spornych wniosków, do których doprowadziła debata wywołana przez przytoczone tezy – debata ta zresztą wciąż trwa – należy uznać za pewne, że epoka nowożytna faktycznie zmieniła samoświadomość człowieka Zachodu, eksponując egoistyczny charakter motywów jego działania. Chociaż egoizm ów jest później wiązany to z użytecznością, to z popędem, to z emocjonalnością, we wszystkich tych ujęciach obecna jest negacja występującego w kulturach przednowożytnych obrazu człowieka jako bytu, który jako jedyny zdolny jest do dobroci i cnoty. Właśnie egoizm nie pozwala „człowiekowi utylitarystycznemu” nawiązywać przyjaźni.

Afirmacja korzyści, która ewentualnie może zostać odpowiednio uregulowana za pomocą norm i obowiązków mających ją maksymalizować, stanowiła faktycznie jeden z kamieni milowych w rozwoju społeczeństwa kupieckiego i kapitalistycznego. Pojawiło się ono w epoce nowożytnej, wyodrębniając z siebie klasy mieszczańskie i przedsiębiorców, a u podstaw tej nowej wizji leżały walki i konflikty ideologiczne toczne w Europie, a później na całym świecie, poczynając od szesnastego wieku. Związek przemian społecznych z osiągnięciami nauki wydaje się oczywisty, potrzeba jednak refleksji umożliwiającej dostrzeżenie jednostronności powszechnie przyjmowanej jego wizji,

¹¹ Wśród autorów tych należy wymienić na przykład Hannę Arendt (*The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958), Charlesa Taylora (*A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007), Alaina Caillé'go (*Critique de la Raison Utilitaire*, La Découverte, Paris 1989), a także ekonomistę Giovanniego Arrighiego (*Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First century*, Verso, London–New York 2007), czy socjologa Zygmunta Bauman'a (*Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998).

która przybiera różne postaci: od empiryzmu, niebaczącego na jakiekolwiek ograniczenia moralne, po dekonstrukcjonizm, i zaproponowanie możliwych ujęć alternatywnych. Rozumienie zarówno historii globalnej, jak i tyłu historii „wycinkowych”, w tym dziejów wychowania, zależy od wyboru między przyjęciem dominującego paradygmatu a poszukiwaniem nowych dróg, którego początkiem może być wyłącznie odnowiona antropologia.

Znalezienie takiej właśnie nowej antropologii było celem Alaina Caillè’go, francuskiego socjologa, który pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych zainicjował serię badań, nawiązując ścisłą współpracę z innymi badaczami skłonnyimi poddać gruntowanej krytyce podstawy i wyniki naukowego dyskursu o człowieku i wyznaczyć granice nowego paradygmatu.

Horyzont nowej nauki o człowieku zaproponowanej przez Caillè’go zarysowany został na tle krytycznej analizy współczesnego społeczeństwa, w której francuski socjolog przedstawia diagnozę podobną do przemyśleń takich autorów, jak na przykład Zygmunt Bauman, zwłaszcza w odniesieniu do globalizacji, której towarzyszy „zmierzch” polityki i ekspansja wyłącznie ekonomicznej koncepcji życia ludzkiego¹².

Jedną z najbardziej interesujących tez Caillè’go jest właśnie twierdzenie o degeneracji pojęcia rozumu, którego rola w dziedzinie moralności była stopniowo ograniczana i została ostatecznie sprowadzona do kalkulacji konsekwencji działania według kryteriów przyjemności i przykrości¹³. Francuski socjolog jednak nie ogranicza się do tego – oczywiście istotnego – kontekstu krytycznego, lecz wysuwa także propozycję podjęcia autentycznie interdyscyplinarnych badań. Zadaniem nauk humanistycznych, według Caillè’go, jest sformułowanie jednolitej wizji człowieka, której dzisiaj brakuje, a gdyby istniała, mogłaby być tylko systematyczną deformacją o charakterze utylitarystyczno-ekonomicznym. Należy zatem powrócić na drogę, którą przebyła antropologia dwudziestowieczna i która prowadzi w kierunku w pewnym sensie przeciwnym niż wskazywany przez współczesne, wypaczone ujęcia. We wszystkich kulturach występują ważne zjawiska społeczne, których nie można wyjaśnić na podstawie różnych wersji psycho-socjologicznej „wulgaty”. Naj-

¹² Zob. zwłaszcza: Z. B a u m a n, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1995; t e n ż e, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013; t e n ż e, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; t e n ż e, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

¹³ Zob. A. C a i l l è, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Geneve 1986; t e n ż e, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris 2000; t e n ż e, *Depenser l'économique. Contre le Fatalisme*, La Découverte, Paris 2005; A. C a i l l è, J. G o d b o u t, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris 1992; *Bonheur et utilité. Histoire de la philosophie morale et politique*, red. A. Caillè, Ch. Lazzeri, M. Senellart, La Découverte, Paris 2001.

bardziej uderzające, również z racji lekceważenia, z jakim je traktowano po skądinąd słynnych badaniach Marcela Maussa na ten temat¹⁴, jest zjawisko daru, gestu – jeśli można tak powiedzieć – głęboko związanego z przyjaźnią i zupełnie niezrozumiałego w ramach logiki użyteczności.

Zjawisko daru nie znajduje przekonującego wyjaśnienia we współczesnych antropologiach – zwłaszcza naukowych – i doprowadza te dziedziny wiedzy do głębokiego kryzysu. Caillè mówi wprost o „mitologizacji” kategorii korzyści i „rachunku dóbr” jako podstawowych wymiarów człowieczeństwa, formułując przekonujące oskarżenie wobec słabości nauk społecznych i historii (wypada w tym miejscu wymienić pracę krytyczną poświęconą przez francuskiego socjologa Fernandowi Braudelowi, jednemu z inspiratorów „nowej historii”¹⁵).

Człowiek nie jest po prostu „kalkulatorem” interesów i konsekwencji, lecz istotą, która wyraża swoją wyjątkowość w pragnieniu otwarcia się na innych, a dar jest najbardziej znaczącym gestem, jaki odśłania specyfikę człowieka. Caillè rozwinął to spostrzeżenie, podejmując również współpracę z innymi naukowcami. Najważniejszą z jego inicjatyw jest prawdopodobnie MAUSS, czyli Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales¹⁶ (Ruch antyutilitarystyczny w naukach społecznych). Ruch ten głosi potrzebę jednolitej teorii człowieka, w której zdolność dawania (powiedziałbym również, wyraźniej niż to czyni Caillè, zdolność dawania siebie) uznaje się za najważniejszą ludzką cechę.

Inną jego inicjatywę stanowiło uznanie antyutilitaryzmu za inspirujące źródło projektu politycznego, który pozwoliłby zarówno na pokonanie zagrożeń związanych z triumfem neoliberalizmu wyrażającego się w ideologii globalnego rynku, jak i stagnacji w myśli „postępowej”, utraciła ona bowiem zdolność do interpretacji rzeczywistości i do odnawiania się. Propozycja Caillè’go skupia się na konieczności przezwyciężenia „retrybutywnych” koncepcji życia społecznego, opartych na idei związku popytu z podażą i pracy z wynagrodzeniem, aby opracować wizję społeczeństwa „bezpiecznego” i solidarnego, bazującego na zagwarantowanym powszechnym dochodzie minimalnym (tak zwanym dochodzie obywatelskim)¹⁷.

Praca takich uczonych, jak Caillè odśłania kryzys we współczesnych naukach społecznych, które – podobnie jak filozofie pozostające pod wpły-

¹⁴ Zob. M. M a u s s, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król i in., PWN, Warszawa 1973, s. 211-415.

¹⁵ Zob. F. B r a u d e l, *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte, Paris 2005, zwłaszcza s. 71-96.

¹⁶ Zob. „La Revue du M.A.U.S.S.”, <http://www.revuedumauss.com/>.

¹⁷ Zob. A. C a i l l è, *Temps choisi et revenu de citoyenneté. Au delà du salariat universel*, Démosthène-M.A.U.S.S., Paris 1994; zob. też: „La Revue du M.A.U.S.S.” 7(1996) nr 1, *Vers un revenu minimum inconditionnel?*.

wem dominującej orientacji epistemologicznej – nie potrafią zaproponować adekwatnego obrazu człowieka, mogącego mu pomóc w zrozumieniu jego złożoności. Faktycznie podjęto wiele różnych prób rozwiązania aporii, w które popadła współczesna wiedza. Tendencje w tym zakresie bywają jednak przeciwstawne. Bez wątpienia „utilitaryzm” – w bardzo szerokim sensie, jaki nadał temu terminowi Caillé – jest obecny, czy nawet dominuje w nurtach dekonstrukcjonistycznych, jak i w ostatnich wersjach strukturalizmu czy kognitywizmu. Nurtom tym przeciwstawiają się koncepcje oparte na świadomości, że niemożliwe jest, a ponadto błędne, sprowadzenie wielości czynników występujących w ludzkim działaniu, a także samej natury człowieka wyłącznie do przewidywalnej gry zysków i strat, przyjemności i przykrości. W człowieku i w jego działaniu wyróżnić można wiele płaszczyzn, aspektów, motywów, których specyfikę należy zrozumieć, a nie poszukiwać wśród nich tych, do których można by sprowadzić wszystkie pozostałe.

ANTIDOTUM – TEORIA MIMETYCZNA

Złożoność zjawisk kulturowych, takich jak *dar*, słusznie przyciągała uwagę badaczy należących do nurtu nieredukcjonistycznego, którzy postrzegają historię człowieka, strukturę ludzkich społeczności, a także egzystencję poszczególnych jednostek w sposób bardzo nowatorski, przeciwstawiając się dominującym nurtom. Pokazują oni, że człowiek nie działa wyłącznie ze względu na korzyść, a w swoich wyborach stosuje kryteria, które nie są utylitarne, chociaż użyteczność związana ze sferą instynktów bądź popędów, emocji czy uczuć, pozostaje poza obszarem racjonalności. W ujęciu utylitarystycznym i dekonstrukcjonistycznym bowiem racjonalność jawi się jako szczególne narzędzie, którym żywa istota-człowiek posługuje się w interakcji ze środowiskiem, oraz jako matryca dla każdego odniesienia do wartości, które człowiek ustanowił w swoich dziejach, aby nadać sens życiu, i które racjonalność ta może ująć w ich „genealogicznej” konwencjonalności.

Bardziej złożona wizja człowieka, społeczne zaangażowanie uczonego w problemy jego czasu, przyjęcie perspektywy „politycznej”, rehabilitacja przeszłości odrzucająca wszelkie dekonstrukcjonistyczno-utylistarystyczne podejrzenia, ponowne odkrycie – jeśli można tak powiedzieć – relacyjnego wymiaru człowieka, możliwości przekroczenia egocentryzmu, otwarcia się ku drugiemu (które można odnaleźć w całej historii, jak i w wynikach badań etnograficznych), ambicja powrotu do źródeł historii, a także odnowione poczucie wspólnoty jako miejsca właściwego dla istoty ludzkiej, jako żyznej gleby jej egzystencji oraz punktu, w którym spotykają się poszczególne jednostki i stworzone przez nie tradycje – oto elementy, które wyłaniają się z prac

badaczy działających na różnych polach, lecz połączonych świadomością metodologicznego impasu w naukach o człowieku. Nauki te krępowane są przez ich własne założenia, które nakazują im pozostawanie w granicach swoich zbyt wąskich dziedzin i reprodukcję własnych wyników badań mających zaspokoić potrzeby ekonomiczne współczesnego społeczeństwa zglobalizowanego, w którym pogoń za szybkim zyskiem prowadzi do zakłamania obrazu człowieka i wyznawanych przez niego wartości.

Chociaż w świetle wielu z bardzo dzisiaj licznych interpretacji dzieła René Girarda wskazanie na taki punkt wyjścia może się wydać mało ortodoksyjne, sądzę, że aby zrozumieć intencje i osiągnięcia teorii mimetycznej, należy przyjąć przedstawioną właśnie perspektywę problemową. Teoria ta, nierozzerwalnie związana z badaniami francuskiego antropologa, jawi się dzisiaj jako droga prowadząca do uzyskania jednolitej wizji człowieka w naukach humanistycznych, pozwalającej również na integrację wyników najnowszych badań biomedycznych. Już przy innych okazjach odwoływałem się do prac Girarda – również dlatego, że uczony ten ogromnie podziwiał Jana Pawła II, a rozwój jego badań nastąpił zasadniczo w latach pontyfikatu pochodzącego z Polski Papieża.

Punktem wyjścia było dla Girarda badanie najbardziej autentycznych motywów ludzkiego działania: pragnienia i naśladowania. Człowiek jest istotą, która pragnie, a jej pragnienia mogą zostać ukonkretnione i zobiektywizowane wyłącznie poprzez więź społeczną łączącą istoty ludzkie w naśladowaniu, a zatem w rozpowszechnianiu wzorców, w odniesieniu do których jednostki mogą i powinny się odnaleźć, zająć wobec nich stanowisko, ożywiając coraz gęstszą sieć relacji tworzących społeczeństwo.

W tej „grze” pragnienia i naśladowania pojawia się również konflikt między jednostkami, który często przybiera postać współzawodnictwa, także w jego najbardziej agresywnych i gwałtownych przejawach. Kultura ludzka zatem od samego początku powstaje jako potężne narzędzie zbudowane przez człowieka, aby zapobiec naruszeniu stabilności społeczeństwa przez „podludzką” przemoc. W tej perspektywie Girard badał wielorakie formy ofiary, a zwłaszcza ofiary składanej z ludzi, która miała zapobiegać możliwemu rozpadowi grupy społecznej w chwilach szczególnego napięcia, przez eliminację kilku (zwykle marginalnych) jej członków. Takie praktyki ofiarne podlegały stopniowej rytualizacji i uregulowaniu, dając początek religii. Kulturę ludzką cechuje zatem „krwawość”, widoczna w fenomenie kozła ofiarnego, w którym rozpoznajemy pierwszy przejaw postawy „użyteczności” – jednego z podstawowych elementów relacji społecznych¹⁸.

Zasługą antropologii Girardowskiej jest wydobywanie dylematów moralnych ujawnionych podczas tej rekonstrukcji ludzkich dziejów i ponowne zwrócenie

¹⁸ Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

uwagi badaczy na kulturowe znaczenie chrześcijaństwa. Według Girarda bowiem wśród wszystkich kultur, które pojawiły się w historii, kultura żydowsko-chrześcijańska wyróżnia się odrzuceniem logiki kozła ofiarnego i świadomością, że spiralę pragnień można zatrzymać tylko przez uznanie, że prawdziwe szczęście polega nie na poszukiwaniu własnego dobra, nie na realizacji własnych pragnień i siebie samego, lecz na wyrzeczeniu się własnej realizacji, aby spełnić siebie poprzez dobro других, poprzez dar z siebie złożony czemuś lub komuś autentycznie Innemu, a zatem stanowiącemu wzorzec *par excellence*.

Droga zaproponowana przez chrześcijaństwo rozpoczyna się od świadomości sensu zabicia Chrystusa, zrytualizowanego zabójstwa niewinnego, i prowadzi przez żmudne naśladowanie Chrystusa, przez postępowanie zgodne ze wskazaniami, z których uczynił swoją „dobrą nowinę”. Stanowi ona źródło inspiracji dla kultury zachodniej, także w jej nowożytnych przejawach (które należałoby odrzucić jako oparte na niezrozumieniu ich ewangelicznych źródeł) oraz dla radykalnej, antyutylitarystycznej krytyki kultury ponowoczesnej. Wizja chrześcijańska pozwala również na nowo odkryć głębię relacji przyjaźni między ludźmi, jak i „zwyczajnych” związków, które ich łączą w codzienności.

POWRÓT DO TEORII CNÓT – ROZWAŻANIA KOŃCOWE

Przeniesienie uwagi naukowców z całości rzeczywistości na jej wymiar zjawiskowy, na to, co jest empirycznie obserwowalne za pomocą coraz bardziej wyrafinowanego instrumentarium, doprowadziło do zubożenia samorozumienia człowieka. W szczególności porzucenie refleksji ontologicznej stanowiącej fundament „klasycznej” wiedzy spowodowało to, co ludzkie, do sfery działania, prowadząc do ujęcia działania jako wytwarzania, produkcji dóbr, których konsumpcja jest jedyną racją bytu i aktywności człowieka, a kryterium wydajności staje się głównym i niemal jedynym sensownym kryterium działania.

Takie stopniowe zacieśnianie horyzontu, zasłaniające przed człowiekiem jego człowieczeństwo, odpowiada – z punktu widzenia antropologii, a może raczej samoświadomości człowieka współczesnego – zaznaczającej się coraz wyraźniej afirmacji koncepcji rzeczywistości i życia, która faworyzuje wartości ekonomiczne, a ponad wszystko inne wyznosi wymianę dóbr i szybki zysk. Ekonomia jest zatem uprzywilejowaną dziedziną rzeczywistości życia człowieka. Jej presję odczuwa się szczególnie dotkliwie w okresach kryzysu, chociaż – z drugiej strony – trudności te mogą wywołać refleksję nad sytuacją i doprowadzić do konkretnej zmiany. Dominacja postawy „ekonomicznej” prowadzi również do zubożenia relacji międzyludzkich we współczesnych społeczeństwach. Ludzkie działanie jest rozumiane w kategoriach uutilitarystycznych, a egoizm, który – według dzisiejszych koncepcji, zwłaszcza o cha-

rakterze „naukowym” – charakteryzuje człowieka, może zostać złagodzony jedynie poprzez procedury kontraktualistyczne, oparte na w gruncie rzeczy pozbawionej nadziei i pozytywnych oczekiwań antropologii, zgodnie z którą człowiek kieruje się wyłącznie partykularnymi interesami i jest gotów dzielić z innymi cele, działania, a nawet uczucia jedynie w takiej mierze, w jakiej przynosi mu to zaspokojenie własnych pragnień.

Wbrew tym tendencjom należy zaakcentować orientację krytyczną zmierzającą przede wszystkim do ukazania złożoności rzeczywistości i człowieka, ich niesprowadzalność do ekonomii, i potrzebę wizji szerszej, która uwzględniłaby wielość motywów ludzkiego działania oraz wielowymiarowość jego naturalnych i kulturowych uwarunkowań.

Jednym z najważniejszych badaczy przyjmujących taką perspektywę jest Alasdair MacIntyre, który prowadził refleksję nad nowożytną filozofią moralności i przedstawił propozycję jej odnowienia¹⁹, która od ponad dwudziestu lat wywołuje gorące dyskusje²⁰.

MacIntyre wychodzi od stwierdzenia, że nowożytność wprowadziła dyskurs o moralności, etykę, na drogę pozornie bez wyjścia. Człowiek współczesny znajduje się między dwiema przeciwstawnymi możliwościami. Z jednej strony, wydaje się, że wszystkie wartości fundujące rzekomo wybór moralny nie wytrzymują krytyki (odkrywającej w nich jedynie hipokryzję i fałsz) pokazuje, że pozory moralności opartej na sprawiedliwości, dobru i prawdzie, skrywają istotę faktycznie kierującą się motywami niskimi i materialistycznymi, jak to zostało wykazane w naukach społecznych, które w ostatnim stuleciu „przejęły wodze” zarówno refleksji etycznej, jak i konkretnego, praktycznego działania. Z drugiej strony, podejmowane wciąż próby ugruntowania czy przynajmniej teoretycznego uzasadnienia działania moralnego prowadzą nieuchronnie do uznania sfery powinności i reguł za jedyny obszar autentycznej moralności albo – przeciwnie – wskazanie na zasady z istoty nieracjonalne (uczuciowość, emocje, intuicję) jako na podstawy działania moralnego.

MacIntyre wykazuje niemożliwość utrzymania takich poglądów, które mają swoje korzenie w pięćsetletniej historii idei i które prowadzą do stopniowego ograniczenia, a w końcu do wyczerpania się kontekstów istotnych dla działania autentycznie moralnego, opartego na mocnych podstawach racjonalnych.

Czasy nowożytne odrzuciły to, co zawsze stanowiło ważny kontekst działania moralnego, czyli praktyki społeczne w obrębie grup ludzkich, społecz-

¹⁹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

²⁰ Zob. np. napisany z okazji dwudziestej piątej rocznicy ukazania się *After Virtue* „Prolog” do jubileuszowego wydania tego dzieła: t e n z e, *After Virtue after a Quarter of a Century*, w: tenże, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007 s. ix-xvi.

ności, w których więzy między jednostkami, zarówno horyzontalne między równymi, jak i więzy wertykalne i hierarchiczne, oparte były na wspólnym uznaniu wartości podstawowych, pozwalających każdemu spodziewać się zarówno szacunku od innych, jak i zrozumienia tożsamości człowieka. Wszystko to zostało odrzucone wskutek przemian społecznych zapoczątkowanych przez rozwój kapitalistycznej gospodarki rynkowej i przemysłowej, w której jednostka nie znajduje innego kontekstu życia i działania niż rynek.

Nie przypadkiem na takiej moralnej pustyni niemal już obumarły klasyczna koncepcja cnót i ich praktyka, stanowiące zasadniczą część etyki, którą dyskurs nowoczesności niemal wymazał. Jej odnowienie – wbrew nowoczesności – zaproponował MacIntyre, odwołując się do koncepcji filozoficznych należących do tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej. Według szkockiego filozofa jest to jedyna tradycja zdolna odpowiedzieć na współczesne problemy i dostarczyć niesprzecznych podstaw również naukom społecznym, jednocześnie stawiając problem sprawiedliwego społeczeństwa i sugerując jego rozwiązanie, które wychodzi od stwierdzenia niemożliwości pomyślenia takiego społeczeństwa bez odniesienia do koncepcji autentycznie dobrego życia i obejmuje transcendentale i religijne wizje moralności – oparte teraz na odnowionych podstawach. Propozycja MacIntyre’a skierowana jest przeciwko dominującym stanowiskom dekonstrukcjonistycznym, a także stanowi alternatywę dla kontraktualistycznych ujęć moralności i polityki proponowanych przez Johna Rawlsa²¹ czy Jürgena Habermasa²².

Wyniki badań MacIntyre’a pokazują, w jaki sposób panująca dziś dezorientacja, odziedziczona po nowożytności, prowadzi od rozpacz, którą nie bez racji można uznać za najważniejszy element samorozumienia człowieka współczesnego. Propozycja MacIntyre’a oparta jest na jego krytyce nowożytnej etyki, w której wyróżnia on główny nurt – zapoczątkowany przez Thomasa Hobbesa, obejmujący wiele różnych głosów, aż po kontraktualizm Rawlsa – i wykazuje, że nie udało się w jego obrębie rozwiązać trudności, z którymi borykała się przez stulecia myśl nowożytna²³.

Największy problem stanowi obecnie indywidualizm, który wręcz uniemożliwia uprawianie etyki jako namysłu nad działaniem moralnym oraz postrzeganie tego działania jako racjonalnie uzasadnionego postępowania. Jeśli nowożytność, poznanie naukowe, postawa racjonalistyczna, jak i empirystyczna, dominujące co najmniej od szesnastego wieku, doprowadziły człowieka do świadomości, że nigdy nie zdoła nawiązać bezpośredniego związku

²¹ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 1994.

²² Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romianuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

²³ Por. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 437-453.

z rzeczywistością, lecz pozostanie przy jej postrzeganiu, które nie przekracza granic jego pola widzenia. to w dziedzinie moralności konsekwencją myśli nowożytnej było zerwanie związków, które łączą podmiot z innymi, ze społeczeństwem (i z Bogiem). Człowiek nowożytny nie może przekroczyć granicy siebie samego i oprzeć na czymś innym niż on sam poznania tego, co znajduje się poza nim. Stan ten z jednej strony oznacza koniec wszelkich obiektywnych pewników, co otwiera drogę różnorodnym formom subiektywizmu obecnym we kulturze nowożytnej i współczesnej, z drugiej strony – oznacza również zamknięcie człowieka w indywidualizmie i emotywizmie, tak że nawet etyki znajdujące miejsce dla reguł i powinności zmuszone są do oparcia ich na indywidualnej korzyści, pozostając w ten sposób w zgodzie z merkantylnym duchem naszych czasów.

W ujęciu MacIntyre’a najbardziej zaskakującą konsekwencją rozwoju filozofii moralności jest krytyka nowożytności oparta na stwierdzeniu dokonującego się od szesnastego wieku zrywania wszystkich ważnych więzi, jakie łączyły ludzi, i zapoczątkowania procesu stopniowej i nieuniknionej alienacji, który kontynuowany jest w kapitalizmie zgodnie z jego filozoficznymi założeniami, zwłaszcza indywidualizmem.

W artykule tym czytelnik łatwo rozpozna odniesienia do pojęć i argumentów, które mają swoje źródło w dziele MacIntyre’a. Związane jest to z faktem, że zbieżność między poglądami MacIntyre’a oraz innych wielkich krytyków nowożytności, takich jak Hannah Arendt i Zygmunt Bauman, pozwala uznać zerwanie więzów międzypersonalnych, a wraz z nimi utratę poczucia sensu życia i dobra za główny problem współczesnej sytuacji egzystencjalnej człowieka i źródło kryzysu wychowania.

Droga zaproponowana przez MacIntyre’a zdaje się zatem prowadzić od analizy alienacji człowieka, rozpoczętej w nowożytności, do koncepcji działania cnotliwego jako działania obdarzonego sensem w świecie pełnym ważnych relacji społecznych. Zdolność do odzyskiwania w dyskusji „kredytu zaufania” do wielkich tradycji myśli przednowożytnej (i, należy dodać, szczególnie do filozofii chrześcijańskiej), którą przejawia ten sposób myślenia, stwarza możliwość owocnego dialogu różnych dyscyplin, a argumentacja, która będzie jego wynikiem powinna wskazać kierunki możliwego rozwoju debaty.

Może się wydawać, że odniosłem się do roli przyjaźni w procesie edukacji tylko pośrednio, chciałbym jednak podkreślić, że w rozważaniach tych można odnaleźć istotny element adekwatnej koncepcji przyjaźni: nie jest ona „prywatnym” uczuciem łączącym dwie lub kilka osób, lecz odzyskuje swój sens jako otwarcie na szerszy kontekst społeczny i „pomost” prowadzący ku idei wspólnoty, dzięki której możliwe staje się odnalezienie sensu życia zwłaszcza w tradycji, a ich wspólne pielęgnowanie przygotowuje grunt dla najbardziej autentycznych przyjaźni, zdolnych oprzeć się działaniu czasu.

Również w tym przypadku chciałbym na marginesie zaznaczyć, że MacIntyre’*e* prowadził swoje badania w czasie trwania pontyfikatu Jana Pawła II. Nie wiem, czy ci dwaj myśliciele znali się i kontaktowali ze sobą, lecz myślę, że klimat kulturowy stworzony przez Papieża pomógł szkockiemu filozofowi zaangażować się w refleksję nad wielkimi tematami mądrościowej tradycji chrześcijańskiej (i klasycznej). Istnieje w każdym razie możliwość stwierdzenia pokrewieństwa między badaczami i prądami kulturowymi ożywiającymi debatę o człowieku przez ostatnie czterdzieści lat: Jan Paweł II zachęca nas do otwarcia się na znane nam z doświadczenia prawdy o człowieku, które jednak umysłowość nowożytna stara się zaciemnić; jednym z najważniejszych jest doświadczenie przyjaźni. Wyzwaniem na dzisiaj jest dla nas kontynuacja refleksji w jego duchu w czasach, w których – jak się zdaje – nawet w kulturze chrześcijańskiej nauczanie to bywa „ujmowane w nawias”, poszukuje się natomiast innych dróg, w większym stopniu zbieżnych z kulturą dominującą. Niedawne wezwanie papieża Franciszka, aby „iść pod prąd”, skierowane do młodzieży, lecz odnoszące się do wszystkich, niech posłuży jako przypomnienie o potrzebie antropologii adekwatnej oraz kultury chrześcijańskiej, która płynie „pod prąd”, a równocześnie o doniosłości i wielkości Jana Pawła II, którego całe życie upłynęło „pod prąd”.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

PROFILE SEMANTYCZNE MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

Wyniki badań empirycznych przeprowadzonych
wśród młodzieży akademickiej¹

Miłość wiąże przede wszystkim ludzi, ale kochać możemy również zwierzęta i przedmioty. Ma ona różne oblicza – inaczej kocha się rodziców, dzieci, rodzeństwo, a inaczej partnera. Inne rodzaje miłości, opisywane w literaturze i słownikach, nie pojawiły się w odpowiedziach respondentów. Zastanawia zwłaszcza brak wskazania miłości do Boga i ojczyzny.

Przyjaźń jest niewymuszoną miłością
do bliźniego, niemającą na celu prokreacji.
Aleksy Awdiejew

Na temat przyjaźni, a zwłaszcza miłości, istnieje bardzo bogata literatura w obrębie wielu dziedzin nauki, takich jak filozofia, psychologia, socjologia, literaturoznawstwo czy językoznawstwo. Nie będę jej tutaj przywoływać, ponieważ łatwo ją odnaleźć, a celem tego tekstu nie jest przegląd różnych stanowisk poświęconych tym pojęciom. Ich etymologia także jest ogólnie znana²: „miłość” wywodzi się z prasłowiańskiego „*milostb” („bycie miłym, przyjemnym”)³, a przyjaźń z prasłowiańskiego „*prijaznb” („przychylność, życzliwość; dobre, serdeczne stosunki”). Punktem wyjścia moich rozważań będzie zatem odwołanie się jedynie do współczesnych definicji słownikowych. Chcę przede wszystkim zaprezentować rozumienie tych pojęć przez obecnych studentów, co wydaje się interesujące choćby w perspektywie rozważań ks. Marka Dziewieckiego *Przyjaźń w czasach nieprzyjaznych dla przyjaźni*⁴. Wnioski uzyskane w wyniku przeprowadzenia specjalnie przygotowanej ankiety porównane zostaną z efektami badań polskich symboli kolektywnych, przeprowadzonych przez Michaela Fleischera.

¹ Badania ankietowe przeprowadzone w 2013 roku na grupie 300 studentów. Większa grupa respondentów nie była potrzebna, ponieważ wyniki wyraźnie się grupowały w wypowiedzi dominujące i sporadyczne. Kwestionariusz ankiety został zamieszczony na końcu niniejszych rozważań.

² Zob. K. Długosz - Karczabowa, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2005.

³ Modele etymologiczne tego pojęcia, funkcjonującego także w innych językach, opisała Mariola Jakubowicz (zob. M. Jakubowicz, *Dwa oblicza miłości. Porównanie językowych obrazów miłości tkwiących w etymologii i frazeologii*, w: *Język a kultura*, t. 14, *Uczucia w języku i tekście*, red. I. Nowakowska-Kempna, A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000).

⁴ Zob. ks. M. Dziewiecki, *Przyjaźń w czasach nieprzyjaznych dla przyjaźni*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IP/md_przyjazn2011.html.

KŁOPOTY Z DEFINICJĄ

Oczywiście warto byłoby zbadać, jak pojęcia te funkcjonują w codziennej komunikacji face-to-face, ale wymagałoby to niestety zgromadzenia reprezentatywnego materiału, a zatem długiego czasu. Jest to o tyle trudne, że użycie samych nazw „miłość”, „przyjaźń” czy „braterstwo” jest dość rzadkie, zwykle ograniczone do wyjaśniania ich znaczenia. Z kolei wyrażanie miłości czy sygnalizowanie przyjaźni ma najczęściej charakter określonych działań, a w języku postać wyznań, obietnic czy rad. Dominująca w tym zakresie komunikacja niewerbalna, która pozwala beneficjentowi rozpoznać, że ma w drugiej osobie przyjaciela czy też że druga osoba odwzajemnia jego miłość, obejmuje takie działania na rzecz tej osoby, jak: pomoc w wykonaniu jakiegoś zadania, załatwienie za nią jakichś spraw, pożyczanie pieniędzy, zabranie do swojego domu bądź okazanie wsparcia, na przykład przez przytulenie, uścisk dłoni, pocałunek czy rozśmieszanie. Z kolei werbalnie miłość, przyjaźń i braterstwo wyrażane są za pomocą emotywno-oceniających aktów mowy⁵, takich jak: wyznanie (np. „kocham cię”; „jesteś całym moim światem”; „jesteś moim szczęściem”; „jesteś moją radością”), wyrażanie współczucia (np. „bardzo mi przykro”; „jestem z tobą”), wyrażanie radości (np. „cieszę się bardzo z twojego awansu”; „dawno ci się należała ta nagroda”), pocieszanie (np. „wszystko się ułoży”; „nie raz już byłeś w trudnej sytuacji i wyszedłeś z tego”; „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”), zachęcanie (np. „na pewno ci się uda”), radzenie (np. „na twoim miejscu bym...”; „zastanów się, zanim to zrobisz”; „przemyśl to jeszcze”) czy komplementowanie (np. „ślicznie dziś wyglądasz”; „nic się nie zmieniasz”). Lista takich zachowań, zarówno werbalnych, jak i niewerbalnych, jest bardzo długa i trudna do sporządzenia. Każdy z nas mógłby wzbogacić już wymienione tu sformułowania. Pełne zbadanie ich funkcjonowania wymagałoby jednak uwzględnienia także kontekstów ich wypowiedzenia, niezbędne zatem byłyby nagrania, w których w określonej sytuacji pojawiałyby się właściwe dla niej zachowania językowe i niejęzykowe. Również, jeśli chcielibyśmy analizować już istniejące teksty, konieczne byłoby wyodrębnienie z nich opisów zachowań niewerbalnych i werbalnych świadczących o uczuciu czy postawie oraz określenie ich doboru i metodologii opisu.

Definiowanie miłości, przyjaźni i bliskiego przyjaźni braterstwa w słownikach ogranicza się do określenia relacji między uczestnikami tych relacji lub podania ich synonimów. Najbogatszą definicję, a właściwie szereg definicji, ma miłość, która ujmowana jest jako: „1. «głębokie uczucie do drugiej osoby, któremu zwykle towarzyszy pożądanie»; 2. «silna więź, jaka łączy ludzi sobie

⁵ Zob. A. A w d i e j e w, *Gramatyka interakcji werbalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

bliskich»; 3. «poczucie silnej więzi z czymś, co jest dla kogoś wielką wartością»; 4. «głębokie zainteresowanie czymś, znajdowanie w czymś przyjemności»; 5. «obiekt czyichś uczuć i pragnień»; 6. «pożycie seksualne»⁶. Definicje te można ująć w odpowiednie standardowe schematy⁷: 1. KOCHAĆ [ktoś 1: KOBIETA / MĘŻCZYZNA, kogoś 2: MĘŻCZYZNĘ / KOBIETĘ]; 2. KOCHAĆ [ktoś 1: RODZICE / DZIADKOWIE, kogoś 2: DZIECI / WNUKI]⁸; 3. KOCHAĆ [KTOŚ 1, kogoś 2: BOGA / coś: ŻYCIE, OJCZYZNĘ itd.];⁹ 4. KOCHAĆ [KTOŚ, coś: PSA / RYBKI / BIŻUTERIĘ / PRACĘ / PODRÓŻE itd.]; 5. KOCHAĆ SIĘ [KTOŚ 1, Z KIMŚ 2].

Znacznie skromniej definiowane są przyjaźń i braterstwo. Przyjaźń określana jest jako „bliskie, serdeczne stosunki z kimś oparte na wzajemnej życzliwości i zaufaniu; też: życzliwość, serdeczność okazywana komuś”¹⁰. Braterstwo rozumiane jest zaś jako: „1. «przyjaźń, koleżeństwo»; 2. «brat z żoną»”¹¹ lub „1. «więzy pokrewieństwa łączące synów jednych rodziców»; 2. «uczucia braterskie, oparte na zaufaniu, szczerości; przyjaźń, solidarność»”¹².

Już w tych bardzo skromnych, pobieżnych definicjach widać, że najbogatsze semantycznie jest pojęcie miłości, co nie dziwi, jest to bowiem uczucie, którego doświadcza każdy człowiek, pozostające w ścisłym związku z emocjami. Pozostałe dwa pojęcia *Słownik języka polskiego* wydany przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe traktuje po macoszemu, właściwie nie oddając ich sensów, które są jednak żywe w codziennej komunikacji.

CHARAKTERYSTYKA ZWIĄZKU

Różnice między pojęciami „miłość”, „przyjaźń” i „braterstwo”, na które wskazywali moi respondenci, można opisać, odpowiadając na pytania: „Czym jest?” (czyli: jaki jest charakter związku, jakie ma on cechy?); „Kogo dotyczy?”

⁶ <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2483508>

⁷ O standardach semantycznych pisaliśmy z Aleksym Awdiejewem w wielu publikacjach. Zob. np. A. Awdiejew, G. Habrajska, *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*, t. 1-2, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask 2004-2006.

⁸ Interesujące rozważania na temat miłości do dziecka znajdują się w artykule Grażyny Sawickiej (zob. G. Sawicka, *Miłość niejedno ma imię (Językowe i pozajęzykowe interakcje między matką a dzieckiem)*, w: *Uczucia w języku i tekście*, s. 153-163).

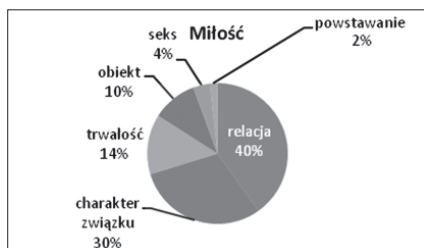
⁹ Rozważania na temat miłości do Boga znajdzie czytelnik w artykule Bogusława Bierwaczonka (zob. B. Bierwaczonk, *Religijne subkategorie miłości*, w: *Uczucia w języku i tekście*, s. 79-115). Autor analizuje dwie subkategorie miłości: miłości Boga do człowieka i miłości człowieka do Boga. Analiza ma charakter kognitywny.

¹⁰ <http://sjp.pwn.pl/slownik/2512094/przyja%C5%BA%C5%84>.

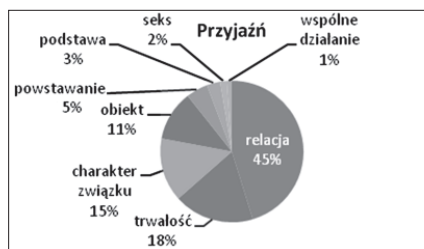
¹¹ <http://sjp.pwn.pl/slownik/2445978/braterstwo>.

¹² <http://sjp.pl/braterstwo>.

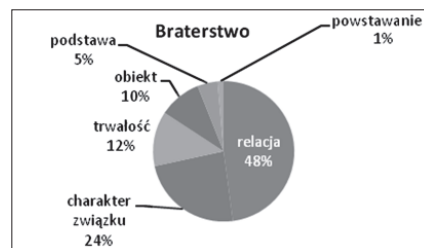
(czyli: kto może tworzyć związek?); „Co jest jej podstawą?; „Jak powstaje?”; „Jak długo trwa?”; „Jakie relacje łączą jej obiekty?”; „Jaki jest ich stosunek do seksu?”. Charakteryzując te elementy, uzyskujemy potoczne definicje miłości, przyjaźni i braterstwa. Respondenci w ich opisie przede wszystkim wskazywali na relacje łączące obiekty, charakter ich związku, jego trwałość i obiekty go tworzące. Widać to na przedstawionych niżej schematach (1-3):



Schemat 1. Miłość.



Schemat 2. Przyjaźń.

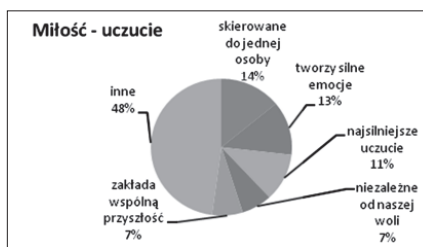


Schemat 3. Braterstwo.

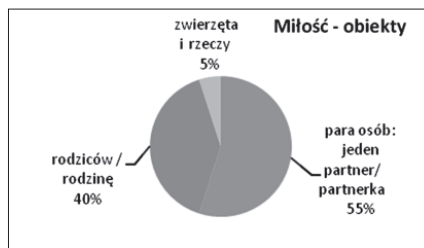
Wykorzystując wymienione parametry, miłość można określić jako uczucie (odpowiedź na pytanie „Czym jest?”), które łączy dwie osoby (odpowiedź na pytanie „Kogo dotyczy?”), powstaje nagle, nieoczekiwanie (odpowiedź na pytanie „Jak powstaje?”), jest względnie trwałe (odpowiedź na pytanie „Jak długo trwa?”), oparte na licznych relacjach (odpowiedź na pytanie „Jakie relacje łączą obiekty?”), i zwykle wiąże się z seksem (odpowiedź na pytanie

„Jaki jest stosunek do seksu?”). Analizując wypowiedzi studentów, można bliżej scharakteryzować to uczucie, określić jego obiekty, trwałość i łączące się z nim relacje.

Uczucie miłości skierowane jest do jednej osoby, wywołuje silne emocje, jest uczuciem najintensywniejszym, niezależnym od naszej woli, często zakłada wspólną przyszłość (zob. schemat 4). Inne określenia przypisywane uczuciu miłości, na przykład takie, jak: „może być: nieszczęśliwa (szalona, nieprzewidywalna)” czy „nie może istnieć bez przyjaźni”, pojawiały się jednostkowo.



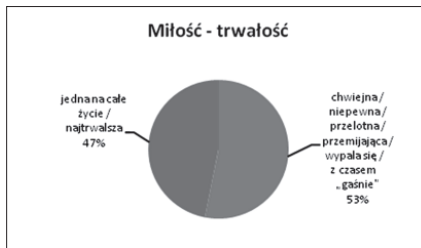
Schemat 4. Miłość – uczucie.



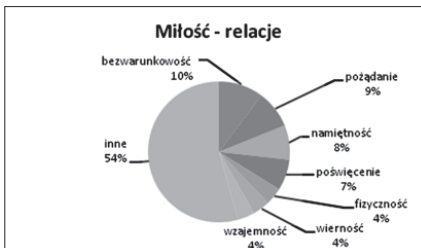
Schemat 5. Miłość – obiekty.

Miłość wiąże przede wszystkim ludzi, ale kochać możemy również zwierzęta i przedmioty (zob. schemat 5). Ma ona różne oblicza – inaczej kocha się rodziców, dzieci, rodzeństwo, a inaczej partnera. Inne rodzaje miłości, opisywane w literaturze i słownikach, nie pojawiły się w odpowiedziach respondentów. Zastanawia zwłaszcza brak wskazania miłości do Boga i ojczyzny. Interpretację tego zjawiska pozostawiam czytelnikowi.

Na temat trwałości miłości zdania młodzieży są rozbieżne, połowa respondentów twierdzi, że jest to uczucie przelotne, a połowa, że najtrwalsze (zob. schemat 6). Wydaje się, że ten czynnik, aczkolwiek dla respondentów ważny, bardzo mocno uwarunkowany jest ich własnymi doświadczeniami, które w tym wieku nie są jeszcze pełne. Czy jednak kiedykolwiek można powiedzieć, że są one pełne? Trzeba przy tym podkreślić, że na przelotność uczucia miłości wskazywali zarówno mężczyźni, jak i kobiety, a trwałość podkreślali wyłącznie kobiety.



Schemat 6. Miłość – trwałość.



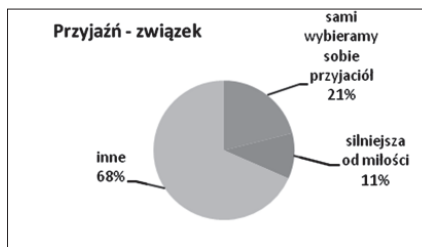
Schemat 7. Miłość – relacje.

Przy definiowaniu miłości najczęściej wskazywano na relacje między kochającymi się osobami (zob. schemat 7). Najważniejsza w miłości była dla respondentów jej bezwarunkowość, polegająca na tym, że miłością „obdarzamy ludzi, którzy niekoniecznie na to zasługują”. Miłość wiąże się też z pożądaniem, namiętnością i fizycznością oraz zakłada poświęcenie dla partnera: „Powoduje, że dla drugiej osoby możemy zrobić wszystko / przedkładamy dobro drugiej osoby nad swoje / zmieniamy siebie dla drugiej osoby”. Miłość wymaga też wzajemności i wierności. Na bardzo dużą grupę „relacji innych” składają się, pojedynczo wymieniane, między innymi: oddanie, zaufanie, bliskość, przywiązanie, troska, zazdrość, bezgraniczność (kocham mimo wad), zgoda na kompromisy, zaangażowanie i czułość.

Przyjaźń, w odniesieniu do przywołanych parametrów, określana była jako związek (odpowiedź na pytanie „Czym jest?”) łączący ludzi często tej samej płci (odpowiedź na pytanie „Kogo dotyczy?”) dobierających się na podstawie wspólnych poglądów czy postaw (odpowiedź na pytanie „Jaka jest jej podstawa?”), najczęściej trwałe (odpowiedź na pytanie „Jak długo trwa?”), wykluczający seksualność (odpowiedź na pytanie „Jaki jest stosunek do seksu?”), wymagający określonych relacji między tworzącymi go osobami (odpowiedź na pytanie „Jakie relacje łączą obiekty?”). Wypowiedzi studentów pozwalają bliżej scharakteryzować również ten związek, określić jego obiekty i relacje.

Związek przyjacielski jest silniejszy od miłosnego i oparty na przemyślanym doborze partnera (zob. schemat 8). Do innych jego cech należą między innymi: stałość emocjonalna („brak huśtawki emocjonalnej”), możliwość

wiązania się każdego z przyjaciół z innymi osobami oraz poczucie bezpieczeństwa.



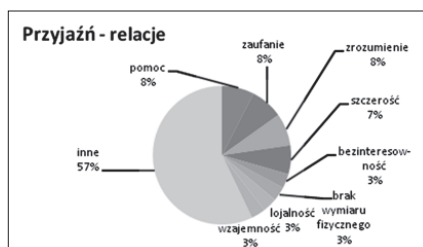
Schemat 8. Przyjaźń – związek.



Schemat 9. Przyjaźń – obiekty.

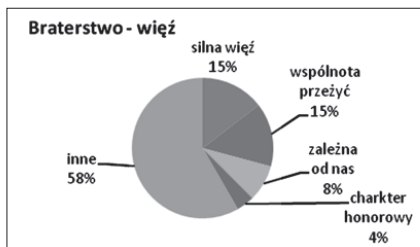
Przyjaźń łączy wyłącznie ludzi. Przyjaźnić się można przy tym z każdym, niezależnie od jego wieku i płci (zob. schemat 9). Przyjaciół można mieć w tym samym czasie wielu, inaczej niż w przypadku partnera w miłości. Przyjaciół zawsze jednak łączy jakieś podobieństwo, na przykład charakteru, poglądów czy temperamentu. Przyjaźń jest efektem długiego przebywania z drugim człowiekiem, budowana jest stopniowo, wymaga dużo czasu, by się umocnić, i trzeba na nią zasłużyć. Jest związkiem na całe życie.

Najczęściej wskazywane relacje między przyjaciółmi to wzajemna pomoc w każdej sytuacji, poleganie na drugiej osobie, wzajemne zrozumienie, szczerłość („bez względu na to, jak jest, mówimy sobie wszystko”), bezinteresowność, lojalność, brak wymiaru fizycznego (zob. schemat 10).

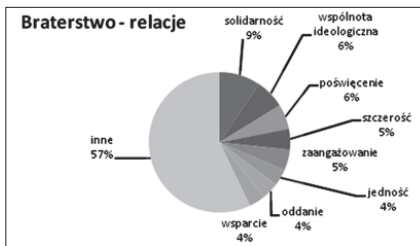


Schemat 10. Przyjaźń – relacje.

Braterstwo jest pojęciem najmniej znanym respondentom. Z jednej strony bardzo zbliża się do pojęcia przyjaźni, a z drugiej wskazuje na relacje rodzinne, które dla naszych porównawczych rozważań nie są istotne. Zatem braterstwo, w znaczeniu zbliżonym do przyjaźni, jest to trwała więź (odpowiedź na pytanie „Czym jest?”) głównie między mężczyznami (odpowiedź na pytanie „Kogo dotyczy?”), oparta na dumie i honorze, często o podłożu ideologicznym (odpowiedź na pytanie „Jaka jest jego podstawa?”), długotrwała (odpowiedź na pytanie „Jak długo trwa?”), pozbawiona seksualności (odpowiedź na pytanie „Jaki jest stosunek do seksu?”), generująca przede wszystkim takie relacje, jak: solidarność, prezentowanie wspólnej opinii, wymóg poświęcenia, zaangażowania, jedności czy lojalności (odpowiedź na pytanie „Jakie relacje łączą obiekty?”). Wypowiedzi studentów pozwalają bliżej scharakteryzować tę więź i charakterystyczne dla niej relacje (zob. schematy 11 i 12).



Schemat 11. Braterstwo – więź.



Schemat 12. Braterstwo – relacje.

Z ujętego w tabeli 1 zestawienia wynika, że między pojęciami miłości, przyjaźni i braterstwa można zakreślić wyraźne granice. Ciekawe jest zwłaszcza porównanie przyjaźni z braterstwem; przyciąga w nim uwagę postrzeganie braterstwa jako więzi o bardziej społecznym charakterze niż przyjaźń, opartej na wspólnotcie ideologicznej i solidarności. Uczucie miłości ma w dużej mierze wymiar emocjonalny (jako pożądanie czy namiętność), podczas gdy przyjaźń i braterstwo są bardziej racjonalne (charakteryzują je raczej pomoc, zrozumienie i lojalność). W tym ujęciu miłość jest zatem uczuciem, z którym wiąże

się pewien rodzaj zachowań, natomiast przyjaźń i braterstwo są postawami charakteryzującymi się gotowością do określonych zachowań, a pozytywne uczucia mogą, ale nie muszą im towarzyszyć¹³.

Tabela 1. Zestawienie porównawcze najważniejszych wyznaczników definicyjnych pojęć: miłości, przyjaźni i braterstwa.

Charakter związku	Miłość	Przyjaźń	Braterstwo
	uczucie	relacja	wieź
Uczestnicy	kobieta + mężczyzna rodzice / dziadkowie + dzieci / wnuki ludzie + zwierzęta / przedmioty	każdy	grupa (mężczyzn)
Relacje	bezwartunkowość pożądanie namiętność poświęcenie fizyczność wierność wzajemność	pomoc zaufanie zrozumienie szczerłość bezinteresowność brak fizyczności lojalność wzajemność	solidarność wspólnota ideologiczna poświęcenie szczerłość zaangażowanie jedność oddanie wsparcie

RELACJE

Relacje istotne dla miłości, przyjaźni i braterstwa, decydujące o zasadniczych różnicach między tymi fenomenami, w definicjach przedstawiane były w bardzo skromnym zakresie. Ponieważ jednak we wszystkich opracowaniach dotyczących miłości i przyjaźni charakterystyki tych więzi skupiają się właśnie na istocie relacji łączących zaangażowane w nie osoby, przyjrzałam się im dokładniej. Pomięłam jednak ten aspekt w odniesieniu do braterstwa, ponieważ ma już ono raczej wymiar historyczny, a jego znaczenie przesuwają się coraz bardziej ku relacjom czysto rodzinnym.

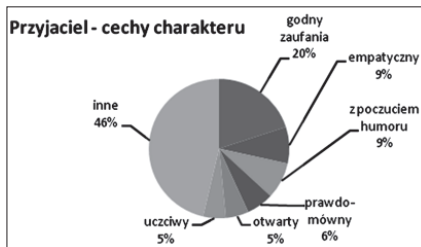
Przedmiotem badań było pragnienie określenia: (1) jakie cechy są pożądane u przyjaciela, a jakie u osoby, którą się kocha (u kochanka), (2) jakie cechy wykluczają osobę, która jest potencjalnym kandydatem na przyjaciela / kochanka, (3) co jesteśmy gotowi zrobić dla przyjaciela, a co dla kochanka oraz (4) jak okazujemy przyjaźń, a jak miłość.

¹³ Interesujące rozważania na temat uczuć i postaw znajdzie czytelnik w artykule Jadwigi Puzyrny (zob. J. P u z y n i a, *Uczucia a postawy w języku polskim*, w: *Uczucia w języku i tekście*, s. 9-24).

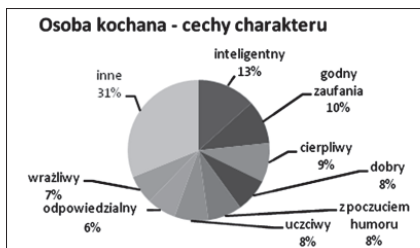
OCZEKIWANIA

Cechy, jakich młodzi ludzie oczekują od osób, które kochają, i od przyjaciół, dotyczą w jednej trzeciej właściwości ich charakteru, a w dwóch trzecich stosunku do przyjaciela lub ukochanego, czyli właśnie wzajemnych relacji.

U przyjaciela do najbardziej cenionych właściwości charakteru zaliczano: budzenie zaufania, empatię, poczucie humoru, prawdomówność, otwartość i uczciwość (zob. schemat 13), a u osoby kochanej: inteligencję, budzenie zaufania, cierpliwość, dobroć, poczucie humoru, uczciwość, odpowiedzialność i wrażliwość (zob. schemat 14). Oczekiwanie, że osoba kochana będzie inteligentna, jest, jak się wydaje, wynikiem doboru respondentów, którzy studiują i doceniają walory intelektualne partnera. Duża grupa „innych” cech zależała od indywidualnych preferencji respondentów. W przypadku przyjaciela znalazły się w niej między innymi: bezinteresowność, ciekawość świata, cierpliwość, spontaniczność, inteligencja, mądrość i odpowiedzialność, a w przypadku ukochanego: bezinteresowność, wytrwałość, ciepło, konsekwencja, mądrość, spontaniczność i uczuciowość.



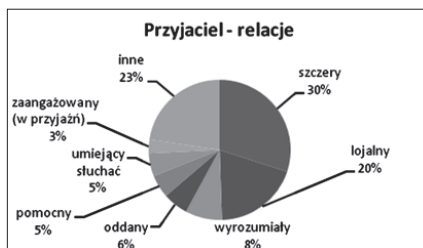
Schemat 13. Przyjaciel – cechy charakteru.



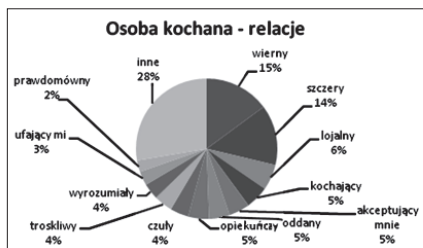
Schemat 14. Osoba kochana – cechy charakteru.

Natomiast wymagania wobec przyjaciela, skierowane na „ja”, czyli związane z wzajemnymi relacjami, dotyczą przede wszystkim szczerości, lojalności, wyrozumiałości, oddania, gotowości do pomocy, umiejętności słuchania i zaangażowania w przyjaźń (zob. schemat 15), a wymagania wobec osoby ukochanej – wierności, szczerości, lojalności, okazywania miłości, akcepta-

cji, oddania, opiekuńczości, czułości, troskliwości, wyrozumiałości, zaufania i prawdomówności (zob. schemat 16). Indywidualnie od przyjaciela oczekują respondenci między innymi dyskrecji, wierności, tolerancji, troskliwości i akceptacji, a od kochanej osoby empatii, gotowości do poświęceń, bycia również przyjacielem, wsparcia oraz okazywania emocji i uczuć.



Schemat 15. Przyjaciół – relacje.



Schemat 16. Osoba kochana – relacje.

Jak widać, niektóre cechy i relacje oczekiwane są zarówno u przyjaciela, jak i u kochanej osoby. I jeden, i drugi partner więzi powinien pozostawać godny zaufania, wykazywać poczucie humoru, być uczciwy, inteligentny, bezinteresowny i mądry, a w stosunku do nas również szczerzy, lojalny i wyrozumiały. Wydaje się, że ludzi, których te cechy wyróżniają, chętnie widzimy obok siebie nie tylko jako przyjaciół czy kochanków, ale także jako kolegów i współpracowników.

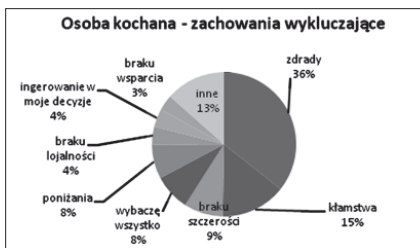
ZACHOWANIA WYKLUCZAJĄCE

Interesujące są również wypowiedzi dotyczące zachowań przyjaciela i osoby kochanej nieakceptowanych przez młodzież, zachowań, które wykluczają daną osobę jako kandydata na bycie kimś bliskim. Przyjacielowi respondenci nie wybaczyliby: kłamstwa, ujawnienia tajemnicy, braku lojalności, plotkarstwa, opuszczenia w najgorszym momencie życia, braku zaufania, ośmieszania (zob. schemat 17), a osobie kochanej: zdrady, kłamstwa, braku szczerości,

poniżania, braku lojalności, ingerowania w prywatność, odmowy wsparcia (zob. schemat 18). Wśród „innych” zachowań niewybaczalnych u przyjaciela wymieniano: odmowę wsparcia, ranienie, łamanie obietnic i brak zaangażowania w związek, a u osoby kochanej: brak zainteresowania, szpiegowanie, nadużycie zaufania, agresję i popełnienie przestępstwa. Niektórzy twierdzili, że nie ma takich zachowań, których nie mogliby wybaczyć przyjacielowi lub kochanej osobie, ale respondentów tych nie było zbyt wielu.



Schemat 17. Przyjaciel – zachowania wykluczające.



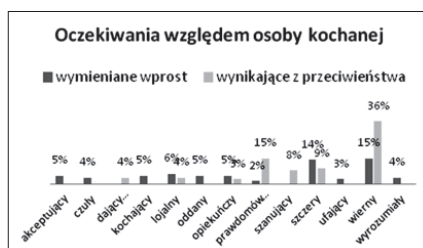
Schemat 18. Osoba kochana – zachowania wykluczające.

Zachowania wykluczające są również w pewnej mierze wspólne dla przyjaciela i kochanej osoby. Do takich należą: kłamstwo, brak lojalności czy ośmieszanie / poniżanie.

Analizując zachowania niepożądane w przyjaźni i miłości, można też wskazać na ich przeciwieństwa, czyli zachowania oczekiwane. Zarysowują się tu następujące pary: kłamstwo – prawdomówność, ujawnienie tajemnicy – dyskrecja, brak lojalności – lojalność, plotkarstwo – szczerość, opuszczenie w trudnej chwili – wsparcie, brak zaufania – zaufanie, ośmieszanie / poniżanie – szacunek, zdrada – wierność, ingerowanie w życie partnera – swoboda. Możemy zatem porównać oczekiwania wymieniane wprost i wynikające z przeciwieństwa zachowań niepożądanych (zob. schematy 19-20).



Schemat 19. Oczekiwania względem przyjaciela.



Schemat 20. Oczekiwania względem osoby kochanej.

Tylko niektóre z nich się pokrywają (zob. schematy 21 i 22). Oczekiwania wynikające z przeciwieństwa zachowań niepożądanych są bardziej nakierowane na ochronę „ja” i należą do nich: szacunek, akceptacja, prawdomówność, zaufanie i czułość; natomiast oczekiwania wymieniane wprost dotyczą zachowań wspólnie realizowanych i obejmują przede wszystkim: zaangażowanie, wyrozumiałość, oddanie i dyskrecję.



Schemat 21. Oczekiwania względem przyjaciela.



Schemat 22. Oczekiwania względem osoby kochanej.

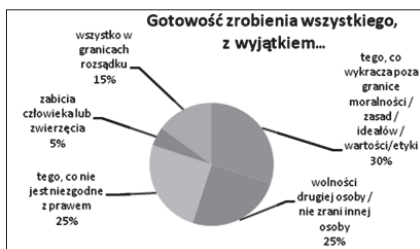
Możemy też wyodrębnić cechy oczekiwane i u przyjaciela, i u ukochanej osoby: są to szczerość i lojalność. Ponadto od przyjaciela oczekuje się pomocy, a od ukochanego szczerości, prawdomówności i opiekuńczości.

CO W ZAMIAN?

Skoro respondenci wymieniali tyle oczekiwań w stosunku do przyjaciela i ukochanej osoby, ciekawa byłam, co oferują w zamian, co są gotowi dla nich zrobić i jak okazują stosunek do bliskich. Z badań wynika, że młodzi ludzie gotowi są pomagać przyjacielowi w każdej sytuacji, wspierać go, poświęcić się dla niego (np. oddać nerkę, szpik, poświęcić własne plany i ambicje, poświęcić czas czy zrezygnować z własnych przyjemności), doradzić mu, spotykać się z nim, a także otoczyć go opieką, bronić czy wspierać (zob. schemat 23). Wiele osób (26% respondentów) pisało, że gotowi są dla przyjaciela poświęcić wszystko, przy czym połowa przy „wszystko” stawiała jednak pewne ograniczenia (zob. schemat 24), takie jak działania niezgodne z poczuciem moralności i systemem wartości, ograniczające wolność drugiej osoby lub mogące ją zranić, niezgodne z prawem, w tym zabicie człowieka lub zwierzęcia (z wyjątkiem sytuacji samoobrony).

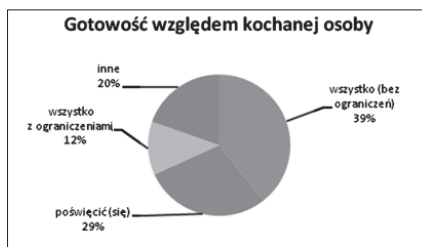


Schemat 23. Gotowość względem przyjaciela.



Schemat 24. Gotowość zrobienia wszystkiego, z wyjątkiem...

Natomiast dla osoby kochanej młodzież jeszcze częściej niż w wypadku przyjaźni gotowa jest zrobić wszystko (choć często z ograniczeniami), w tym również poświęcić się lub poświęcić coś (zob. schemat 25).

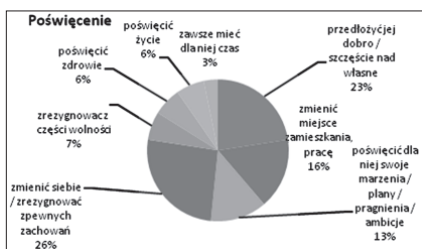


Schemat 25. Gotowość względem kochanej osoby.

Gotowość zrobienia wszystkiego dla ukochanej osoby jest deklarowana jeszcze częściej (przyznaje się do niej 51% respondentów), choć podobnie jak w przypadku przyjaźni, często także podlega ograniczeniom, takim jak: zagrożenie dla innej osoby (jej życia, zdrowia czy wolności), w tym także osoby, która gotowa jest zrobić wszystko (czyli krzywda kochającego), naruszenie prawa i norm moralnych oraz etycznych (zob. schemat 26). Dla ukochanej osoby młodzi ludzie gotowi są poświęcić swoje dobro, szczęście, marzenia, plany i ambicje, zmienić się, zrezygnować z części wolności, poświęcić zdrowie i życie, zawsze mieć dla tej osoby czas (zob. schemat 27).



Schemat 26. Gotowość zrobienia wszystkiego z wyjątkiem...



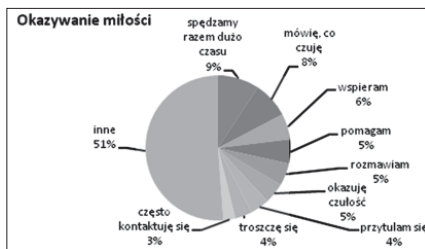
Schemat 27. Poświęcenie.

POŚWIĘCENIE

Gotowość do poświęcenia się znajduje swoje odzwierciedlenie w konkretnych działaniach. Przyjaźń praktykowana jest przez rozmowę i słuchanie, pomoc i wspieranie przyjaciela, utrzymywanie z nim kontaktu i wspólne spędzanie z nim czasu (zob. schemat 28). Miłość okazywana jest w podobny sposób jak przyjaźń, a ponadto przez wyznawanie uczuć, czułość, troskę o ukochanego i otaczanie go opieką (zob. schemat 29).



Schemat 28. Okazywanie przyjaźni.



Schemat 29. Okazywanie miłości.

W świetle schematów okazywanie miłości jawi się jako znacznie bardziej zindywidualizowane niż praktykowanie przyjaźni, o czym świadczy ponad 50% odpowiedzi jednostkowych („inne”). Jest to kolejny dowód na to, że miłość jest uczuciem, a przyjaźń postawą.

KOGNITYWNE STEREOTYPY

Po przedstawieniu wyników badań można pokusić się o zarysowanie kognitywnych stereotypów (kognitywnych definicji) pojęć miłości i przyjaźni. O przydatności materiałów gromadzonych za pomocą ankiet do badania językowego obrazu świata Jerzy Bartmiński pisał po raz pierwszy już pod

koniec dwudziestego wieku¹⁴, wykorzystując je w późniejszych badaniach nad językowym obrazem świata (JOS) i w jego opisach. Wnioski płynące z tak gromadzonych materiałów nie tworzą pełnego stereotypu kognitywnego, stanowić jednak mogą jego najbardziej żywy trzon, ponieważ obraz utrwalaony we frazeologii, przysłowiaach czy literaturze zawsze ma charakter zachowawczy w stosunku do współczesnych użyc. Opis stereotypu zostanie uporządkowany w oparciu o kategorie (fasety) służące odwzorowaniu struktury pojęciowej¹⁵. W analizowanym tutaj materiale wyodrębnić można trzy główne kategorie: rodzaj relacji, przejawy związku i wymagania wobec partnera. Wśród przejawów związku wyróżniam: pojawiające się emocje, manifestowanie bliskości, przyjmowanie na siebie określonych obowiązków względem partnera oraz gotowość do wykonywania pewnych działań na jego rzecz. Zgodnie z tymi kategoriami można skonstruować kognitywne definicje miłości i przyjaźni ujęte w poniższej tabeli.

Miłość	
Rodzaj relacji	uczucie, powstające nagle i nieoczekiwanie, niezależnie od naszej woli i zasług osoby, do której jest skierowane; dostarczające silnych emocji; łączące i zbliżające ludzi, pozwalając na tworzenie wspólnej przyszłości
Przejawy związku	
emocje	W stosunku do osoby kochanej odczuwane jest pożądanie (pociąg seksualny), namiętność, pragnienie bycia razem, ale także zazdrość; uczucie to wiąże się z radością dawania, a nie brania; uczucia są werbalizowane – wyraża się to, co się czuje
manifestowanie bliskości	Ludzie, którzy się kochają, trzymają się za ręce, przytulają, całują; są wobec siebie czuli i delikatni
przyjmowanie na siebie obowiązków	wyrażane poprzez dobrowolne przyjęcie postaw takich, jak: oddanie, przywiązanie, wierność, lojalność; bezinteresowność i zaangażowanie w związek; szacunek, cierpliwość, zaufanie i szczerość, oraz przez takie działania jak: otaczanie troską, opiekowanie się, chronienie, pocieszanie; okazywanie zainteresowania, dzielenie smutków i radości; wspieranie, dodawanie otuchy; tolerancja, nieograniczanie wolności; wysłuchanie, doradzanie; sprawianie przyjemności
gotowość do wykonywania pewnych działań na rzecz partnera	Dla osoby kochanej jest się gotowym zrobić wszystko lub wszystko z pewnymi ograniczeniami (wymienione były wyżej – zob. schemat 26), a w szczególności poświęcić: zdrowie i życie; marzenia, plany, pragnienia, ambicje, część własnej wolności; miejsce zamieszkania, pracę
Wymagania wobec partnera	W zasadzie miłość nie stawia warunków, ale dobrze byłoby, gdyby kochana osoba była godna zaufania, dobra, wrażliwa, cierpliwa, odpowiedzialna, inteligentna, z poczuciem humoru

¹⁴ Zob. J. B a r t m i ń s k i, *Kryteria ilościowe w badaniu stereotypów językowych*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 41(1988), s. 91-104

¹⁵ Ten rodzaj opisu stereotypu upowszechnił zespół Jerzego Bartmińskiego. Przykłady jego zastosowania można znaleźć w wielu publikacjach tego zespołu, między innymi także w tomie 12. serii *Język a kultura*, zatytułowanym *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki* (red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998). Jest to już dawna publikacja, ale właśnie w niej można znaleźć zebrane opisy różnych metod analizy stereotypów.

Przyjaźń	
Rodzaj relacji	postawa będąca efektem długiej znajomości drugiego człowieka, zwykle rozwija się stopniowo; powstaje świadomie, wymaga wzajemności; jest przewidywalna
Przejawy związku	
emocje	do przyjaciela czujemy sympatię
manifestowanie bliskości	Czasem do przyjaciela się przytulamy, gdy chcemy go pocieszyć
przyjmowanie na siebie obowiązków	wyrażane poprzez dobrowolne przyjęcie postaw takich, jak: lojalność, bezinteresowność, dotrzymywanie słowa, szacunek, szczerość, oraz przez takie działania, jak: wspieranie w każdej sytuacji, pozostawanie w stałym kontakcie, zainteresowanie, dzielenie się problemami i radościami; słuchanie, doradzanie; tolerancja, nieograniczanie wolności; pocieszanie, podtrzymywanie na duchu; obiektywne ocenianie
gotowość do wykonywania pewnych działań na rzecz partnera	Przyjacielowi przede wszystkim pomagamy w każdej sytuacji, poświęcamy czas, rezygnujemy z własnych przyjemności
Wymagania wobec partnera	Z przyjacielem musi nas łączyć podobieństwo postaw, temperamentów, charakterów, zainteresowań; wymagamy od przyjaciela zaufania, otwartości, empatii, prawdomówności i poczucia humoru

Miłość i przyjaźń są najważniejszymi symbolami kolektywnymi¹⁶ w Polsce (zajmują dwa pierwsze miejsca w rankingu)¹⁷, ocenianymi jednoznacznie pozytywnie (dwa pierwsze miejsca w rankingu) zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety, niezależnie od wieku i wykształcenia respondentów¹⁸. Sformułowane wyżej definicje kognitywne na podstawie moich badań młodzieży akademickiej są w podstawowych punktach zbieżne z profilami semantycznymi uzyskanymi przez Michaela Fleischera w wyniku jego badań respondentów zróżnicowanych pod względem socjologicznych kryteriów płci, wieku, wykształcenia, zawodu i wyznania¹⁹ (zob. schemat 30 – miłość i schemat 31 – przyjaźń²⁰).

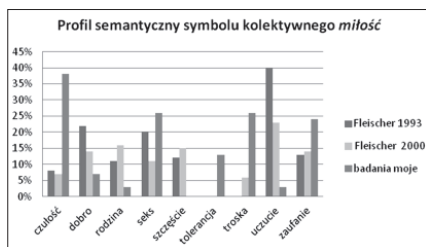
¹⁶ Terminu „symbole kolektywne” używam w znaczeniu, jakie nadał im Michael Fleischer: „«Symbole kolektywne» są to znaki, mające do tego stopnia i w tej mierze wykształconego interpretanta, że wykazują one uwarunkowane przez daną manifestację kultury znaczenie kulturowe oraz silnie wykształcone pozytywne lub negatywne, a tym samym dyferencjujące, nacechowanie (wartościowanie), które są wiążące dla całej kultury jednostkowej, a interpretator dysponować musi szczególną wiedzą w zakresie interpretanta znaczeniowego oraz (przede wszystkim) znakowego. Owa szczególna wiedza zdobywana jest zarówno w uwarunkowanym kulturowo (na obszarze kultury jednostkowej) procesie socjalizacji, jak i podczas komunikacji w ramach danej kultury jednostkowej, pozwalając tym samym uczestnikowi kultury na adekwatne komunikowanie się w jego interdyskursie” (M. F l e i s c h e r, *Konstrukcja rzeczywistości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 43).

¹⁷ Badania przeprowadzone zostały w następujących miastach i okolicach: Wrocław, Warszawa, Szczecin, Lublin, Śląsk (Katowice, Zabrze, Będzin, Sosnowiec, Dąbrowa Górnicza) w roku 1993 i powtórzone w latach 1999-2000 (por. t e n ż e, *Polska symbolika kolektywna*, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003, s. 50).

¹⁸ Por. tamże, s. 62-102.

¹⁹ Por. tamże, s. 50.

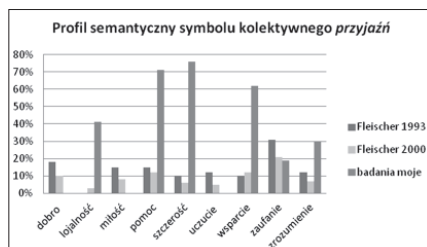
²⁰ Schematy opracowane na podstawie tabel w książce Michaela Fleischera *Konstrukcja rzeczywistości* (por. s. 72, 80).



Schemat 30. Profil semantyczny symbolu kolektywnego „miłość”.

O miłości Michael Fleischer pisze: „Miłość jest – jak się wydaje – najistotniejszym symbolem kolektywnym polskiej kultury. Wyraz ten jest najczęściej wymieniany i występuje bardzo wysoko w hierarchii. Zauważa się stosunkowo niewielką liczbę wyrażen i wariantów oraz wielką liczbę opisów, co wskazuje na symbol nasycony. Na pierwszym miejscu stoi komponent znaczeniowy «uczucie», klasyfikujący miłość do obszaru dobra. Obok komponentu miłość fizyczna (seks, kochanie), bardzo silnie wyrażona jest strona instytucjonalna (rodzina, małżeństwo). Ciekawe, że miłość jest w kulturze polskiej związana z religią (Bóg, wiara). Obok tego pojawia się cały szereg opisów etycznych lub ogólnospołecznych, które można by zebrać pod wspólnym pojęciem szczęście. Z systemem wyraz ten połączony jest pięcioma innymi, charakteryzującymi go słowami [dobroć, przyjaźń, rodzina, wierność, dom – G.H.]. Samo słowo służy charakterystyce [...] innych [dobroć, dom, kościół, ojczyzna, patriotyzm, pokój, przyjaźń, rodzina, tolerancja, wiara, wierność, wolność, Bóg, dziecko, Papież – G.H.]. Chodzi więc o kluczowy symbol kultury polskiej, organizujący cały system”²¹. Różnice między profilem semantycznym miłości zarysowanym przez Michaela Fleischera a kognitywnym stereotypem wyodrębnionym z wypowiedzi studentów sprowadzają się do trzech podstawowych różnic – (1) w wypowiedziach młodzieży akademickiej pominięty został całkowicie związek miłości z religią; (2) rzadko pojawiał się komponent rodziny i był on przede wszystkim wiązany z budowaniem przyszłości, mocno za to podkreślano komponent seksualności i innego rodzaju fizyczności (np. czułość, przytulanie czy całowanie), co można wytłumaczyć wiekiem respondentów rozpoczynających samodzielne życie; (3) pojawił się bardzo mocno eksponowany komponent tolerancji, dawania partnerowi marginesu swobody.

²¹ Fleischer, *Polska symbolika kolektywna*, s. 134.



Schemat 31. Profil semantyczny symbolu kolektywnego „przyjaźni”.

Z kolei o przyjaźni Michael Fleischer pisze: „Przyjaźń jest ważnym słowem, charakteryzowanym przy pomocy sześciu innych [dobro, miłość, wierność, tolerancja, prawda, wiara – G.H.], a samo charakteryzuje siedem słów [dobro, dobroć, dom, miłość, pokój, rodzina, wierność – G.H.]. Obok typowo leksykalnych komponentów znaczeniowych, pojawiają się, czego można się było spodziewać, także komponenty kulturowe, jak np. połączenie z miłością, wiernością, tolerancją, prawdą i wiarą. Względnie duży rozrzut opisów pokazuje, że chodzi tu wyraźnie o istotne słowo, pokrywające wymienione obszary i mogące mieć bardzo szerokie zastosowanie”²². W obszarze pojęcia przyjaźni w wypowiedziach studentów nie pojawiło się nawiązanie do uczucia, miłości, dobra, prawdy i wiary.

Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że profile semantyczne mocno ustabilizowanych symboli kolektywnych miłości i przyjaźni ulegają powolnej ewolucji od podejścia kolektywistycznego ku indywidualistycznemu. Młodzi ludzie odchodzą od postaw romantycznych, opartych na wartościach abstrakcyjnych, w kierunku postaw racjonalistycznych, nastawionych na konkretne korzyści własne i partnera, jakie można uzyskać w związku. Wskazuje na to także zacieranie się znaczenia braterstwa jako więzi między osobami niespokrewnionymi. Zjawiska tego jednak nie oceniam, wskazuję jedynie na pewne tendencje.

ANKIETA

1. Czym się różnią?

Miłość	Przyjaźń	Braterstwo
1)	1)	1)
2)	2)	2)
3)	3)	3)

²² Tamże, s. 152.

2. Jakie cechy musi posiadać twój przyjaciel?

1.

2.

3.

3. Jakie cechy musi posiadać osoba, którą kochasz?

1.

2.

3.

4. Czego nie wybaczysz swojemu przyjacielowi?

5. Czego nie wybaczysz osobie, którą kochasz?

6. Co jesteś gotów zrobić dla swojego przyjaciela?

7. Co jesteś gotów zrobić dla osoby, którą kochasz?

8. Czy masz przyjaciela?

9. Jak okazujesz swoją przyjaźń na co dzień?

10. Czy kochasz kogoś?

11. Jak okazujesz swoją miłość na co dzień?

ŚWIADEK I PRZYJACIEL
KARDYNAŁ STANISŁAW NAGY SCJ (1921-2013)

Ireneusz S. LEDWOŃ OFM

PROMOTOR FIDEI, DEFENSOR PATRIAE
Homilia podczas Mszy Świętej żałobnej
Lublin, Kościół Akademicki KUL, 10 VI 2013

Już jako wykładowca teologii nie był obojętny na problemy człowieka, świata i Kościoła. Jako biskup przerodził się jednak w prawdziwego proroka. Przemawiał z mocą i odwagą. Nie lękał się papierowych autorytetów, gdy w grę wchodziło dobro człowieka, rodziny, a zwłaszcza ojczyzny. Budził sumienia, wołał o świadome budowanie Kościoła, zwłaszcza przez świeckich, których wzywał do świadectwa i odwagi, do aktywności w Kościele i do podjęcia zań odpowiedzialności.

Ekscelencjo, Księżę Biskupie,
Magnificencjo, Księżę Rektorze,
Przedstawiciele Senatu,
Współbracia w kapłaństwie,
Wspólnota akademicka!

Ksiądz Kardynał nie lubił mówić o sobie i nie lubił, by o Nim mówiono. Dziwił się i kręcił głową z niedowierzaniem, słysząc słowa laudacji wypowiedzianej w tej Alma Mater¹ przy odnowieniu jego doktoratu. Dziś chcemy jednak spłacić wobec niego choć szczyptę długu wdzięczności – nie dlatego, że de mortuis nil nisi bene, ale dlatego, że jesteśmy mu to winni.

Hinduski epos *Ramayana* mówi: Błogosławiony jesteś, jeśli miałeś mistrza, który cię wywiódł z pustyni i wskazał drogę do oazy. Mistrz to nie tylko nauczyciel przekazujący wiedzę, ale ten, od którego człowiek się uczy: słuchając, patrząc, naśladując, zwykle zresztą nieudolnie. Nigdzie tak jak na uniwersytecie nie doświadcza się obecności mistrza i znaczenia jego postaci we własnym życiu. Całe piękno mistrza ujawnia się jednak dopiero wówczas, gdy on odchodzi; gdy zostaje po nim puste miejsce. Bo wbrew obiegowemu powiedzeniu są ludzie, których nikt nie jest w stanie zastąpić. Wielu moich mistrzów odeszło już, zbyt wielu odeszło niedawno, w zbyt krótkim czasie. Ksiądz Kardynał był nie tylko jednym z nich; był ostatnim i największym.

Stanisław Nagy urodził się na Górnym Śląsku. Jego ojciec nie był Węgrem, jak głosiła plotka, powtarzana nawet w prasie. Wręcz przeciwnie: na grobach jego przodków na bieruńskim cmentarzu w zakończeniu nazwiska widnieje

¹ Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (wszystkie przypisy oraz tytuł pochodzą od redakcji).

„i”. Był najmłodszym z sześciorga rodzeństwa. W wieku sześciu lat przeżył śmierć mamy (jakaż w tym analogia do biografii Jana Pawła II czy kardynała Wyszyńskiego!); wychowała go najstarsza siostra, Maria. Należał do pokolenia twardych Ślązaków, zahartowanych przez życie, mocnych wiarą, zaprawionych do pracy i obowiązku, konsekwentnych i stanowczych. I patriotów: jego ojciec i starsi bracia walczyli w powstaniach śląskich. Kardynał zawsze kochał swą małą ojczyznę i kochał Polskę. Jego starszy brat Franciszek został sercaninem; wiele lat później Stanisław poszedł w jego ślady. Zakonna formacja wzmocniła i rozwinęła to, co wyniósł z domu i co miało być mu przydatne przez całe życie, a co wyraża się nie tylko w dewizie „ora et labora”, lecz także w powiedzeniu „serva ordinem et ordo te servabit” [zachowaj porządek a porządek zachowa ciebie – przy czym ordo znaczy nie tylko porządek, ale też zakon]. Zawsze więc był solidny, uporządkowany i wymagający. Wymagający przede wszystkim wobec siebie, potem wobec innych. Nawet jako kardynał chciał pozostać zakonnikiem i mieszkać w klasztorze. Mówię o tym dlatego, że wielu dziś powtarza: „Był przyjacielem Papieża”, jakby to był pierwszy jego tytuł czy przymiot, niewielu pyta: „Kim trzeba być, by zostać przyjacielem papieża?” Kim – jako człowiek, zakonnik, kapłan, profesor, kim jako biskup i kardynał?

Poznałem go dwadzieścia pięć lat temu jako wielkiego już i uznanego w świecie profesora naszej uczelni, członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej i eksperta synodu biskupów. Mimo to nigdy nie zauważyłem, by sława czy wielkość go przygniatały lub zanadto wynosiły. Wręcz przeciwnie, widzę go z dzisiejszej perspektywy jako kapłana zawsze wiernego sercańskiej duchowości, o której metropolita krakowski Karol Wojtyła w roku 1978 mówił z okazji stulecia tego zgromadzenia do jego członków: „Jesteście potrzebni ze względu na to, że charyzmat waszego Zgromadzenia, że wasze powołanie odpowiada potrzebom każdego ludzkiego serca. Dlatego prosimy was, ażebyście służyli ludzkim sercem, każdemu i wszystkim. Prosimy was, abyście w serca polskie wprowadzili tajemnicę tego Serca, które jest źródłem życia i świętości”². Ksiądz Profesor służył ludzkim sercom, bo sam był człowiekiem wielkiego serca. Jego dobroć, serdeczny uśmiech, otwartość, szczerość, skromność i prostota oraz wyrazistość i jednoznaczność jego osobowości jednały mu ludzi i pokonywały dystans. Kochał młodych z wzajemnością. Do każdego z nas, doktorantów, mówił „bratku”, do młodszych studentów „synku” lub „dziecko”. W swoje dziewięćdziesiąte urodziny powiedział, że chce odejść z tego świata z dwoma tylko słowami na ustach: „dziękuję” i „przepraszam”.

Był tytanem pracy, choć nie imponował gigantycznym dorobkiem naukowym czy dydaktycznym. Może dlatego przez niektórych posiadaczy czterocyfrowej bibliografii podmiotowej bywał niedoceniany, a i postępowany – zwłaszcza

² Cyt. za: http://mlodziserkanie.pl/informacje/13___kard_wojtyla_o_charyzmacie.

wówczas, gdy dość powszechne zdumienie wywołał fakt, że to właśnie on został kardynałem. Jego naukowa wielkość wyrażała się w perfekcyjności myśli, logice jej prezentacji, w nowatorstwie i odwadze stawiania pytań i ujmowania zagadnień, w nieustannym otwarciu na nowe problemy, a także w tym, że był doskonałym diagnostą teraźniejszości i posiadał umiejętność profetycznego niemal prognozowania przyszłości. Nieustannie inspirował się myślą Soboru i troszczył o recepcję tej myśli w Polsce. Był człowiekiem dialogu i prekursorem polskiego ekumenizmu, chociaż intelektualnie uformowała go apologetyka, dziedzina, której najbardziej zarzucano właśnie brak zdolności do dialogu. Ciągłe na nowo stawiał pytanie: *Ecclesia, quid dicis de teipsa?* I poszukiwał odpowiedzi zawsze aktualnej, świeżej, w ramach *renovatio* – nie tyle *accomodata*, ile raczej *semper accomodanda*. Stąd też jego eklezjologia nie była oderwana od prakseologii, a teologia fundamentalna nie była pozbawiona zawsze aktualnej apologii Kościoła i chrześcijaństwa. Ks. prof. Henryk Seweryniak trafnie określił go jako „teologa na służbie Kościoła”. Dlatego zapewne Jan Paweł II docenił jego rolę i znaczenie jako współpracownika metropolity krakowskiego, a potem Papieża, przyznając mu godność kardynalską. Ksiądz Kardynał nie odpoczywał, choć od kilku lat poruszał się na wózku. Nie zwalniał – raczej przyspieszał. Mało kto wie, że od lat powojennych miał tylko jedno płuco. Odszedł zmęczony służbą i pracą.

W naukowym życiorysie Księdza Kardynała istnieje też obszerny rozdział związany z Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu, któremu służył od roku 1978 do 2001. Aż narzuca się skojarzenie, że Wrocław, wraz z Lublinem i Krakowem – miasta reprezentujące trzy zróżnicowane kulturowo i historycznie obszary Polski – symbolizują swoisty uniwersalizm oraz pełnię intelektu, ducha i osobowości Kardynała, której zwieńczeniem stały się stolica chrześcijaństwa, Rzym, i najpełniejszy udział w uniwersalizmie misji Kościoła, wyrażony purpurą kardynalską.

I choć ta nominacja postawiła go w szeregu takich postaci, jak Yves Congar, Henri de Lubac, Aloys Grillmeier, Jean Daniélou, Hans U. von Balthasar, Avery Dulles czy Leo Scheffczyk – dla niego była wyzwaniem i wezwaniem do jeszcze gorliwszej służby Kościołowi. O ile zawsze udzielał się jako kaznodzieja, rekolekcjonista, spowiednik, o tyle teraz, jako biskup i kardynał, stał się w pełnym tego słowa znaczeniu świadkiem, do czego zobowiązuje kardynalska purpura: stał się *testis Ecclesiae et testis Episcopi Romani*, znawcą, interpretatorem i propagatorem myśli Jana Pawła II, któremu w ostatnich kilkunastu latach poświęcił więcej publikacji niż ktokolwiek inny. Warto dodać, że godność kardynalską postrzegał jako docenienie całej polskiej nauki, a zwłaszcza środowiska teologicznego KUL.

Już jako wykładowca teologii nie był obojętny na problemy człowieka, świata i Kościoła. To były zresztą żelazne punkty każdego prowadzonego przez seminarium naukowego. Jako biskup przerodził się jednak w prawdziwego

proroka. Przemawiał z mocą i odwagą. Nie lękał się papierowych autorytetów, gdy w grę wchodziło dobro człowieka, rodziny, a zwłaszcza ojczyzny. Budził sumienia, wołał o świadome budowanie Kościoła, zwłaszcza przez świeckich, których wzywał do świadectwa i odwagi, do aktywności w Kościele i do podjęcia zań odpowiedzialności. Nigdy nie pogodził się ze świecką wizją Europy i Polski, negującą prawo Kościoła do ich współbudowania. Był bezkompromisowy, jeśli chodziło o wartości chrześcijańskie. Nazywał rzecz po imieniu, piętnował, demaskował, czasem denerwował i oburzał. Mówił z troską i bólem. Nie zawsze był rozumiany. Posądzano go o tradycjonalizm, konserwatyzm, staroświeckość... Na ambonie przypominał Piotra Skargę, zarówno jeśli chodzi o zapał, jak i o styl: „Komunistyczna zaraza przepoczwarzyła się w lewactwo w krawatach, ale można ją bardzo szybko zidentyfikować po ataku na Kościół i wartości, którym on służy: prawo naturalne, rodzinę, życie ludzkie, naród, wolność do wyznawania i manifestowania swej wiary”³.

W historiozoficznym spojrzeniu na rzeczywistość dostrzegał analogie między czasami św. biskupa Stanisława a polską współczesnością. W roku 2004 na Skalce wołał: „Także dzisiaj polski los wiąże się z funkcjonowaniem tego zagubienia się dzierzących władzę w wykonywaniu przez nich płynących z tego tytułu obowiązków. Zagubienie to [...] kładzie się na życiu Narodu cieniem kulejącego wymiaru sprawiedliwości, bezczelnej korupcji, taniego, dwuznacznego cynizmu w usprawiedliwianiu popełnionych błędów, praktycznej bierności wobec bezrobocia, karygodnego manipulowania sprawą zdrowia Narodu. Nie można przejść obojętnie obok tych nierozwiązywanych problemów, które rodzą ośpienie, rozdrażnienie i poczucie wstydu wobec karykaturalnie funkcjonującej państwowości. Nie można dłużej być głuchym na głosy młodego pokolenia, które jakżeż często nie chce już wiązać swoich losów z ojczystym zagonem, wstydzi się manipulowania władz i myśli coraz częściej o opuszczeniu kraju i odejściu w mrok emigracyjnego losu. Rządzący w Polsce muszą sobie przypomnieć, że to nie Naród ma im służyć, a oni winni być przez uczciwe rządzenie jego sługami. W przeciwnym razie czeka ich los zagubionego króla zabójcy ze Skalki, a więc popadnięcie w historyczną niepamięć i skazanie na banicję!”⁴. Który jeszcze prorok odważy się dzisiaj tak przemawiać? Dlatego bez wątpienia można do Kardynała odnieść słowa antyfony na wejście z Mszy o św. Stanisławie: „Świadczyłem o Twoich nakazach wobec królów, a nie wstydziłem się”⁵. Nie sądzę też, aby przesadne było określenie świętej pamięci Kardynała

³ Słowa te pochodzą z rozmowy ze Sławomirem Jagodzińskim *Nowa komuna nabiera rozpędu* („Nasz Dziennik” nr 71(4306) z 24-25 III 2012).

⁴ Kard. S. N a g y, *Stawić czoło takiej Europie* (kazanie wygłoszone w Krakowie na Skalce 9 V 2004), „Niedziela” z 18 VIII 2013, wersja online (<http://www.niedziela.pl/artukul/74008/nd/Stawic-czolo-takiej-Europie>).

⁵ Por. Ps 119, 46.

tytułami odnoszonymi przez niego samego do świętego biskupa i męczennika: defensor infatigabilis fidei, defensor patriae, promotor fidei.

W czwartej części *Etyki* Barucha Spinozy czytamy: „Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et summa Mentis virtus Deum cognoscere” [„Najwyższym dobrem duszy jest wiedza o Bogu, a najwyższą cnotą rozumu poznanie Boga”]⁶. Niezależnie od swej koncepcji Boga Spinoza utrafił w sedno. Poznać Boga, by Go kochać i kontemplować, to suma ideałów wszystkich chyba duchowości zakonnych. Ale to także ideał, testament i najwyższe możliwe osiągnięcie myśliciela, chrześcijańskiego teologa, profesora, biskupa, kardynała. Oto właściwy cel jego pracy i refleksji: Bóg, który jest Prawdą. Dwadzieścia sześć lat temu na KUL-u Jan Paweł II wypowiedział znane nam wszystkim słowa: „Uniwersytecie! Służ Prawdzie! Jeżeli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu Człowieka i Narodu. Służysz Życiu!”⁷.

Powołaniem uniwersytetu i ludzi uniwersytetu jest służba prawdzie, jej odkrywanie i przekazywanie innym. Wysiłek badawczy zbliża, a przynajmniej zbliżać powinien, do Prawdy Najwyższej, Wiecznej, Osobowej. Służba prawdzie staje się także służbą drugiemu człowiekowi w jego wysiłku odkrywania prawdy o sobie i świecie. Człowiek przecież nie tworzy prawdy, ale ją odkrywa i wciela we własne życie. Życie Księdza Kardynała było życiem dla Prawdy, którą był Chrystus. Tej Prawdzie poświęcił wszystko. Dziś pozostawia nam testament. Jako patriota, nawiązujący często do narodowych i martyrologicznych tradycji Polski, opartych na zawołaniu „Bóg, honor, ojczyzna”, może powiedziałby do nas: Universitas! Servi veritati! Servi homini! Servi Deo et Patriae! Sed servi in Ecclesia, cum Ecclesia et pro Ecclesia! Et servi cum honore!

Z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin Księdza Kardynała Jan Paweł II pisał do niego: „Twoja życzliwość, mądre słowo zdradzające nie tylko naukową kompetencję, ale również wielką życiową mądrość, jak też przykład kapłańskiego zaangażowania w życie Kościoła i troski o duchowe dobro każdego człowieka, a zwłaszcza Twoja modlitwa zawsze były dla mnie oparciem i umocnieniem. Bogu dziękuję za dar Twojej obecności i towarzyszenia na drodze mojej kapłańskiej, biskupiej i papieskiej posługi”⁸.

Dzisiaj my dziękujemy, Eminencjo, za dar Twojej Osoby dla naszego Uniwersytetu i dla wielu z nas. Amen.

⁶ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, IV, 28. Por. t e n ż e, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, s. 268.

⁷ J a n P a w e ł I I, *Jeśli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i narodu* (przemówienie do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L' Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 15.

⁸ Cyt. za: <http://www.opoka.org.pl/pda/news.php?s=opoka&id=48093>.

„Z LUDZI BRANY, DLA LUDZI BYWA
USTANAWIANY” (Hbr 5, 1)*

Przyszły kapłan jest człowiekiem z całym swoim ludzkim wyposażeniem wyniesionym z rodzinnego gniazda i wpisanym w profil jego osobowości, jest w całej rozciągłości „z ludzi wzięty”. Chciałoby się powiedzieć: zwyczajny człowiek. Ale ten „zwyczajny człowiek” godzi się na rolę „narzędzia” w rękę Wcielonego Boga Zbawiciela. A być narzędziem, z immanentnie wpisaną w nie biernością, oznacza zarazem gotowość rezygnacji z tej swojej naturalnej bierności i gotowość stania się podmiotem niewypowiedzianego posłannictwa, stanowiącego częśćkę zbawczej misji.

Temat, który podejmujemy, ma szczególne znaczenie dla analizy dzisiejszego stanu kapłaństwa i stanowi, jak sądzę, najgłębszą podstawę kapłaństwa służebnego w rozumieniu katolickim. Znaczenie tego zagadnienia zostaje powiększone przez z jednej strony wyjątkowy kontekst mojej refleksji, jakim jest złoty jubileusz kapłaństwa Ojca Świętego Jana Pawła II, a z drugiej – przez bogactwo najbardziej miarodajnej literatury na ten temat: są to wypowiedzi samego Ojca Świętego zawarte w listach do kapłanów i w książkach *Nie lękajcie się*¹ oraz *Przekroczyć próg nadziei*², w przemówieniu wygłoszonym do kapłanów w Tarnowie podczas trzeciej podróży do Ojczyzny w roku 1987, a wreszcie w trzeciej papieskiej książce, jaką jest *Dar i Tajemnica*³. Gdy dodać do tego encyklikę *Redemptor hominis*, soborowy Dekret o posłudze i życiu kapłańskim *Presbyterorum ordinis* oraz komentarz kardynała Karola Wojtyły do soborowego dorobku *U podstaw odnowy*, to trudno się skarżyć na brak materiału teologicznego pomocnego przy opracowaniu tak doniosłego zagadnienia.

Zgodnie z tematem stanowiącym lapidarny tekst Listu do Hebrajczyków (5, 1) wypowiedź poniższa obejmuje trzy części mówiące o zakorzenieniu kapłaństwa Chrystusowego w tajemnicy Wcielenia, o jego realizacji w dziele Odkupienia oraz o miejscu kapłaństwa służebnego w kapłaństwie Chrystusa.

* Tekst ten po raz pierwszy opublikowany został w tomie kwartalnika „Ethos” zatytułowanym „Kapłan w końcu wieku – sługa czy funkcjonariusz?”, wydanym z okazji przypadającej w roku 1996 pięćdziesiątej rocznicy święceń kapłańskich Karola Wojtyły–Jana Pawła II (zob. „Ethos” 10(1997), nr 1-2(38-39), s. 23-31).

¹ Zob. A. F r o s s a r d, „*Nie lękajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. tekst francuski A. Turowiczowa, red. S. Dziwisz i in., Libreria Editrice Vaticana, 1982.

² *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

³ J a n P a w e ł I I, *Dar i Tajemnica*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996.

„A SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM” (J 1, 14)

Tajemnica chrześcijańskiego kapłaństwa swymi korzeniami sięga głębin życia trynitarnego, a konkretnie roli, jaką odgrywa w nim Druga Osoba Boska – Przedwieczne Słowo. Zrodzone i pochodzące od Ojca, stanowi Jego wierny obraz: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” – jak powie św. Paweł (Kol 1, 15). Przez tak rozumiane Przedwieczne Słowo Boga zostaje stworzony świat, czego wyrazem są ład i piękno wskazujące na Nieskończoną Mądrość. „Aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” – mówi Księga Mądrości (11, 20) o stworzonym z nakazu i miłości Boga świecie i o człowieku. Człowiek to wyjątkowa częśćka tego świata – „stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i umiłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu”⁴. Tak wyposażony świat, zrodzony z miłości Boga poprzez działanie Słowa (por. J 1, 3), przeznaczony jest do tego, ażeby darowany w wyjątkowy sposób człowiek poprzez akt swojej wolnej woli w swoim – ale i całego stworzonego świata – imieniu oddawał cześć Bogu przez swoje „tak” dla objawionej mu woli Stwórcy.

Zamierzony z miłości Ojca, stworzony przez Słowo w mocy Ducha świat dzieliła przepaść ontologicznego porządku Bóstwa i stworzenia. Niebawem jednak przepaść ta została w tragiczny sposób pogłębiona poprzez buntownicze „nie” wobec okazywanej człowiekowi Bożej miłości i przyjaźni. W efekcie „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć” (Rz 5, 12) i cała niedola ludzkiego odtąd bytowania na ziemi.

I wtedy Ojciec w nieskończonym miłosierdziu powierza swojemu Synowi kolejne zadanie wobec świata i człowieka: „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata” (1 J 4, 14).

Świat, a w nim przede wszystkim człowiek, tkwił bezsilny w konsekwencji swojego tragicznego „nie” wypowiedzianego głosem praojca Adama, niezdolny do spełnienia zadania składania Bogu należnej czci w imieniu bezwolnego i również dotkniętego skutkami pierwotnego buntu stworzenia. Odpowiedzią Boga na ten stan zawinionej przez człowieka bezsily stworzenia było, spowodowane Jego miłosierną miłością, ponowne posłanie Syna w immanencję świata i człowieczeństwo życia: „Posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). Ażeby jednak ta „ofiarą przebłagalną” miała adekwatną wartość w stosunku do znieważającego Boga Adamowego „nie”, trzeba było naprawy stosunków między Bogiem a zagubioną ludzkością. Ludzkość sama z siebie nie była w stanie tego dokonać. W tej sytuacji stało się to, co św. Jan tak oto wyraził: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Oznacza to, że Jednorodzony Syn

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 12.

Ojca w swojej Boskiej naturze i Osobie zjednoczył się z człowieczeństwem w Jezusie Chrystusie. Nosił On więc w sobie dwa tak bardzo oddalone od siebie światy: Boga i człowieka, z perspektywą ich pojednania w swym człowieczeństwie tak głęboko przenikniętym boskością, że stwarzało to realną perspektywę adekwatnego naprawienia zniewagi wyrządzonej Bogu Miłującemu.

List do Hebrajczyków skomentuje to lapidarne wyrażenie: „Słowo stało się ciałem”, wiążąc je z tajemnicą Chrystusowego kapłaństwa. Mówi bowiem, że „Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale [uczynił to] Ten, który powiedział do Niego: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził [...], Tyś jest kapłanem na wieki” (5, 5-6). Słowo Przedwieczne bowiem, przyjmując człowieczeństwo, rozpoczynało swoje zbawcze dzieło, którego punktem szczytowym była śmierć na krzyżu.

List do Hebrajczyków przypieczętuje to słowami włożonymi w usta Chrystusa: „Przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi stworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją, Boże” (10, 5-7).

„KTÓRY JEST ZBAWCĄ WSZYSTKICH LUDZI” (1 Tm 4, 10)

Tajemnica Chrystusa Boga i człowieka nie jest i od początku nie była rzeczywistością statyczną, czystym faktem bycia człowiekiem w Osobie Odwiecznego Słowa z nieba i z ziemi. Wcielenie było bowiem punktem wyjścia „nakierowanym” na działanie ku zbliżeniu do siebie tych tak tragicznie przez ludzkie „nie” wobec woli Boga oddalonych światów Boga i człowieka. Było nim już przez owo „Ecce venio” Drugiej Osoby Boskiej wobec zaadresowanej do Niej woli Ojca. Stanowi to niejako pierwszą fazę tej wielkiej naprawy stosunków między Bogiem a ludźmi, jakie powstały w konsekwencji zignorowania Jego woli aktem nieposłuszeństwa. W tym „Oto idę” Wcielnego Słowa krył się już zbawczy pierwiastek posłuszeństwa człowieka wobec Boga. Człowieczeństwo Chrystusa w akcie Wcielenia było już człowieczeństwem wolnym od stygmatu buntu, istniało – z tytułu zjednoczenia z uświęcającą w Osobie Syna naturą Boską – w stanie przyjaźni z Bogiem. Jak powie jeden ze współczesnych teologów: „Odwieczna miłość Ojca do Syna [...] staje się przez wcielenie miłością Ojca [...] do Syna, który stał się człowiekiem, do Człowieka-Jezusa”⁵.

Wspomniane „Oto idę”, realizujące się w zgodzie na Wcielenie, posiadało orientację zbawczą także dlatego, że było zgodą na kenozę Nieskończonego Bóstwa, przyjmującego skończone i przygodne człowieczeństwo, a więc wy-

⁵ J.H. N i c o l a s O P, *Synthèse dogmatique*, Éditions Universitaires–Beauchesne, Fribourg–Paris 1985, s. 174 (tłum. fragm. – S.N.).

rażnie niższy stopień bytowania aniżeli bytowanie Boże. Św. Paweł stwierdzi to, mówiąc, że Chrystus, „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi [...], uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8). Od pierwszego więc momentu ludzkiego bytowania Wcielone Słowo hołduje zasadzie pełnego i doskonałego poddania się woli Ojca, stając się ludzką, ale godną Boga i Jego wielkości, ofiarą.

Zanim przejdziemy do szczytowego momentu tej ofiary, nieodłącznie związanej z doskonałym posłuszeństwem Chrystusa wobec woli Boga, trzeba podkreślić jeszcze raz ów fakt kenozы, wyrażający się w ukryciu Jego Bóstwa w ludzkiej zwyczajności i poddaniu prawu cierpienia, i to cierpienia o wyjątkowym natężeniu⁶.

Rozumiana w taki sposób tajemnica Wcielenia stanowi tym samym tajemnicę Chrystusowego pośrednictwa między Bogiem a ludzkością, utożsamiającego się z funkcją kapłaństwa. Zakotwiczona w tajemnicy Wcielenia funkcja pośredniczenia realizuje się w całym ziemskim życiu Chrystusa, w którym – wedle Jego własnych słów – „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4, 34). Szczytowym etapem tego pośredniczenia, utożsamiającego się z kapłaństwem Chrystusa, jest męka i śmierć na krzyżu, stanowiąca pełnię zadośćczyniącej ofiary, w której z jednej strony ofiara ta utożsamia się ze składającym ją kapłanem, a z drugiej – stanowi decydujący czynnik zawarcia Nowego Przymierza i powstania nowej komunii między Bogiem a ludzkością⁷.

Jak mówi Katechizm Kościoła Katolickiego, „śmierć Chrystusa jest równocześnie ofiarą paschalną, która wypełnia ostateczne odkupienie ludzi przez Baranka, «który gładzi grzechy świata» (J 1, 29), i ofiarą Nowego Przymierza przywracającą człowiekowi komunię z Bogiem” (nr 613).

Tak rozumiany akt Przymierza, dokonany ostatecznie przez śmierć na krzyżu, zapowiedział i poprzedził Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy, która poza zasadniczym sensem Jego zbawczej ofiary, uwypukliła fakt jej wiecznotrwałości i sposób, w jaki ta wiecznotrwałość miała się realizować: poprzez ustanowienie sakramentu kapłaństwa.

„SZAFARZ TAJEMNIC BOŻYCH...” (por. 1 Kor 4, 1-2)

„Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). A Ojciec posłał Syna, aby stawszy się człowiekiem, poczęty z Ducha Świętego, jak człowiek się

⁶ Por. P. F a y n e l, *L'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris 1970, t. 2, s. 180.

⁷ Por. ks. J. K o c y r a, *Nowe Przymierze – Kaine Diatheke*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29(1996), s. 27.

urodził, żył ludzkim życiem, po ludzku pracował, obcował z innymi ludźmi, ludzkim sposobem, choć jako mający władzę, nauczał o nadejściu królestwa Bożego, uzdrawiał chorych i odpuszczał grzechy, a po okresie entuzjastycznego przyjęcia popadł w konflikt z ludźmi, który – jak wiedział – miał skończyć się życiową katastrofą. „Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie, że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 16, 21). Od samego początku wszystko to zdążało ku ostatecznemu spełnieniu zbawczej ofiary z życia w momencie śmierci na krzyżu. W ścisłym też związku z tą ofiarniczą cechą życia i działalności Chrystusa pozostawała sprawa wybranych i ustanowionych przez Niego Dwunastu (por. Mk 3, 13-14). Wybrani spośród uczniów, byli „z ludu”, z tego ludu, który zajmował się łowieniem ryb, drobnym handlem, pobieraniem podatków. Łączyło ich jednak jedno: było ich dwunastu – z wyraźnym akcentem położonym na to przez samego Chrystusa – jako przedstawicieli dwunastu pokoleń Izraela, a więc całego narodu wybranego Starego Testamentu (por. Mt 19, 28).

Wybór i ustanowienie Dwunastu to niejedyna wskazówka świadcząca o roli, jaką w przyszłości Chrystus dla nich przeznaczył. Utrzymywanie z nimi bliskich relacji (wybrał ich, aby byli z Nim – por. Mk 3, 13), szczególnie wprowadzenie ich w tajemnicę swojego życia i działalności (por. Mt 10, 1-39), a wreszcie obietnica wyjątkowych prerogatyw (por. Mt 18, 18) – wszystko to tłumaczy się tylko jednym: przeznaczeniem Dwunastu do szczególnych zadań w przyszłości.

To wyjątkowe postępowanie Chrystusa w stosunku do Apostołów ma dwa punkty zwrotne z perspektywy ostatecznego ich przeznaczenia w Chrystusowym dziele zbawienia.

Pierwszym z nich było ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy. Elementy żydowskiej wieczerzy paschalnej Chrystus podniósł do rangi pamiątki tego misterium, którą powinni obchodzić Apostołowie i reprezentowany przez nich Nowy Lud Boży. Ale ma to być pamiątka szczególnego rodzaju. Ma ona polegać nie tylko na przypominaniu sobie i innym historycznego wydarzenia Krzyża, ale ma równocześnie – w przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa – zdarzenie to uobecniać wraz z podstawowymi jego konsekwencjami, jakimi są zawarcie Nowego Przymierza i tajemnica Zmartwychwstania. Ten nowy „gatunek” pamiątki, posiadający niejako dwa poziomy: wydarzeniowo-historyczny i metafizyczno-eschatologiczny, jest możliwy, ponieważ ustanawia ją Wcielony Bóg Zbawiciel, panujący nad jednym i nad drugim porządkiem.

Apostołowie są więc nie tylko świadkami i uczestnikami powstania tej tajemniczej pamiątki ofiary Chrystusa, ale przy całej swojej ludzkiej ograniczoności dostępują jeszcze jednej nadprzyrodzonej promocji, przekraczającej ich ludzki, ograniczony status: stają się „szafarzami zbawienia”. Zadanie to zostało przez Chrystusa wypowiedziane w tych lapidarnych, nabrzmiałych nadprzyrodzoną treścią słowach: „To czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22, 19). Była to – znajdu-

jąca się w orbicie samej zbawczej misji Chrystusa – nadprzyrodzona i wyjątkowa misja Apostołów i arcydoniosłe zadanie w perspektywie Nowego Ludu Bożego i królestwa Bożego – misja gwarantująca obecność ofiary Krzyża z całą jej niewidzialną zawartością. A oto jak tę prawdę wyraził wybitny eklezjolog André de Bovis: „Chrystus zasadził drzewo krzyża w pośrodku Kościoła w ów wieczór Ostatniej Wieczerzy, On je zasadził na zawsze przez te słowa: «To czyńcie na moją pamiątkę»”⁸.

W wyniku tych słów skierowanych do Apostołów Chrystus wyposażył ich w charyzmat partycypowania w Jego mocy nadawania pamiętce, którą realizować będą w przyszłości w obrębie Kościoła, zdolności uobecniania tego wydarzenia zbawczego, które swoje apogeum osiągnie wkrótce na Kalwarii. Potwierdzi to wymownie św. Paweł, stwierdzając po opisie ustanowienia Eucharystii i zacytowaniu owego kluczowego „to czyńcie”: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie” (1 Kor 11, 26). A dzieje się to dzięki powiedzianemu Apostołom przez Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”.

Kapitałnie skomentował to Ojciec Święty Jan Paweł II: „«To czyńcie». Chrystus Pan nie mówi tylko «głosicie», «opowiadajcie» – mówi «czyńcie». I to jest słowo decydujące. Kapłaństwo jest sakramentem Czynu. Jest sakramentem Chrystusowego, zbawczego, odkupieńczego Czynu, który w Wieczerniku został oddany w ręce Apostołów”⁹. Komentarz ten dopełnił on w książce o swoim kapłaństwie: „Powołanie kapłańskie [...] jest tajemnicą «szczególnej wymiany» – *admirabile commercium* – pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Człowiek oddaje Chrystusowi swoje człowieczeństwo, by mógł się On nim posłużyć jako narzędziem zbawienia. Chrystus zaś, przyjmując ten dar, czyni owego człowieka jakby swoim alter ego”¹⁰. Ta druga część papieskiego komentarza do słów wypowiedzianych przez Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”, poza tym, że stanowi ogniskową książki *Dar i Tajemnica*, jest niedościgłym w swojej głębi i prostocie wykładem samego rdzenia kapłaństwa służebnego.

Przyszły kapłan jest człowiekiem z całym swoim ludzkim wyposażeniem wyniesionym z rodzinnego gniazda i wpisanym w profil jego osobowości, jest w całej rozciągłości „z ludzi wzięty”. Chciałoby się powiedzieć: zwyczajny człowiek. Ale ten „zwyczajny człowiek” godzi się na rolę „narzędzia” w rękę Wcielonego Boga Zbawiciela. A być narzędziem, z immanentnie wpisaną w nie biernością, oznacza zarazem gotowość rezygnacji z tej swojej naturalnej bierności i gotowość stania się podmiotem niewypowiedzianego posłannictwa,

⁸ A. de Bovis, *L'Eglise et son mystère*, Fayard, Paris 1961, s. 42 (tłum. fragm. – S.N.).

⁹ Jan Paweł II, *Jesteście z ludu i dla ludu* (Homilia podczas niesporów eucharystycznych, Tarnów, 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 8(1987), nr. 5, s. 20.

¹⁰ Tenże, *Dar i Tajemnica*, s. 70n.

stanowiącego częśćkę zbawczej misji Boga Człowieka-Zbawiciela. Na dar ludzkiej gotowości Chrystus odpowiada darem uczestnictwa w stanowiącym owoc tajemnicy Wcielenia mesjańskim kapłaństwie, które kres swojego przeznaczenia osiągnie na krzyżu, w owym – stanowiącym odpowiednik powiedzianego u samego początku „Oto idę” – „Wykonało się”. Co się wykonało? Spełnienie woli Boga Stwórcy, czyli heroiczne, bo zamykane ostatnim tchnieniem życia, „tak”. I to właśnie Chrystusowe „tak” staje się adekwatnie zbawczą ofiarą złożoną Ojcu: „Skreślił zapis dłużny [...]. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża” (Kol 2, 14).

I właśnie w tej tajemnicy nad tajemnicę mają w wyniku niepojętego obdarowania wziąć udział ludzie – Apostołowie i ich następcy dziedziczący charyzmat kapłaństwa. Jan Paweł II, aby określić tę zadziwiającą wymianę darów, sięgnie po znaną kategorię biblijną: „*admirabile commercium*” – „szczególna wymiana”. Zaiste szczególna to wymiana: dar ludzkiego narzędzia, obdarowany mocą działania „*in persona Christi*” w kapłańskiej funkcji Arcykapłana Nowego Testamentu, składania zbawczej i wieczystej ofiary. Podkreślmy: wieczystej ofiary. Jak powiedziano, ofiara Chrystusa była ofiarą Nowego Przymierza i związanego z nim nowego ludu Bożego, którego fundamentalnym bogactwem jest wbudowany w niego krzyż ofiarniczy, a ściślej: spełniona na nim zbawcza ofiara. Dokonana raz, trwa nadal w postaci bezkrwawej poprzez spełnianie pamiątki jej krwawego przebiegu. Dokonuje się to, jak przypomni Ojciec Święty, w wyniku faktu, że „mamy tu do czynienia z «pamiątką» w znaczeniu biblijnym, która uobecnia samo wydarzenie. Jest to pamiątka-obecność!”¹¹.

Pomijając przepiękny motyw roli Ducha Świętego, który Ojciec Święty rozwija we wspomnianej książce, ograniczmy się tylko do finalnego fragmentu, który uwypukla właśnie rolę kapłana w tym uobecnianiu Chrystusowej ofiary. „Kapłan – pisze Ojciec Święty – prawdziwie działa *in persona Christi*. To, czego Chrystus dokonał na ołtarzu krzyża, a przedtem ustanowił jako sakrament w Wieczerniku, tego kapłan dokonuje z mocy Ducha Świętego. Zostaje w tym momencie jakby ogarnięty Jego mocą i słowa, które wypowiada, zyskują to samo znaczenie, jakie miały słowa Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy”¹².

A zatem, poprzez kapłańskie ręce, wyposażone w częśćkę Chrystusowego kapłaństwa w mocy zesłanego po Zmartwychwstaniu Uwielbionego Chrystusa Ducha Świętego, tamta spełniona w określonym momencie historycznym ofiara staje się ofiarą po wsze czasy, uobecniającą się zawsze w dziejach ludzkości, przekraczającą bariery czasu i przestrzeni.

Pochodną tego uobecniania zbawczej ofiary Chrystusa, Najwyższego Kapłana, dokonującą się w kapłańskim posługiwaniu, jest eucharystyczna obecność

¹¹ Tamże, s. 74.

¹² Tamże.

właśnie Chrystusa, związanego organicznie ze swoją ofiarą. I do tej obecności Chrystusa, znajdującego się już w stanie uwielbienia, a przecież pozostającego nadal na ziemi, trzeba odnieść te przez Niego samego wypowiedziane słowa: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Także więc i w tej obecności samego Zbawcy na świecie „przez wszystkie dni” kapłan przez swój charyzmat posiada realny udział. A przecież i ten udział w zbawczej obecności Chrystusa w czasie i na ziemi trzeba poszerzyć jeszcze o inne jego przejawy, a przede wszystkim o ten, którego Chrystus natychmiast po Zmartwychwstaniu udziela Apostołom w słowach: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22-23)¹³. Ta kolejna misja-zadanie, stanowiąca również kluczowy fragment zbawczego dzieła Chrystusa, nie tylko uwypukla ogrom obdarowania nadprzyrodzonego ludzi obdarzonych charyzmatem kapłaństwa, ale wskazuje ze szczególną wyrazistością na orientację tego daru na innych ludzi. Zachodzi to również w kapłańskim ukierunkowaniu na misterium Eucharystii, które w zasięgu ręki ludzkiej umieszcza Tego, który ostatecznie jest źródłem wszystkich środków zbawienia, w jakie Kościół – na skutek ofiary krzyżowej – został wyposażony w mocy Ducha Świętego.

I w ten sposób ujawnia się kolejny element istoty kapłaństwa służebnego. Stanowi go właśnie ten fakt, że jego działanie ukierunkowane jest na innych ludzi: „z ludzi wzięty i dla ludzi postawiony” – w tym, co w nich dotyczy Boga.

Komentarz do tego aspektu zagadnienia kapłaństwa daje Ojciec Święty, analizując kategorię „szafarz tajemnic Bożych”, zaczerpniętą z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (por. 4, 1-2)¹⁴. Szafarz to ten, kto posiada w swojej gestii Boże dobra. Nie jest on jednak właścicielem tych dóbr. Jest tym, któremu właściciel powierza swoje dobra, ażeby je rozdzielał tym, dla których je przeznaczono. Pełni zatem podwójną służbę: Bogu i ludziom. Bogu – bo strzeże Jego dóbr i dysponuje nimi wedle Jego woli; człowiekowi – bo nie zachowując ich dla siebie, przekazuje je innym.

*

W ten sposób otrzymaliśmy, jak się wydaje, przesłanki do odpowiedzi na pytanie o stan współczesnego kapłaństwa. Otóż jak długo w Kościele pełniona będzie służba kapłanów, przez Chrystusa „z ludzi wziętych i dla ludzi przeznaczonych”, jako autentyczne przekazywanie i udostępnianie im Chrystusowego dzieła zbawczego, tak długo kryzys nie będzie sięgał fundamentu. Nie

¹³ W tym miejscu wypadałoby się zatrzymać przy wyjątkowo dobitnie podkreślonej przez Chrystusa roli Ducha Świętego w tym zbawczym uobecnianiu. Trzeba jednak z tego zrezygnować ze względu na ograniczone rozmiary niniejszej wypowiedzi. Niemniej nie można nie wspomnieć o głębokich i wnikliwych wywodach na ten temat zawartych w encyklice *Dominum et Vivificantem*.

¹⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica*, s. 69n.

świadczy to jednak, że nie może on objąć peryferii posługi kapłańskiej, które stanowią to, co w tej posłudze pozostaje ludzkie, a więc podatne na słabość i ograniczenia, o których Kościół zawsze wiedział i które od samego początku boleśnie przeżywał (por. 1 P 5, 1-6).

PAPIEŻ W TATRACH*

Odpoczynek trzeba kończyć. Ojciec Święty i w tym wolnym dniu nie jest całkowicie wolny: podlega prawu dobiegającej końca drugiej pielgrzymki do ojczystego kraju, z nieubłagany rytmem upływającego czasu. Wstał więc ze swojego krzeselka, szedł do płynącego bliźniotko potoku i zanurzył w jego srebrzystej wodzie swoje ręce. Zrobiło się nagle cicho, wszyscy zamilkli, gdy tą srebrzystą tatrzańską wodą Następca świętego Piotra się przeżegnał. Trudno nie było widzieć w tym początku wzruszającego pożegnania z ukochanymi Tatrami.

Jan Paweł II nie jest pierwszym i chyba nie będzie ostatnim papieżem, którego umiłowanie gór stanowi jeden z elementów jego osobowości.

Wiele jednak wskazuje na to, że obecny Papież jest także w tym względzie postacią wyjątkową. Związki z górą w jego życiu rozpoczęły się bardzo wcześnie, bo niemal od samego dzieciństwa i najwcześniejszej młodości. Wszak urodził się w sąsiedztwie pięknego Leskowca, okolonego zewsząd wieńcem uroczych pagórków otwierających daleki horyzont Tatr i Babiej Góry. Młodość, ta wczesna i ta dojrzała, nie tylko nie zerwała tych związków, ale je zacieśniła tak, iż w okresie kapłaństwa stają się one pasją, która na stałe zadomowi się w Jego życiu. Nie stanie jej na przeszkodzie ani biskupstwo, ani kardynałat. Dopiero papieństwo z jego wyjątkowymi ograniczeniami, z górą przelicznych i przenikliwie czasochłonnych obowiązków powiedziało stanowczo „veto” temu umiłowaniu, zamykając „górala z Wadowic” w kamiennym świecie Watykanu, kierując jego ścieżki życia na inne niż tatrzańskie czy gorczańskie szlaki pielgrzymich wędrówek.

A jednak i teraz Papież z Wadowic dochowuje wierności swojej pierwszej miłości do przyrody, do gór, do ukochanych nade wszystko Tatr. Ostatecznie bowiem to nic innego, jak tylko ta właśnie wierna miłość stanowi klucz do owego czerwcowego czwartku, w którym Papież stał się na nowo autentycznym turystą, chodzącym po tatrzańskich ścieżkach po to, żeby zanurzyć się w pachnącym żywicą lesie i chłonąć urok zielonych dolin oraz urwistych górskich zboczy, by w ten sposób, jak dawniej, skorzystać z dobrodziejstwa jakżeż potrzebnego odpoczynku. W tej swoistej wierności Jana Pawła II przyrodzie i górą jest coś wyjątkowego, jedyne w swoim rodzaju, niepowtarzalnego.

* Niniejszy tekst przedrukujemy za: *Obecność. Karol Wojtyła–Jan Paweł II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 324-337.

A w tej bytności w ukochanych Tatrach na zakończenie drugiej pielgrzymki do Ojczyzny, poza potwierdzeniem wspomnianej wierności, kryje się coś więcej aniżeli zwyczajna wyprawa w góry po odpoczynek i przyjemność. Jest w tym jakiś fragment życiowej filozofii, jakaś warstwa głębokich ludzkich doznań, które raz przeżyte, wyciskają się w świadomości trudnym do zatarcia śladem, ale co najważniejsze – stają się programem, wytyczną życiową, pomagającą uczynić spotkanie z przyrodą, a zwłaszcza ze światem gór, wielką ludzką wartością.

Próba więc przybliżenia tej papieskiej filozofii wypoczynku w górach niech będzie wprowadzeniem do relacji o tamtej tatrzańskej wyprawie Jana Pawła II, która budziła tyle zaciekawienia i emocji w ostatnich dniach historycznej pielgrzymki.

U ŹRÓDEŁ FASCYNACJI GÓRAMI

Na samym początku była rodzinna, pagórkowata ziemia wadowicka, a więc ta część ojczyzno-ego kraju, z którą związane były lata wrażliwego na otoczenie dzieciństwa i wczesnej młodości. Jest rzeczą normalną, że ziemia ojczyzna, z jej charakterystycznym profilem, zapada w duszę człowieka, stając się jakimś elementem kształtującej się osobowości, a to z kolei rodzi wyjątkowe uwrażliwienie na jej charakterystyczny profil i jej walory. Wadowice i okolice to kraina zalesionych kopców i kompleksów górskich przeciętych zielonymi dolinami Skawy i Soły. Szczyty Leskowca, Madohory, Magurki czy Jaroszewickiej Góry pociągały urokiem różnorodnych lasów i perspektywą pięknych i rozległych widoków, upajającą ciszą i szansą młodzieńczej przygody. W późniejszych już krótkich arcybiskupio-kardynalskich wypadach „po obiedzie” łatwo można było się przekonać, że ten Syn wadowickiej ziemi, oczarowany jej pięknem, przemierzył ją wzdłuż i wszerz, poznając każdy jej zakątek, chłonąc – zwłaszcza z górskich wędrówek – głęboki podziw i umiłowanie ojczyzno-ego pogórza. Czar tego pięknego regionu wsiąkł głęboko w świadomość dziecięcia, a później młodzieńca, przyszłego duszpasterza akademickiego, profesora uniwersytetu, arcybiskupa i kardynała, poddanego i chętnie poddającego się magii gór.

To z początku spontaniczne zauroczenie górską przygodą z biegiem czasu poszerza się i pogłębia. Pęd ku szczytom zaprowadzi w inne, pozabeskidzkie regiony polskich gór, od Tatr poczynając, po Bieszczady, Gorce i Sudety. Równocześnie pojawiają się elementy głębszego podejścia do obcowania z przyrodą w ogóle, a z górami w szczególności. To te właśnie elementy z biegiem czasu złożą się na to, co można określić jako przyszłego Papieża teorię obcowania z przyrodą.

Podstawowy człon tej teorii stanowiła troska o maksymalnie skuteczny wypoczynek.

Było rzeczą powszechnie znaną, że ksiądz arcybiskup Wojtyła to człowiek tytanicznej pracy. Tempa i natężenia jego różnorodnej aktywności często nie wytrzymywało najbliższe otoczenie. W pracy tej kryło się dążenie do maksymalnej skuteczności, jak najdalej posuniętej efektywności. Poza zaangażowaniem w osiągnięcie tego celu systematycznego wysiłku i poświęcenia student z Angelicum, wikary z Niegowici, profesor, a wreszcie pasterz Kościoła krakowskiego żywił głębokie przekonanie, że współczynnikiem tak zorientowanej pracy jest systematycznie praktykowany wypoczynek. Wiedział on dobrze, że takie jest prawo ludzkiej pracy, iż przedzielana ona być musi momentami świadomie wprowadzanej do niej przerwy czy choćby chwilowej, ale prawdziwej jej odmiany. Zanadto dobrze znał człowieka, żeby nie wiedział o tej nieodpartej dialektyce pracy i wypoczynku również w swoim własnym życiu.

I po ten wypoczynek, stanowiący konieczny wymóg skutecznej pracy, szedł Arcybiskup krakowski w góry z głębokim przeświadczeniem, że to one właśnie pozwolą wymogowi temu zadośćuczynić w sposób niezawodny. Szedł więc na długie wakacyjne wędrowki po całorocznej pracy, ale dokonywał również wypadów w ciągu roku, żeby w rytmie różnorodnej wyczerpującej działalności odprężyć się i nabrać świeżości w ciszy i uroku gór, z poszumem i zapachami zielonych drzew i szmerem czystych górskich potoków. Nigdy nie żałował tego poświęconego, ale przecież niezmarnowanego czasu na wypoczynek, ten dłuższy i ten krótszy, bo był to zawsze wypoczynek dla pracy, pracą odmierzany i pracą normowany, a więc maksymalnie intensywny i dlatego właśnie najchętniej spędzany w ukochanych górach.

Rozumiany w taki sposób odpoczynek implikował pewne pierwiastki, które stanowiły warunek konieczny jego faktycznego urzeczywistnienia, a w górach wyjątkowo łatwo możliwy do spełnienia.

Jednym z tych pierwiastków była potrzeba ciszy i samotności.

Życie, jakie prowadził jako profesor i duszpasterz akademicki, a potem biskup sufragan, pasterz rozległej diecezji i wreszcie kardynał zanurzony w sprawy całego Kościoła polskiego i Kościoła powszechnego, było życiem wyjątkowych spraw i przychodzących stale ludzi. Od takiego życia Arcybiskup krakowski bynajmniej nie stronił, ale przeciwnie, włączał się w nie z ochotą i pełną gotowością kształtowania go w duchu dobra i prawdy. Przy takim jednak nastawieniu było jasne, że jeżeli życie to miało nie stracić głębi i miało nie zejść na mielizny powierzchowności, musiało mieć swoje zabezpieczenie. Jednym z takich środków zabezpieczających była ucieczka w samotność, przede wszystkim tę wyłącznie modlitewną, podczas długich godzin spędzanych w kaplicy przy ulicy Franciszkańskiej, ale także i tę częściowo wypełnioną modlitwą, jaką gwarantowały nasyczone ciszą góry, zwłaszcza leżące nieopodal Tatry. Tu mógł zostać idealnie sam,

ze swoimi myślami najbardziej trudnymi i skomplikowanymi, bez pośpiechu i czasowego nacisku, z łatwą możliwością odwołania się do pomocy gór.

Jakże wymowne w tym względzie było przygotowanie własnych reko-lekcji watykańskich. Trzeba było tego dokonać szybko, a przecież rzetelnie i odpowiedzialnie. Dla Kardynała z Krakowa, zbliżającego się do podjęcia najwyższej odpowiedzialności, było rzeczą oczywistą, że takie przygotowanie możliwe będzie tylko w jego ulubionej Jaszczurówce, w jasnym domu szarych urszulanek, u wrót ukochanych, ale przede wszystkim będących przybytkiem ciszy Tatr. Kaplica, znajdujące się za oknem góry i stojące w ciasnym pokoiku biurko – oto parametry powstania tego dzieła, które nie zostało chyba bez wpływu na to, co się wydarzyło 16 października 1978 roku.

W górach, poza ciszą ułatwiającą samotność, były wyjątkowo sprzyjające warunki do modlitwy, do kontaktu z Bogiem. Prawie że nietknięty przez ludzkie ograniczone i jakże często deformujące działanie obszar twórczej interwencji Boga urzekał niepowtarzalnym pięknem, płynącym z przebogatej różnorodności szczegółów i cudownej harmonii całości. Góry urzekały, ale i ułatwiały kontakt z Tym, który był ich niezaprzeczalnym Stwórcą i Architektem, ale ciągle jeszcze i głównym Gospodarzem. W tym więc jedynym w swoim rodzaju domu Boga modlitwa stawała się naturalną potrzebą duszy; istniał tu klimat, w którym rozmowa z Bogiem stawała się spontaniczna, wyjątkowo łatwa, a przy tym autentyczna i pogłębiona. Widok piękna i ogromu gór otwierał prostą i niezawodną drogę do zetknięcia z Tym, który jest równocześnie misterium tremendum i fascinosum. Długie godziny marszu w milczeniu, wydawałoby się monotonnego, a w rzeczywistości pełnego skupienia przemierzania ośnie-żonych tatrzańskich zboczy, zmagania się z wichrem, deszczem czy śnieżycą, stawały się godzinami zanurzenia w modlitwie, zażyłego obcowania z Bogiem. Ich zwieńczeniem, namacalnym wyrazem było odmówienie na koniec z towarzyszami drogi *Magnificat* czy dziękczynnego psalmu.

Ale góry dla przyszłego Papieża były nie tylko wyjątkowo dogodnym miejscem spotkania z Bogiem, stawały się one również okazją do zmierzania się z trudem, do podejmowania długotrwałego fizycznego wysiłku, do zmagania się ze swoistego rodzaju przeciwnościami. W górach wypoczynek musiał być zawsze wypoczynkiem czynnym, zawierającym elementy walki i stawiania czoła różnorodnym niedogodnościom, a więc wypoczynkiem zdobywanym za cenę utrudnienia i poświęcenia. Nie uznawał bowiem Kardynał krakowski odpoczynku „za darmo”, zdobywanego w gnuśnej rezygnacji z wszelkiej aktywności, w zaakceptowanym świadomie leniwym próżnowaniu. Dla niego najlepszym wypoczynkiem był wypoczynek rozumnie pracowity, dynamiczny. I do takiego wypoczynku niepowtarzalne warunki stwarzały góry i mieniące się zielenią i błękitem obszary pojezierza. Tu bezczynność, bezruch, stanie w miejscu były tylko etapem, epizodyczną koniecznością życiową. Prawem

natomiast podstawowym, motywem naczelnym stawało się działanie, pracowite odrabianie „dniówek” (gdyż po chorobie lekarz zalecił mu przynajmniej czternaście dni odpoczynku rocznie w górach), za które zapłatę stanowił wypoczynek gruntowny i wszechstronny.

Góry wreszcie, łono przyrody stanowiło dla przyszłego „duszpasterza całego świata” teren wyjątkowo korzystny dla efektywnego oddziaływania duszpasterskiego, zwłaszcza na młodych. Ten aspekt magii gór i jezior u przyszłego Papieża występował szczególnie intensywnie w okresie zaangażowania w duszpasterstwo akademickie, a więc we wczesnym okresie działalności kapłańskiej, związanym z początkami działalności naukowej i obowiązkami wikariusza na terenie parafii św. Floriana w Krakowie. Sam w poważnym stopniu ukształtowany przez kontakt z przyrodą, wiedział, że wypoczynek przeżywany i zorganizowany na jej łonie stanowi wyjątkowo doniosły czynnik duszpasterskiego oddziaływania na garnącą się do niego młodzież akademicką. Wspólnie realizowane wędrowki uczyły otwarcia na drugich, przebywania w ciszy i samotności, stawały się okazją do razem odbywanej refleksji, dyskusji światopoglądowych, ale i indywidualnych rozmów duchowych, tak bardzo potrzebnych we wczesnej fazie rzetelnej pracy nad sobą. Pobyt na łonie przyrody stwarzał nieocenioną kanwę uczenia się i odkrywania Boga, rozwijania ducha modlitwy, wtajemniczenia w misterium Eucharystii, której możliwość sprawowania w górach pojawiła się szczęśliwie po wojnie.

Z biegiem czasu i w miarę wkraczania na coraz wyższe szczeble godności i odpowiedzialności kościelnych ten duszpasterski wymiar kontaktu z górami został zmodyfikowany i realizowany w postaci spotkań, oczywiście odpowiednio rzadszych, z dawnymi grupami akademickimi. Inną formą tego rodzaju kontaktów z górami były wyprawy w towarzystwie bliskich sobie ludzi, z perspektywą spokojnego dyskutowania o różnorodnych problemach filozoficzno-teologicznych i kościelno-duszpasterskich.

Wymienione aspekty ścisłych związków przyszłego Papieża z górami można by jeszcze na pewno pomnożyć. Niemniej już te, które zostały przedstawione, pozwalają dostrzec ich głęboką podstawę i związane z tym oryginalne podejście do obcowania z przyrodą, a zwłaszcza z górami. Obcowanie to było głęboko przeniknięte troską, by ten czas uczynić maksymalnie i wszechstronnie skuteczną odskocznią od życia wypełnionego po brzegi pracą, wykorzystać na modlitwne spotkanie z Bogiem i zanurzenie się w ciszę.

W DOLINIE CHOCHOŁOWSKIEJ I JARZĄBCZEJ

Inicjatywa umieszczenia w planie drugiej pielgrzymki Ojca Świętego jego bliskiego spotkania z Tatrami w formie autentycznie turystycznego wypadu

do jednego z bliskich jego sercu zakątków wyszła – jak się można tego łatwo domyśleć – od osób z najbliższego otoczenia Papieża. Miała ona dwie podstawowe przesłanki. Pierwszą był fakt krańcowego zmęczenia Ojca Świętego pracą, do której miały dojść trudy wyjątkowo wyczerpującego pielgrzymowania po Ojczyźnie. Drugą stanowiło oparte na wieloletniej obserwacji przekonanie, że Ojciec Święty najlepiej odpoczywa w górach. Już podczas pierwszej pielgrzymki i jedna, i druga przesłanka pobrzmiewała w rozmowach rodaków, podbudowując nadzieję, że po Nowym Targu będzie może „skok” na Kalatówki albo na Rusinową Polanę z bliskimi sercu Ojca Świętego Wiktorówkami. Wiadomo, że pierwszym razem wyprawa w Tatry nie tylko nie była planowana, ale nawet nie powiódł się helikopterowy lot nad Tatrami z powodu gwałtownej burzy, która zakończyła spotkanie Skalnego Podhala z ukochanym przez jego lud Papieżem.

Przed drugą pielgrzymką do Ojczyzny w roku 1983, poprzedzoną – jak wiadomo – dramatem z 13 maja 1981 roku na placu św. Piotra i płynącymi z tego bolesnymi konsekwencjami (co na pewno stanowiło dodatkową przesłankę do odpoczynku w Tatrach), chyba dość wcześnie podjęto przygotowania zmierzające do zrealizowania tego bądź co bądź dużego przedsięwzięcia. Otoczone ono było jednak, rzecz zrozumiała, jak najściślejszą tajemnicą. Najlepiej zorientowaną osobą z kręgu sfer kościelnych był ksiądz doktor Bronisław Fidelus, kanclerz Kurii Arcybiskupiej. Ci z drugiego planu dowiedzieli się o czekającej ich przygodzie w dwu etapach. Na pierwszy składały się niesprecyzowane co do miejsca i czasu pogłoski i napomknienia różnych osób – jak się okazało – dobrze wtajemniczonych w sprawę. Drugi etap, stanowiący już konkretną informację, że wyprawa nastąpi rzeczywiście w czwartek, i to do Doliny Chochołowskiej, wypadł już na czas pielgrzymki, na jeden z końcowych jej dni. Przedtem była owa przepiękna, pełna słońca środa z beatyfikacją ojca Rafała Kalinowskiego i brata Alberta Chmielowskiego, z owymi nieprzejrzanymi tłumami, które popłynęły na krakowskie Błonia, by spotkać się ze swoim byłym Arcypasterzem, teraz Następcą świętego Piotra. A potem – w tę samą środę po południu – spotkanie w kaplicy przy ulicy Franciszkańskiej z Papieską Akademią Teologiczną i pod wieczór na Wawelu zakończenie Synodu Metropolii Krakowskiej.

Czwartek 23 czerwca, jeszcze bardziej pogodny i spokojny, rozpoczął się Mszą Świętą o godzinie siódmej o dwu błogosławionych (bracie Albercie Chmielowskim i ojcu Rafale Kalinowskim). Zostali na nią zaproszeni przede wszystkim uczestnicy spotkań, które łączyły się – jak powiedział Ojciec Święty – z Jego „powołaniem kapłańskim naprzód, a potem biskupim”. Przybyli też koledzy z gimnazjum wadowickiego, w czterdziestą piątą rocznicę matury.

Wyjątkowy był klimat tego poranka. Tłumy na plantach i na ulicy Franciszkańskiej przypominały, że spotkanie Papieża z Ojczyzną i z Narodem

trwa nadal. Uszczęśliwiona i wzruszona „rodzinka”, która powstała w wyniku duszpasterskiego zaangażowania dzisiejszego Ojca Świętego, a także uszczuplona już gromada kolegów z ławy szkolnej tworzyły atmosferę dziwnej, ale prawdziwej rodzinności, a podniecenie tych, którym miało być dane uczestniczyć w tym ciągle jeszcze tajemniczo z różnych względów rysującym się papieskim odpoczynku w Tatrach, tworzyło perspektywę niewiarygodnego zderzenia tego pięknego, co było tylekroć dawniej, z tym wyjątkowym, co miało nastąpić niebawem: z pobytem Papieża na tatrzańskim szlaku.

Śniadanie zostało przerwane – dwu „nieurzędowych” uczestników wyprawy zostało wezwanych do zaprezentowania się dowództwu papieskiego helikoptera w osobach dwu panów pułkowników. Oznaczało to urzędowo-państwowe potwierdzenie, że nadzieje i oczekiwania zaczynają przybierać całkowicie realne kształty.

Dobłą godzinę trwały jeszcze przygotowania i do wyjazdu z Polski (Ojciec Święty miał lecieć z Tatr na lotnisko), i do wyjazdu w góry. Usadowieni w autobusie należącym do orszaku, jedziemy w kawalkadzie, na której czele jedzie Papież w swoim dziwnym pojeździe. A wokół tłumy wpatrzone w jego białą sylwetkę nie tylko oczyma, ale i sercem, całą duszą. Na twarzach radość i duma, miłość i smutek, że to przejazd ostatni, i lży, dużo łez. Jakżeż inaczej widzi się ludzi i sprawy z tej perspektywy.

Dojazd do Błoń, do tego ich kąta, na którym stoją helikoptery, trwa około piętnastu minut. Mało to i dużo; dla kogoś, kto raz znalazł się z tej strony bariery misterium papieskich odwiedzin Ojczyzny, to bardzo dużo. A potem wszystko już odbywa się błyskawicznie: Ojciec Święty żegna się z odprowadzającymi go osobami, a my, którzy mamy mu towarzyszyć w wyprawie w Tatry, zajmujemy miejsca w helikopterze. Ojciec Święty z księdzem kardynałem Franciszkiem Macharskim wsiada ostatni. Chwila napiętego oczekiwania i helikopter łagodnie odrywa się od ziemi, która jest morzem wyciągniętych rąk i podniesionych głów. Przez chwilę mignie w maleńkich oknach Wawel, sylwetka wieży ratuszowej i wież mariackich, a potem ostatnie skinienie Krakowa ukłonem wieży salezjańskiego kościoła na Dębnikach i ponad kominami huty w Skawinie dołączamy do „zakopianki”, która bez większych odchyłeń zaprowadzi nas na Siwą Polanę. Ojciec Święty, tak jak w czasie dawnych podróży samochodem, najpierw odmawia brewiarz, a potem śledzi przez okienko, jak wygląda ta najbardziej jego ziemia krakowska, z jej pasmami gór ek myślenickich, Beskidu Wyspowego, Podhala i wreszcie samych Tatr. A widoczność tego dnia jest cudowna: ani śladu chmur, ani pasemka mgły, jest bardzo zielono i niebiesko. Przepięknie wyglądają pasma Turbacza i Babiej Góry, coraz wyraźniej rysują się spowite w szarą niebieskość Tatry. Drugi helikopter leci obok, w dość sporej odległości, a więc gdzieś tam na wysokości Turbacza. Da to asumpt do twierdzenia, że był to helikopter „papieski”. Nie,

ten ostatni zdążył najprostszą drogą do celu. A o tym, że cel ten był już bardzo blisko, powiedział zaglądający przez okno grzecznie i wzruszająco Giewont. Jeszcze tylko skinienie Tylkowych Kominów, ukłon Osobitej i helikopter zniża się, żeby osiąść na początku drogi prowadzącej do Doliny Chochołowskiej, na wchodzącej na swój sposób do historii polskiego chrześcijaństwa maleńkiej i równiutkiej Siwej Polanie. Zazwyczaj jest ona cicha i pusta, bo stoi na niej jedyna chata góralska Jaśka Szwajnosy, co to za owych dawnych lat tyle razy woził Kardynała narciarza soneckami z Huciska do schroniska na Chochołowskiej. Dziś jest tu gwaro. Obok licznych pojazdów wojskowych – sanitarki, nawet wozy Straży Pożarnej. Na drodze obok łazików wojskowych jest kilka samochodów i – jak zazwyczaj – średniej wielkości autobusik. Po małej kładeczce przekraczamy przydrożny rów i wsiadamy do oczekujących pojazdów. Jako pierwszy rusza jakiś polonez, następnie samochód wiozący Ojca Świętego i kardynała Macharskiego, a potem reszta mniej lub bardziej urzędowych uczestników wycieczki. Jest cicho, pusto, zielono; jaskrawe, ale i nieupalne słońce igra tęczą barw na kwitnących, na szczęście skoszonych łąkach, kładzie się świetlistą zielonością na nieruchomo stojących drzewach, migoce w towarzyszącym nam, rozbawionym potoku. Szybko mijamy polanę Hucisko – miejsce startu tylu wspólnych wypraw, a nieco dalej, po prawej stronie, dawne schronisko Blaszyńskich – tylekroć odwiedzane, najczęściej w drodze powrotnej, by wypić szklankę pokrzepiającej herbaty. No i wreszcie zastępuje drogę obły grzbiet Kulawca, zza którego wygląda osadzony na bładoniebieskim paśmie Długiego Upłazu kopczyk Rakonia. Jeszcze tylko skręcający na prawo krótki zjazd, następnie krótki podjazd, paręset metrów na lewo i wpadamy w zalaną czerwcowym słońcem Halę Chochołowską z blokiem schroniska, z widokiem na tylekroć odwiedzanego Grzesia i potężnie rysujący się Wołowiec. Wysoko na skraju doliny, w okolicy małej kapliczki, widać kierdel owiec z małym pastuszkim. Czy sprowadzony po to, by było jak najbardziej tatrzańsko? Niebawem okaże się, że i owce tutejsze, i baca prawdziwy z Chochołowskiej przyjmie Wysokiego Gościa w autentycznym tutejszym szałasie.

Na razie mijamy szałas góralski z wyświeżonymi nad podziw jego mieszkańcami i jedziemy wprost do schroniska, które jest ciche i robi wrażenie zupełnie pustego. Są to jednak tylko pozory. Wchodzimy po schodach i w drzwiach, obok wielkiej tablicy informującej o sławnym wyczynie polskich ratowników w ostatnim okresie wojny, w wyniku którego ocalono rannych radzieckich partyzantów, wita Ojca Świętego kierowniczką schroniska pani Pawłowska w otoczeniu ubranych kolorowo ratowników. Jest wielkie wzruszenie, jest taca z pokrajanym oscypkiem, jest naręcze pięknych róż, ale nade wszystko są serdeczne i proste słowa o Tatrach, które z radością i wzruszeniem witają swego wielkiego Przyjaciela i Miłośnika w samym ich sercu. Nie trwa to wszystko

długo, bo czasu niewiele, a trzeba przecież pójść naprawdę w te góry, tak jak dawniej, a więc nie na proponowanych grzecznie wojskowych łazikach, ale w ciężkich turystycznych butach, choć w białej sutannie i z papieskim krzyżem na piersi. Będzie i plecak – niesiony, co prawda, przez troskliwego i czujnego księdza Fidelusa, ale przypominający to „dawniej”, kiedy to ten dzisiejszy Najdostojniejszy Turysta chadzał tędy wmieszany w szary tłum miłośników Tatr.

Ojciec Święty wraz z osobami towarzyszącymi wchodzi do schroniska, jak się okazuje, tylko z pozoru pustego... Na pierwszym piętrze, w holu obok jadalni, zatrzymuje się, bo tu odbędzie się spotkanie z Lechem Wałęsą. Reszta uczestników wyprawy idzie na drugie piętro, gdzie przygotowane są pomieszczenia przeznaczone na przyjęcie Ojca Świętego.

Po pewnym czasie Ojciec Święty nadchodzi, zmienia swoje „uroczyste” obuwie na solidne turystyczne buty i jest gotów do drogi. Zapada definitywna decyzja, że ani Grześ, ani Wyżnia, ale Jarząbca z jej biało-czerwonymi znakami wyprowadzającymi na Trzydniowiański i dostojną Starą Robotę. Tam będzie i dużo tatrzańskiej zieleni, i towarzyszący beztrudno górski potok, i cudowny widok na zalaną słońcem Wyżnię Chochołowską, obwiedzioną Długim Upłazem, z wetkniętymi w niego Grzesiem i Rakoniem, a dalej Wołowcem i Łopatą. Wszystkie te szczyty, zbocza i doliny zostały przez Ojca Świętego przemierzone wszczep i wzdłuż, w lecie, a zwłaszcza w zimie.

Ojciec Święty z małą grupką towarzyszących Mu osób duchownych i świeckich zszedł energicznie ze schodów schroniska i popularną drogą, dość stromo opadającą w dół, skierował się ku odbijającej paręset metrów innej ścieżce-dróżce prowadzącej do Doliny Jarząbcej. Pogoda była wyjątkowa jak na koniec czerwca i południową porę. Wiadomo, że w górach w tym czasie burze są czymś zwyczajnym. W tym dniu było cicho, słońce świeciło radośnie, ale nieupalnie, niebo było bez chmur, kontrastowało swoim błękitem z zielenią spokojnie stojących lasów.

Pierwszy króciutki przystanek miał miejsce w góralskim szałasie pana Zięby. Ustalono, że dłuższy przystanek będzie tu w drodze powrotnej.

Od szałasu do skrzyżowania na ścieżkę z biało-czerwonymi znakami jest niedaleko. Przekraczamy mostek na toczącym kryniczne wody potoczku (to on właśnie zostanie pobłogosławiony) i zanurzamy się w zielonym żywiole strzelistych świerków i zielonego poszycia leśnego. Idziemy szybko, tak jak się idzie na początku, a nie na końcu górskiej wyprawy. Ojciec Święty jest w świetnej kondycji. Aż dziw bierze, że jest taki świeży po tym prawie trzydniowym maratonie pielgrzymkowym. Wyraźną przyjemność sprawia mu stąpanie po normalnej, górskiej dróżce, raduje go ta soczysta zieleń tatrzańskich lasów, upaja ta niemal dotykalna cisza górskiej doliny. Ktoś próbuje nieśmiało coś mówić, ale co to za mówienie w takich warunkach, w takich okolicznościach,

z „takim” Rozmówcą. Krzyżują się ciche, ale pogodne uwagi między uczestnikami; wszyscy wiedzą jedno: to ma być jego wypoczynek, radosne jego spotkanie z ukochanymi górami. Po paruset metrach las ustępuje zalanej słońcem polanie, u której początku stoi, jak się później okazało, historyczny krzyż, mocno osadzony na solidnej podmurówce. A z polany roztacza się ta wspaniała panorama zboczy Łopaty, Wołowca i Długiego Upłazu oraz sfalowanego piętra Wyżniej Doliny Chochołowskiej. Nie spuszcza my oka z tej na niebiesko zabarwionej dalekiej przestrzeni. Idziemy zwartą gromadą, na której czele idzie Ojciec Święty z wymieniającymi się rozmówcami. W pewnym jednak momencie Ojciec Święty zostaje na przodzie sam; towarzysze drogi zostają w tyle i ściszą prowadzone rozmowy. Chodzi o to, by dawnej tradycji stało się zadość, żeby Ojciec Święty tak jak za tamtych lat, po krótkiej swobodnej pogawędce, został z górami zupełnie sam. Inicjatywa otoczenia została przyjęta skwapliwie i Ojciec Święty w ciszy i skupieniu, wysunięty nieco przed towarzyszącą mu grupę, kontynuował swoją górską wyprawę. Niemal natychmiast w tym samotnym marszu pojawił się w jego ręce różaniec z drewnianych ziarenek nanizanych na brązowy sznurek – różaniec fatimski. Pochylony nieco przy podchodzeniu pod dość stromy garb zalesionego holwegu, w charakterystyczny sposób – z nieco skrzywioną na prawą stronę głową – stanowiący niechybny znak głębokiego zamyślenia, machał tym swoim różańcem, nie zwalniając kroku. Dochodziła niemal godzina dość forsownego marszu. Na kilkadziesiąt kroków od zbaczającego energicznie na lewo biało-czerwonego znaku i majaczącej pośród drzew Wyżniej Doliny Jarząbcej ksiądz prałat Stanisław Dziwisz zarządza postój na krótki odpoczynek. Schodzimy ze szlaku w kierunku płynącego obok potoku. Ojciec Święty siada na rozkładanym krzeselku przy również rozkładanym stole, na którym ksiądz kanclerz wyklada przyniesione przez siebie w plecaku zapasy. Jedzenie jest takie, jakie było ongiś: proste, ale starannie przygotowane przez troskliwe siostry. Ceremoniał posiłku jednak jest zdecydowanie inny od „niegdysiejszego”, zwłaszcza przez te rozkładane rekwiizyty turystyczne. Chwilami wydaje się, że można, a nawet trzeba było z nich zrezygnować, ale z drugiej strony – do przekonania przemawia refleksja, że przecież sytuacja tamtych czasów uległa radykalnej zmianie i w konsekwencji obowiązują nowe prawa i nowy ceremoniał. Tamto nie może już wrócić w niezminionej postaci.

Ale odpoczynek trzeba kończyć. Ojciec Święty i w tym wolnym dniu nie jest całkowicie wolny: podlega prawu dobiegającej końca drugiej pielgrzymki do ojczystego kraju, z nieubłaganym rytmem upływającego czasu. Wstał więc ze swojego krzeselka, zszedł do płynącego bliźniutko potoku i zanurzył w jego srebrzystej wodzie swoje ręce. Zrobiło się nagle cicho, wszyscy zamilkli, gdy tą srebrzystą tatrzańską wodą Następca świętego Piotra się przeżegnał. Trudno

nie było widzieć w tym początku wzruszającego pożegnania z ukochanymi Tatrami.

A potem około pięćdziesięciu minut szybkiego, jak przedtem, marszu i zapowiedziana gościna w góralskim szałasie państwa Ziębów. I tu są oscypki pokrajane do natychmiastowej konsumpcji, są oscypkowe jelonki jako dary dla dostojnego Gościa, są i pamiątkowe zdjęcia niezmordowane pracującego przesympatycznego Arturo Mari. A potem już trochę na skróty, poprzez halę do schroniska, żeby po krótkim odpoczynku i pierwszym podsumowaniu odbytej wyprawy podczas wspólnego posiłku Ojca Świętego z jej uczestnikami, udać się w powrotną drogę na Siwą Polanę.

Przy wyjściu z gościnnego schroniska Ojciec Święty zauważył na zapleczu ściśniętą gromadkę personelu schroniska. Bez wahania skierował się ku niej, tym bardziej że dojrzał tam wymachujące rączkami dzieci. Wymowne było to spotkanie: Ojciec Święty ścisnął trzymane na rękach matek dzieci przerażone tą niecodzienną gromadą sutann, eleganckich garniturów, a przede wszystkim tą białą postacią przytulającą je do piersi i głaszczącą z miłością ich czoła. Czy dziwić się, że zareagowały niepokojem i fontannami łez? Wymowny i chwytający za gardło był jednak inny płacz, nie tradycyjne łzy wzruszenia, ale autentyczny płacz szczęścia tych dojrzałych kobiet i mężczyzn, wszystkich, którzy tak czekali na to spotkanie, które wydawało się już prawie nierealne, a teraz oto staje się ich udziałem. Krótkie to było spotkanie, ale było, bo powinno było być. Przecież to oni, ci młodzi ludzie wyrwani często ze swoich środowisk rodzinnych przychodzą tu, żeby służyć ludziom gór, zapewnić im bezpieczną przystań po trudach i przygodzie z piękną, ale i groźną przyrodą. I oni, decydujący ostatecznie o tym, że to jedyne uprzywilejowane odwiedzinami Papieża Polaka schronisko tatrzańskie jest, żyje i służy, mieliby się z tym Wielkim Gościem Narodu nie spotkać? To było dla nich nie do pomyślenia i dlatego teraz, w ostatnim momencie jest między nimi, na odległość wyciągniętej ręki. Trudno się dziwić, że wzruszenie przerywa wszystkie tamy i każe tak wymownie, bo przecież z głębokiej radości płakać.

Ale czas jest bezlitosny. Już i tak organizatorzy wyprawy sprezentowali Ojcu Świętemu piętnaście minut przedłużonego pobytu w Tatrach, ale teraz trzeba niestety wracać. Wsiada więc Ojciec Święty z kardynałem do samochodu, a my z pośpiechem zajmujemy miejsca w podstawionych pojazdach i z żalem, że tak szybko to się skończyło, jeszcze raz przemierzamy cichą, pustą, uprzątniętą i wyjątkowo zabezpieczoną Dolinę Chochołowską. W pewnym momencie gdzieś zza drzewa wysuwa się sylwetka żołnierza, który z czapką w dłoni, pozdrawiając serdecznie Ojca Świętego, przypomina o tych, którzy na pewno nie bez wysiłku i poświęcenia czynili ten pobyt w pełni bezpiecznym i dlatego też owocniejszym.

A potem już tylko kilkadziesiąt minut trwający lot tym samym papieskim helikopterem do Krakowa. Zwyczajny lot, a jednak lot niezapomniany z powodu tej papieskiej twarzy, na której było widać tak dużo z tego, co przeżywał Papież żegnający się ze swoimi ukochanymi górami. Z różańcem w ręku, ale już jakimś innym, nie tym z Jarząbcej, z napiętą uwagą, przez cały czas lotu patrzył w maleńkie okno helikoptera. Nie było tym razem mówienia brewiarza, nie było rozmów, nie było nic poza tym w milczącej modlitwie dokonującym się pożegnaniem z całą tą piękną, a także bliską jego sercu tatrzańską krainą gór, dolin, lasów i strumieni, a potem ze Skalnym Podhalem i ziemią myślenicką, no i z tymi najbardziej znanymi podkrakowskimi okolicami. W helikopterze przez cały czas lotu panuje głębokie milczenie. Jego pasażerowie duchowni poszli w ślad Ojca Świętego i wyjęli z sutann swoje różańce, żeby się modlić za niego, za jego wielkie papieskie posługiwanie, za jego kolejną, na pewno bolesną rozłąkę z Ojczyzną.

Do wypełnionego niespokojnymi już tłumami lotniska (przylot Ojca Świętego uległ dość poważnemu opóźnieniu) helikopter papieski zbliża się od strony Skawiny i Tyńca. Nie będzie już więc spotkania z ukochanym Krakowem, który ledwie gdzieś tam majaczy w oddali. Lądowanie, jak tam na Siwej Polanie, jest spokojne i nad wyraz sprawne. To jednak, co po nim następuje, jest już całkowicie inne, bo na powrót oficjalne, narodowe, uroczyste, z tłumami ludzi, z oficjalnymi przedstawicielami Państwa i Kościoła, z prasą i telewizją. Pobyt Papieża wchodzi na powrót w rytm wielkiego wydarzenia w życiu Narodu i Kościoła. Dzień „własny” Ojca Świętego, ten jeden jedyny dzień w tej pielgrzymce, a kto wie, czy i nie w dotychczasowym pontyfikacie, cudowny dzień spotkania Jana Pawła II z ukochanymi górami, dobiegł swego końca, gdy biało-niebieska ważka helikoptera osiadła na betonowej płycie lotniska w Balicach.

Gdy po odlocie Wielkiego Gościa, szukając dróg wyjścia z lotniska, jeszcze raz trzeba było przejść obok służącej tak wiernie do tej wyprawy w Tatry maszyny, odnosiło się dziwne wrażenie, że tak stojąc w bezruchu, ten cichy i jakby uśpiony papieski helikopter emanuje jakimś osobliwym smutkiem i żalem, że to wszystko już się skończyło, odeszło w bezlitosną przeszłość.

Ale tak naprawdę, to komu innemu było żal i smutno... Choć z tym smutkiem mieszała się dziwna radość i wdzięczność, że dane było tam być.

CZŁOWIEK POKORNEGO SERCA

Ksiądz profesor Nagy był bardzo zafascynowany nauką Soboru, na niej głównie opierał swe wykłady, ale daleki był od tego, by traktować ją jako trampolinę do ukazywania własnej wielkości i oryginalności. Uważnie czytał soborowe dokumenty, podkreślał sens i doniosłość hasła „accomodata renovatio” oraz postulatu otwarcia na świat. Słyszeliśmy na wykładach głos Jana XXIII i Pawła VI, głos takich teologów, jak Yves Congar, Karl Rahner czy Hans Urs von Balthasar – ale nie Stanisława Nagyego.

Spotykałem się z ks. prof. Stanisławem Nagym wielokrotnie i na różnych płaszczyznach. Najpierw jako student teologii słuchałem w roku akademickim 1973-1974 jego wykładów z eklezjologii. Potem widywałem go u ks. prof. Tadeusza Stycznia, z którym ksiądz Nagy bardzo się przyjaźnił. Chyba między innymi na gruncie tej przyjaźni zrodziła się propozycja, by ksiądz profesor Nagy był Przewodniczącym Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, spotykaliśmy się więc corocznie na spotkaniach Rady. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku obaj byliśmy członkami Międzynarodowej Komisji Teologicznej (ksiądz Nagy był wtedy jej członkiem już drugą kadencję), jeździliśmy więc przez pięć lat razem do Rzymu, mieszkaliśmy obaj w hotelu dla duchownych przy Via della Scrofa i sporo rozmawialiśmy, nie tylko na tematy teologiczne. Dodać do tego trzeba przygodne spotkania – aż po czasy, gdy ksiądz Nagy obdarzony został godnością kardynalską. Choć więc nie śmiem pretendować do miana szczególnie zaprzyjaźnionego ze śp. Księdzem Kardynałem, to jednak tych spotkań było sporo, nie brakowało więc okazji, by go nieco bliżej poznać. Jedną z cech, które w nim uderzały – z latami coraz bardziej – była p o k o r a. Jej też chciałbym tu dać świadectwo.

Cenne ludzkie cechy niekoniecznie ujawniane są na zewnątrz, ich eksponowanie bywa wręcz podejrzane. Być może szczególnie odnosi się to do pokory, której probierzem autentyczności jest właśnie swoista dyskrecja. Ksiądz Nagy z pewnością swej pokory nie manifestował. Zapewne wielu ewentualnych czytelników tego tekstu zdziwi się, że ta cnota szczególnie go wyróżniała. Podejrzewam nawet, że najbardziej zdumiony byłby sam Ksiądz Kardynał, gdyby to usłyszał lub przeczytał. Był przecież całe życie bardzo aktywny, często się wypowiadał, nierzadko ponosił go wzniosły styl, zwłaszcza gdy mówił o Kościele, który żarliwie kochał (ta miłość także zasługiwałaby na obszerniejszą wzmiankę), albo o bł. Janie Pawle II, któremu był całym sercem

oddany. Jako profesor wiele wymagał od siebie, wymagający był też wobec innych, nie wahał się wyrażać o nich niekiedy surowych opinii. Gdzie więc dawała o sobie znać jego pokora?

Zacznijmy od wykładów. Lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku to czas posoborowy. Sobór zachęcił teologów do stawiania pytań, których przedtem większość z nich nie miała odwagi stawiać; do głoszenia nowych poglądów i wizji, nierzadko pretendujących do odkrywczości lub wręcz rewolucyjnego charakteru – i wielu teologów te wyzwania podjęło, przy okazji objawiając Kościołowi i światu, jak głębokim i odważnym znawcą przedmiotu jest autor takich rewolucyjnych poglądów. Eklezjologia była bodaj najbardziej podatna na tego rodzaju pokusy; w końcu Sobór Watykański II przedstawił – zwłaszcza w konstytucji *Lumen gentium* – naprawdę nową, fascynującą wizję Kościoła jako Ludu Bożego. Ksiądz profesor Nagy był bardzo zafascynowany nauką Soboru, na niej głównie opierał swe wykłady, ale daleki był od tego, by traktować ją jako trampolinę do ukazywania własnej wielkości i oryginalności. Uważnie czytał soborowe dokumenty i nas też do takiej ważnej lektury zachęcał. Podkreślał sens i doniosłość hasła „*accomodata renovatio*” oraz postulatu otwarcia na świat i wynikające stąd konsekwencje dla rozumienia Kościoła, a także dla odpowiadającego zamysłom Kościoła uczestniczenia w jego życiu – ale nie pamiętam, by przy tej okazji podkreślał własną wizję. Raczej słuchał innych i przekazywał nam to, co w ich przemyśleniach zasługiwało na szczególną uwagę. Słyszeliśmy więc na wykładach głos Jana XXIII i Pawła VI, głos takich teologów, jak Yves Congar, Karl Rahner czy Hans Urs von Balthasar – ale nie Stanisława Nagyego.

Tę samą postawę słuchania i rozwijania myśli innych teologów okazywał jako członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Zabierał głos wielokrotnie (swobodnie mówił po francusku), z reguły jednak był to głos wspierający myśl innego teologa. Miał własne uwagi i pomysły, ale nie nadawał im specjalnej rangi, pozostawały też raczej niedostrzegane, nawet gdy kolejni mówcy podejmowali jego sugestie i – już na własny rachunek – je głosili. Nie protestował przeciw temu, nie domagał się respektu dla swych „praw autorskich”. Dla niego ważna była sama prawda, a nie to, kto ją głosi.

W rolę przewodniczącego Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL wszedł z całym zaangażowaniem. Przyjeżdżał co roku z Krakowa, zapoznawał się z materiałami, nie tylko prowadził debatę, ale w niej aktywnie uczestniczył – zawsze jednak uważnie słuchał innych, wydobywał z ich głosów w dyskusji to, co uważał za szczególnie ważne dla dobrej pracy Instytutu, który wysoko cenił, bo drogi był mu jego Patron i drogi jego Dyrektor, ksiądz Styczeń.

Wyrazem pokory jest też wdzięczność. Uczestniczyłem w uroczystości nadania Księdzu Kardynałowi godności doktora honoris causa Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie jest to Uniwersytet Papieski Jana

Pawła II). Całe jego przemówienie było wielkim hołdem wdzięczności złożonym ludziom, z którymi pracował, oraz instytucjom w których działał. I nie sprowadzało się do konwencjonalnych podziękowań, które przy takiej okazji wypada wygłosić. Ksiądz Kardynał był już w bardzo podeszłym wieku, nie musiał liczyć się z konwencjami; swoje przemówienie traktował raczej jako swoisty testament człowieka bliskiego już odejścia z tego świata. Testament poruszający właśnie przez przebijającą przez tę wdzięczność pokorę. Tej samej wdzięczności dał wyraz w książce *Świadkowie wielkiego Papieża*¹. Ileż w niej wyrazów hołdu dla bł. Jana Pawła II, jak i dla tych, którzy mu z oddaniem służyli!

Dodam jeszcze jedno. Nie zawsze się z poglądami księdza Nagyego zgadzałem. Zwłaszcza po tym, gdy został kardynałem, miałem wrażenie, że ulega dość powierzchownym, jednostronnym i nieco katastroficznym pogłoskom na temat sytuacji i roli Kościoła w dzisiejszej Polsce, a także na temat niektórych aktorów naszego kościelnego i politycznego życia. Trochę się w związku z tym przekomarzałyśmy. Ja podejrzewałem, że na jego poglądy ma wpływ wiek i środowisko, w którym przebywa, on zapewne miał podobne podejrzewania, że ulegam niefortunnym wpływom. Jednak także wtedy nasze rozmowy pełne były serdeczności; miałem wrażenie, że mnie lubił pomimo różnicy zdań w różnych kwestiach. To także odczytuję jako znak pokory. Byłem jego studentem, nie należę do grona dostojników Kościoła, mimo to – choć oponowałem wobec szeregu żarliwie wypowiedzianych przezeń opinii – nie przekładał swego sprzeciwu wobec moich poglądów na sprzeciw wobec mnie. Tak pojęta tolerancja to także wyraz pokory.

Pozostanie więc w mej pamięci śp. ks. kard. Stanisław Nagy jako człowiek sercem i umysłem oddany Chrystusowi i Kościołowi, służący swemu Panu i ludziom w duchu wielkiej – choć ukrytej – pokory.

¹ Zob. kard. S. Nagy, *Świadkowie wielkiego Papieża*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2011.

Joanna LUBIENIECKA

PROFESOR – WYCHOWAWCA – CZŁOWIEK

Profesor był teologiem entuzjastą. Teologii nie traktował wyłącznie jako obszaru wykonywania zawodu, ale nią żył, ona stanowiła wręcz treść całego jego życia. Był nią rzeczywiście zafascynowany, przejęty i bez reszty pochłonięty. Miało to bez wątpienia istotny wpływ na tak zwane osobiste życie Profesora, które na wskroś prześwieślała teologiczna refleksja; ona stanowiła budulec jego głębokiej i autentycznej pobożności.

PROFESOR

Ksiądz profesor Stanisław Nagy był wymagający. Nie tylko jednak w stosunku do studentów – także, a może zwłaszcza, w stosunku do siebie. Zawsze przygotowany do wykładów, prowadził je nie z jakichś pozółkłych kartek wyciągniętych z szuflady, ale „z głowy”, na podstawie własnego wnikliwego studium najnowszej literatury teologicznej, w konfrontacji z tym, czym aktualnie żył Kościół, i tym, co się działo w teologii, zarówno tej prawowiernej, jak i kontestacyjnej.

Imponowała mi piękna polszczyzna, którą Profesor posługiwał się w swoich wykładach. Cenił język polski, a jego wykłady bez poprawek redakcyjnych można by kierować do druku. Myślę, że poprawny i piękny język stanowił zarówno przedmiot jego troski, jak i swoisty charyzmat. Profesor uważał język za ważny wymiar nauczania teologii, dlatego starał się, by był to język komunikatywny, ale zarazem nieuproszczony – wszak służył przedstawianiu niekiedy bardzo złożonej problematyki eklezjologicznej czy ekumenicznej. Podczas wykładów z chrystologii, eklezjologii czy ekumenizmu nieraz tak się zasluchałam, że zapominałam o robieniu notatek.

Na wyższych etapach edukacji zyskałam kolejne cenne doświadczenie w postaci seminarium eklezjologiczno-ekumenicznego prowadzonego przez księdza profesora Nagyego. Uczestniczyło w nim kilkanaście osób, świeckich i duchownych. W trakcie seminarium, również podczas zwyczajnych zajęć (takich jak praca nad planami prac dyplomowych i dyskusja nad ich fragmentami), byliśmy przez Profesora przygotowywani do naukowej samodzielności. Uczył nas stawiania kwestii teologicznych i więcej jeszcze – umiejętności argumentowania, wypracowywania własnego, racjonalnie uzasadnionego poglądu, czerpiącego w równej mierze z treści dokumentów doktrynalnych Kościoła, jak i literatury przedmiotu. Było to słynne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim seminarium – żywe, rozdyktowane. Prowadziliśmy – na

miarę naszych ówczesnych intelektualnych możliwości – poważne debaty; dochodziło – by tak to nazwać – do sporów teologicznych. Profesor uważnie obserwował, inspirował, wyjaśniał... Lubił przypatrywać się i słuchać, jak się spieramy, cieszyło go, że mamy własne poglądy i próbujemy ich bronić. Ale największą satysfakcję czerpał z tego, że teologia nas „wciągnęła”, że studiujemy ją z zainteresowaniem. Albowiem, co trzeba podkreślić, książdz profesor Nagy był wielkim zwolennikiem studiowania teologii przez świeckich, chociaż – tak po ludzku – troszczył się, a może nawet martwił o naszą zawodową przyszłość, o miejsca pracy, w których można by zrobić dobry użytek z teologicznych studiów.

W centrum naukowych zainteresowań Profesora, a także w samym środku jego serca, był Kościół. On Kościół naprawdę kochał i był do głębi przejęty jego duchową kondycją oraz wszystkim, co Kościoła dotyczy, zarówno w warstwie doktrynalnej, w teologii, w dziele misyjnym, jak i w wymiarze ludzkim. On rzeczywiście Kościołem żył, zapatrzony w obecnego w nim zmartwychwstałego Chrystusa. Tę perspektywę Kościoła postrzegał jako swoje najgłębsze zobowiązanie, fundamentalną życiową odpowiedzialność. Bólem przejmowały go wszelkie uproszczenia, powierzchowność, a zwłaszcza niewierność czy – jak to się teraz w mediach określa – skandale w Kościele. Jednak ból ten go nie demobilizował. Przeciwnie, inspirował do szczególnego, jeszcze bardziej wyrazistego świadectwa dotyczącego istoty Kościoła. Widział ją nie tylko przez pryzmat tak zwanych znamion prawdziwości Kościoła, ale jej przejawy dostrzegał również w heroicznych postawach wyznawców Chrystusa, w dziejach prześladowanych społeczności eklezjalnych czy nawet całych narodów wiernych Chrystusowi. Tak uczył nas Kościół i w taki sposób świadczył o Kościele.

Profesorowi Nagyemu zawdzięczam także i to, że wdrażał nas w metodę studiowania dokumentów doktrynalnych Kościoła. Moje studia przypadły na lata tuż posoborowe, kiedy piętrzyła się literatura komentująca Sobór, powstawały liczne prace dyplomowe stanowiące interpretację soborowej nauki. Ale pojawiało się też niemało tekstów błahych, niepogłębianych czy wręcz sensacyjnych, które eksponowały epizody o charakterze „prasowych ciekawostek”, mieszając ludziom w głowach i prezentując Sobór w iście marketingowym stylu. Profesor z całą stanowczością przestrzegał przed pułapką takiej recepcji *Vaticanum Secundum*, uświadamiając nam, jak głębokie, niezmiernie bogate i złożone są źródła Soboru i jego dokumentów. Na potwierdzenie tego przedstawiał, niekiedy bardzo szczegółowo, przebieg debat w soborowych komisjach i prac nad konkretnymi dokumentami soborowymi, wskazując na genezę poszczególnych sformułowań, a nawet pojęć, które ostatecznie znalazły się w konstytucjach, dekretach czy deklaracjach. Przez cały rok na przykład studiovaliśmy na seminarium – zdanie po zdaniu, punkt po punkcie – rozdział drugi konstytucji *Lumen gentium*, poświęcony Ludowi Bożemu. W ten sposób Profe-

sor chciał nas nauczyć korzystania z dokumentów doktrynalnych, których – co podkreślał – nie można czytać jak zwykłych artykułów czy nawet teologicznych książek. W dokumentach tych bowiem – przekonywał – każde słowo, każde sformułowanie ma za sobą wieki tradycji i nauczania Magisterum, od czego nie można abstrahować przy ich lekturze. Po latach mogłam docenić wartość tej edukacji, kiedy pracowałam jako dziennikarz prasy kościelnej, obsługujący między innymi wizyty Jana Pawła II w Polsce. Nieraz musiałam się mierzyć z trudnymi pod względem teologicznym tekstami papieskimi, które trzeba było przybliżyć czytelnikom i nie uronić niczego istotnego z ich treści.

Profesor, o czym już wspomniałam, był wymagający – również jako egzaminator. Toteż egzaminy u niego wiązały się z pewnym – by tak to określić – tremendum. Jednak nawet ci, którzy musieli podchodzić do egzaminu po raz drugi, potwierdzają, że w wymaganiach księdza Nagyego nie czuło się nic z wyższości profesora nad studentem, który nigdy przecież nie umie tyle, co profesor. W jego wymagającej postawie przejawiała się najprawdziwsza troska o to, by początkującego teologa – jak mawiał – „porządnie nauczyć teologii”, ażeby w chwili opuszczania uniwersyteckich murów był osobą wykształconą, a nie kimś, kto jedynie „pozaliczał egzaminy”.

I może nie ma już potrzeby powtarzać ani specjalnie rozwijać tego wszystkiego, co – zwłaszcza po śmierci księdza profesora Nagyego – mówili i pisali liczni kardynałowie, biskupi, publicyści, naukowcy i politycy: że był wybitnym teologiem, że napisał wiele ważnych dla teologii rozpraw i książek, że uczestniczył jako ekspert w synodach biskupów i zasiadał w Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Bo rzeczywiście był wybitnym teologiem. Dla mnie oczywistym tego potwierdzeniem stały się nie tylko ważne publikacje, ale przede wszystkim fakt, że Profesor był teologiem entuzjastą. Teologii nie traktował wyłącznie jako obszaru wykonywania zawodu, ale nią żył, ona stanowiła wręcz treść całego jego życia. Był nią rzeczywiście zafascynowany, przejęty i bez reszty pochłonięty. Miało to bez wątpienia istotny wpływ na tak zwane osobiste życie Profesora, które na wskroś prześwieślała teologiczna refleksja; ona stanowiła budulec jego głębokiej i autentycznej pobożności. A pośrodku zarówno teologii, jak i osobistej pobożności sytuowała się miłość do Kościoła i żyjącego w nim Zmartwychwstałego. Ksiądz Nagy należał więc do wybitnych teologów w t a k i m również znaczeniu.

WYCHOWAWCA

Ks. prof. Stanisław Nagy przynależy do kategorii tych profesorów uniwersyteckich, których dawniej nazywano mistrzami, nauczycielami, przewodnikami. W jego pojęciu bycie uniwersyteckim profesorem, zwłaszcza takiej dyscypliny

jak teologia, nie może się ograniczyć do prowadzenia wykładów i seminariów, ale musi też polegać na wychowywaniu i formowaniu studentów. Z całą powagą i zaangażowaniem temu wymiarowi poświęcał Profesor swój czas i siły.

Znał nas – zwłaszcza seminarzystów, z którymi miał bliższe i częstsze kontakty – dobrze. Wiedział sporo o naszych rodzinach, znał nasze niekiedy bardzo osobiste problemy. Rozmawiał z nami, nierzadko w ramach indywidualnych spotkań, doradzał, modlił się za nas, a czasem również w naszych sprawach interweniował. Władze uniwersyteckie, zapewne dostrzegając predyspozycje Profesora w tym zakresie, powierzyły mu funkcję pełnomocnika do spraw studenckich, co – jak pamiętam – wiązało się z wieloma obowiązkami. „Urząd” pełnomocnika pełnił z empatią, pochylając się z prawdziwą dobrocią nad trudnymi problemami studentów.

Księdza profesora Nagyego szanowaliśmy i ceniliśmy również jako wielki autorytet w sprawach patriotycznych. Ojczyzna zajmowała ważne miejsce w jego aksjologii. I tak było do końca życia Profesora. Często używał, zamiennie z terminem „patriotyzm”, słowa „polskość”. Wymawiał je w taki sposób, że czuło się, ile ta polskość dla niego znaczy, jak bardzo jest mu droga. Jeszcze lepiej zrozumiałam to, gdyśmy po latach rozmawiali o rodzinnym domu Profesora w Bieruniu Starym na Śląsku; domu, w którym polskość – zwłaszcza w kontekście polskości Śląska – była ceniona, kultywowana, brana w obronę. Nawet dosłownie, bo jego starszy brat Jan – związany z Wojciechem Korfanytem – uczestniczył w powstaniach śląskich, czym żyła cała rodzina, w tym kilkuletni wówczas Stanisław.

Wspominam rok 1973 i tak zwane zjednoczenie ruchu studenckiego (ZSP, ZMS, ZMW). Władze państwowe – w miejsce działającego na większości wyższych uczelni Zrzeszenia Studentów Polskich – powołały do życia Socjalistyczny Związek Studentów Polskich, organizację oddaną pod ideowe skrzydła PZPR. Po likwidacji ZSP niektórzy nasi koledzy, najpewniej nie do końca świadomi istoty tych zmian, dopuszczali możliwość działania tej nowej organizacji również na KUL-u. Jednak – co z dumą muszę podkreślić – sprzeciwiła się temu większość społeczności uczelnianej. Przez kilka tygodni na Uniwersytecie wrzało – spory, wiece, plakaty, oświadczenia, dyskusje, protesty. To by o tym pisać... Główny front obrony środowiska kulowskiego przed nową, wyraźnie podporządkowaną reżimowi organizacją studencką stanowiły Koło Naukowe Teologów i Koło Naukowe Historyków (z jego prezesem Januszem Krupskim, który zginął 10 kwietnia 2010 roku w katastrofie smoleńskiej). Naszym powiernikiem, konsultantem i doradcą w tych zmaganiach stał się ks. prof. Stanisław Nagy, który nie tylko wspierał nas i podnosił na duchu, ale może nawet – tego się zaledwie domyślaliśmy – był również reprezentantem naszej sprawy wobec decyzyjnych gremiów Kościoła w Polsce. Ostatecznie na KUL-u nigdy nie powstała struktura SZSP.

CZŁOWIEK

Może trudno w to uwierzyć, ale ten wymagający – jak niektórzy mówili, „groźny” – Profesor był zarazem prawdziwie miłosierny i zawsze gotowy bronić słabego, niedoświadczonego młodego człowieka, również przed jego własną niefrasobliwością czy głupotą. Wspomnę w tym kontekście o pewnej „poważnej międzynarodowej aferze” z udziałem naszych dwóch kolegów, którzy dla żartu przekroczyli bez dokumentów wschodnią granicę Polski w okolicach Terespoła. Zatrzymani przez służbę graniczną, zostali – zgodnie z ówczesnym „internacjonalistycznym” przeczuleniem władz państwowych – posadzeni o zamiar nieomal inwazji na obcy kraj. Sprawa wyglądała niewesoło. Zaalarmowane zostały władze uniwersyteckie, a kolegom groziły poważne konsekwencje. Sprawę wziął w swoje ręce ksiądz profesor Nagy, który – owszem – przemówił żartownisiom do rozumu, ale ostatecznie z niezwykłą dobrocią i miłosierdziem wybronił ich przed grążącymi im konsekwencjami.

Serdeczności i dobroci ze strony Profesora sama też niejednokrotnie doświadczyłam. Ileż to razy prosiłam go o pomoc wobec piętrzących się komplikacji przy organizacji Tygodni Eklezjologicznych czy o jakąś interwencję u rektora lub dziekana wydziału! Profesor – który doceniał wartość studenckiej inicjatywy Tygodni Eklezjologicznych, poświęconych refleksji nad Kościołem w kontekście dopiero co zakończonego Soboru oraz refleksji nad recepcją eklezjologicznego nauczania soborowego – zawsze był do naszej dyspozycji, zarówno w kwestiach merytorycznych, takich jak konsultacja programu, pośredniczenie w zapraszaniu prelegentów czy przygotowanie własnego wykładu, jak w sprawach logistycznych, organizacyjnych.

Korzystałam także z mądrego i serdecznego wsparcia Profesora w osobistych smutkach i kłopotach. Szczególnie w związku ze śmiercią moich rodziców. Po odejściu mojego taty Profesor nie tylko modlitwą w jego intencji, ale też rozsądnym eschatologicznym pouczeniem pomógł mi udźwignąć cierpienie, które w pierwszej chwili zdawało się ponad siły. Podobnie przed rokiem, gdy zmarła moja mama, właśnie Profesor okazał się dla mnie nieocenionym wsparciem. Sam w podeszłym wieku, słaby, gdy tylko dowiedział się o śmierci mamy, odprawił w jej intencji Mszę Świętą, a potem w telefonicznych rozmowach podnosił mnie na duchu.

W postawie Księdza Kardynała, o którym zawsze mówiłam: Kochany Profesor, podziwiałam zwyczajność, bezpośredniość, a zwłaszcza prawdziwą pokorę. Niczego nie robił dla własnej chwały. Krępowały go słowa uznania i komplementy pod jego adresem. Lubił natomiast chwalić innych – swoich asystentów, współpracowników, uczniów, dyplomantów. Przypominam sobie rok 2003, kiedy Ojciec Święty uhonorował Profesora godnością kardynalską. Była to wielka radość i dla Kościoła w Polsce, i dla wspólnoty Księży Serca-

nów, a przez byłych studentów wydarzenie to zostało przyjęte z ogromnym entuzjazmem. I kiedy pełna takiego entuzjazmu gratulowałam Profesorowi zaszczytnej nominacji, on z największą prostotą powiedział, że godność tę traktuje jako zobowiązanie do jeszcze głębszej miłości i większego oddania w służbie Kościołowi. Z podobną pokorą i godnością przyjmował (w roku 2008) z rąk prezydenta Rzeczypospolitej prof. Lecha Kaczyńskiego Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski, przyznany za zasługi dla nauki i kultury polskiej.

W środowisku uniwersyteckim znany był fakt wieloletniej bliskiej współpracy księdza profesora Nagyego najpierw z Kardynałem z Krakowa, a potem z papieżem Janem Pawłem II. Szczególnie intensywny charakter, zwłaszcza w zakresie problematyki eklezjologicznej, miała ona w okresie tuż przed Soborem i w trakcie jego trwania, a także później, już po wyborze kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Wyrazem uznania dla kompetencji teologicznych Profesora i jego zaangażowania w tę współpracę było dwukrotne powołanie go przez Jana Pawła II na eksperta Synodu Biskupów oraz na eksperta Międzynarodowej Komisji Teologicznej (funkcję tę pełnił przez dwie kadencje). Relacja łącząca Profesora z Ojcem Świętym nie ograniczała się jednak wyłącznie do płaszczyzny merytorycznej. Ksiądz Kardynał, chociaż wysoko cenił bliskie, ludzkie kontakty z Papieżem, to jednak w opowiadaniu o nich był niezwykle subtelny i powściągliwy, a o jego przyjaźni z Janem Pawłem II częściej mówili inni niż on sam.

Ksiądz profesor Nagy należał do osób bardzo pracowitych i nieustannie miał poczucie, że zostało mu jeszcze wiele do zrobienia. Po przejściu na uniwersytecką emeryturę z pasją zaangażował się w działania duszpasterskie – chrzczył, udzielał ślubów, bierzmował, głosił rekolekcje i konferencje. I wciąż pisał... książki, artykuły. Nieustannie nad czymś pracował, coś badał, studiował. Pan Bóg łaskaw, dawał mu siły, trzeźwość i przenikliwość umysłu. Aż do ostatnich dni.

Przed trzema laty opracowywałam od strony redakcyjnej książkę Profesora, wywiad-rzekę *Na drogach życia*¹. Spotykaliśmy się kilkakrotnie w Krakowie, by uzgadniać szczegóły – fakty, okoliczności, nazwiska. Byłam zdumiona fenomenalną pamięcią Księdza Kardynała, który dokładnie pamiętał nawet najdrobniejsze zdarzenia, dziesiątki, może setki nazwisk. Ale nie tylko to. Potrafił odtworzyć przebieg debat sprzed kilkunastu lat, prowadzonych na przykład podczas międzynarodowych spotkań Komitetu Doradczego „Communio”. Pamiętał, o czym mówili poszczególni dyskutanci i jak uzasadniali swoje stanowiska. Mnóstwo tych ważnych szczegółów znalazło się we wspo-

¹ Zob. *Na drogach życia. Kardynał Stanisław Nagy w rozmowie z ks. Zbigniewem Morawcem SCJ*, Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2010.

mnianej książce, która jest bogatym źródłem wiedzy o życiu i pracy Księdza Kardynała. Ale to nie jedyna ważna publikacja z ostatnich lat jego życia, wiele bowiem teologicznych przemysłów – inspirowanych zarówno refleksją naukową najwyższej próby, jak i duchowością Profesora – znalazło się w książkach autorskich² i w wydawnictwach zbiorowych³, (nie mówiąc już o niezliczonych artykułach oraz prasowych, radiowych i telewizyjnych wywiadach).

Kilkanaście dni przed śmiercią Ksiądz Kardynał przeczuwał zbliżające się odejście. Żegnał się z najbliższymi, przygotowując ich do rozstania. Sam też się do odejścia przygotowywał. A mimo to wiadomość o jego śmierci była jakby niespodziewana i niezwykle bolesna. Chciałoby się takie osoby zachować wśród żyjących jak najdłużej, bo po ich odejściu naprawdę robi się w świecie pusto. Niełatwo pogodzić się z myślą, że Profesor nie napisze już żadnej rozprawy, że nie wyda kolejnej książki. Trudno mi się pogodzić z myślą, że już nie odwiedzę mojego Profesora w Krakowie, nie porozmawiam z nim o Kościele i o Polsce – jego dwóch największych miłościach. Ale też nie sposób poprzestać na samym bólu. Godzi się raczej dziękować Bogu za długie – niewolne od cierpień, za to przepełnione pracą, służbą, miłością Boga i ludzi – życie Profesora. Wielkiego – powtórzmy to raz jeszcze – teologa, nieocenionego wychowawcy wielu pokoleń teologów świeckich i duchownych, żarliwego patrioty. Pozostawił nam bowiem pełne ręce duchowych skarbów. I w nich jednak pozostał.

² Podaję tu publikacje z ostatniej tylko dekady, ilustrujące niesłychaną aktywność twórczą Profesora: *Ty jesteś Piotr* (Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2003), *Problem człowieka problemem Boga* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006), *Europa krzyżem bogata. Od Golgoty do Strasburga* (Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2010), *Tak! Wielki. Czyn i osoba bł. Jana Pawła II* (Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2011), *Krzyż Polski. Przybytek Pański* (Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2011), *Jestem z Wami! Przesłanie Jana Pawła II do Polaków* (Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2011), *Z myślą o moim Kościele. Z kard. Stanisławem Nagym rozmawia ks. inf. Ireneusz Skubiś* (Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2011), *Świadkowie Wielkiego Papieża* (Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2011).

³ Zob. *Zapis drogi... Wspomnienia o nieznanym duszpasterstwie księdza Karola Wojtyły*, oprac. D. Ciesielska i in., Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 2005; *Hold Katyński*, red. L. Sosnowski, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2010; *Dziękczynienie za dar Jana Pawła II*, fot. A. Bujak, red. P. Foszczyńska, J. Sosnowska, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2012; *Oburzeni*, fot. A. Bujak, red. J. Sosnowska, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2012.

ICH TRZECH

Dzieje tej przyjaźni po roku 1978 – to byłby temat na całą książkę, która jednak nigdy nie zostanie napisana; przyjaciele dbali bowiem o to, aby łącząca ich więź pozostawała raczej sprawą znaną tylko im samym; i chyba można powiedzieć, że wraz z nimi przeszła ona z ziemi do nieba. Wsparcie okazywane Janowi Pawłowi II przez jego przyjaciół z „lubelskiego Instytutu” (jak on sam mawiał), znajdowało jednak wyraz w bardzo konkretnych zdarzeniach.

Kiedy ksiądz Stanisław Nagy mieszkał w Lublinie, będąc pracownikiem naukowym Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zajmował niewielkie mieszkanie w Konwiktzie Księży Studentów KUL. Budynek ten właściwie powinien nosić nazwę: Konwikt Księży Profesorów i Studentów KUL – mieszkali w nim bowiem nie tylko księża, którzy w Lublinie studiowali. Obok księdza Nagyego swoje locum znalazło tam na długie lata wielu znakomitych KUL-owskich wykładowców: ks. Józef Kudasiewicz, ks. Adam L. Szafrński, ks. Marian Kurdziałek, ks. Kazimierz Ryczan (obecny ordynariusz diecezji kieleckiej) oraz wielu, wielu innych. W mieszkaniu księdza Nagyego znalazłem się po raz pierwszy w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. W tamtym czasie mało kto cieszył się nadmiarem dóbr i wygod, ale nawet jak na ówczesne warunki mieszkanie Księdza Profesora wydało mi się wyjątkowo skromne. Jego lokator zdawał się nie przywiązywać żadnej wagi do tego, w jakich warunkach mieszka, a i administratorzy konwiktu chyba również szczególnie o to nie dbali. Może nie było na to pieniędzy? Dość wspomnieć, że farba, która pokrywała ściany ciasnego profesorskiego pokoju, była już do tego stopnia wyblakła, że wyraźnie przebijały przez nią kontury cegieł, z których zbudowany był konwikt. Chyba nikomu, kto w tamtym czasie, nieuprzedzony, zobaczyłby to mieszkanie, nie przyszłoby do głowy myśl, że jego lokator jest częstym gościem w Watykanie i pierwszym polskim członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej pracującej dla potrzeb Kongregacji Nauki Wiary. Na czele zarówno Komisji, jak i Kongregacji stał nie kto inny jak kardynał Joseph Ratzinger.

Udział w pracach Komisji stanowił zapewne swego rodzaju apogeum długoletniej pracy naukowej Księdza Profesora, bardzo już przecież zasłużonego dla środowiska teologicznego w Polsce. Był on wszak między innymi autorem podręczników z zakresu eklezjologii wykorzystywanych w wielu seminariach duchownych oraz na wydziałach teologicznych, a na KUL-u pełnił szereg funkcji naukowo-administracyjnych. Nie będę ich wszystkich w tym

miejsu wymieniał, wspomnę jedynie o funkcji – jak sądzę – niezwykle dla niego ważnej: kuratora Koła Naukowego Studentów Teologii KUL. Koło to było organizatorem dorocznych Tygodni Eklezjologicznych, które w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku – obok Tygodni Filozoficznych organizowanych przez KUL-owskie Koło Studentów Filozofii – współtworzyły bogactwo (i legendę) życia naukowego studentów tej uczelni, przyciągając do Lublina na doroczne sympozja rzesze osób z całego kraju.

Jako członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej zapewne obowiązywała księdza Nagyego pewna dyskrecja dotycząca treści i przebiegu jej obrad (choć Komisja opublikowała szereg dokumentów będących owocem swoich prac), ale czasem dzielił się ze studentami swymi przeżyciami i refleksjami związanymi z pracami w Watykanie. Szczególnie mocno przeżywał tak zwaną sprawę arcybiskupa Marcela Lefebvre’a. W połowie lat osiemdziesiątych pojawiła się szansa na rozwiązanie konfliktu, który od czasu Soboru Watykańskiego II narastał między przywódcą kościelnych tradycjonalistów a Stolicą Apostolską. Kardynał Joseph Ratzinger był w owym czasie wysłannikiem Papieża do prowadzenia rozmów z arcybiskupem Lefebvre’em i jego zwolennikami. Po którymś z kolejnych wyjazdów na obrady Komisji ksiądz profesor Nagy powrócił z Wiecznego Miasta do Lublina niezwykle podekscytowany. Z wielkim przejęciem dzielił się ze studentami wiadomością, że na obrady Komisji kardynał Ratzinger przybył niemal prosto z kolejnych rozmów z arcybiskupem Lefebvre’em i że oto właśnie udało się znaleźć wyjście z trudnej sytuacji: grupa zwolenników arcybiskupa Lefebvre’a miała otrzymać w Kościele status bractwa funkcjonującego na prawach prałatury personalnej. Groźba rozłamu w Kościele wydawała się ostatecznie zażegnana. Ksiądz Nagy niezwykle się z tego cieszył i tą radością żywo dzielił się ze swoimi studentami w Lublinie. Jak wiadomo, propozycji tej nie udało się jednak wprowadzić w życie, a decyzja o wyświęceniu biskupów bez zgody Ojca Świętego na długo – aż do znanej decyzji Benedykta XVI z roku 2009 o zniesieniu ekskomuniki z czterech wyświęconych przez arcybiskupa Levebvre’a biskupów – przekreśliła możliwość pojednania.

Kto studiował lub pracował na KUL-u po roku 1978, ten dobrze wiedział, kim jest ks. prof. Tadeusz Styczeń – wiadomo było, że to przyjaciel Papieża. Rzeczywiście, był on przez długie lata uczniem i współpracownikiem ks. Karola Wojtyły, a w końcu jego następcą w Katedrze Etyki KUL. Na początku lat osiemdziesiątych ksiądz Styczeń założył na KUL-u Instytut Jana Pawła II.

Przypuszczam, że znacznie mniej osób wiedziało o przyjaźni łączącej Karola Wojtyłę z ks. Stanisławem Nagym. Sięgała ona jeszcze lat pięćdziesiątych, kiedy to obaj księża dojeżdżali pociągiem z Krakowa na zajęcia w Lublinie. Przedziały kolejowe bywały świadkami narodzin niejednej znajomości, a czasem przyjaźni. W tym konkretnym przypadku można mówić o przyjaźni trzech „krakowsko-lubelskich” księży (choć ksiądz Nagy tak naprawdę był Śląza-

kiem). Później ta przyjaźń z trasy krakowsko-lubelskiej przeniosła się na trasę między Lublinem a Rzymem – w wymiarze nie tylko geograficznym, lecz nade wszystko ideowym. Ksiądz Styczeń, salwatorianin, bardzo szybko zachęcił swojego starszego brata w kapłaństwie, sercanina, do uczestnictwa w pracach związanych z nowo powstałym Instytutem. Formalnym tego wyrazem był fakt, że ksiądz profesor Nagy przez długie lata pozostawał przewodniczącym Rady Naukowej Instytutu (stąd też Ojciec Święty z odrobiną przyjaznej ironii tytułował go niekiedy Księdzem Prezesem). Ksiądz Styczeń darzył księdza profesora Nagyego wielką estymą, widząc w nim kapłana oddanego Chrystusowi, kochającego Kościół i niezwykle wiernego Papieżowi. Ksiądz Nagy zaś cenił księdza Stycznia za jego filozoficzną przenikliwość, którą ten łączył z głęboką i mądrą pobożnością. Razem chcieli wspomagać, jak tylko mogli i potrafili, tego Przyjaciela, który 16 października 1978 roku – jak mawiał ksiądz Styczeń – z Katedry Etyki KUL przeniósł się na Katedrę św. Piotra w Rzymie.

Dzieje tej przyjaźni po roku 1978 – to byłby temat na całą książkę, która jednak nigdy nie zostanie napisana, przyjaciele dbali bowiem o to, aby łącząca ich więź pozostawała raczej sprawą znaną tylko im samym; i chyba można powiedzieć, że wraz z nimi przeszła ona z ziemi do nieba. Wsparcie okazywane Janowi Pawłowi II przez jego przyjaciół z „lubelskiego Instytutu” (jak on sam mawiał), znajdowało jednak wyraz w bardzo konkretnych zdarzeniach. Jak wiadomo, w roku 1995 Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Evangelium vitae* o nienaruszalnej wartości ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Dla zrozumienia przesłania encykliki niezwykle ważny jest ten oto passus: „Istotnie, absolutna nienaruszalność niewinnego życia ludzkiego jest prawdą moralną bezpośrednio wynikającą z nauczania Pisma Świętego, niezmiennie uznawaną przez Tradycję Kościoła i jednomyślnie głoszoną przez jego Magisterium. Ta jednomyślność jest oczywistym owocem owego «nadprzyrodzonego zmysłu wiary», wzbudzonego i umacnianego przez Ducha Świętego, który chroni od błędu Lud Boży, gdy «ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów». [...] Dlatego mocą Chrystusowej władzy udzielonej Piotrowi i jego Następcom, w komunii z biskupami Kościoła Katolickiego, potwierdzam, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym. Doktryna ta, oparta na owym niepisanym prawie, które każdy człowiek dzięki światłu rozumu znajduje we własnym sercu (por. Rz 2, 14-15), jest potwierdzona w Piśmie Świętym, przekazana przez Tradycję Kościoła oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne” (nr 57).

Ten właśnie fragment encykliki stał się polem szczególnego zainteresowania księdza profesora Nagyego. Pamiętam zwłaszcza jego wykład podczas jednego z sympozjów, które odbyło się krótko po ogłoszeniu encykliki, zorganizowanego wspólnie przez Instytut Jana Pawła II i Instytut Teologii

Moralnej KUL (kierowany wówczas przez śp. ks. Janusza Nagórnego). Ksiądz Nagy jako teolog fundamentalista i eklezjolog wyjaśniał, że w tym właśnie fragmencie Papież dla podkreślenia fundamentalnej wagi ochrony ludzkiego życia posłużył się do wyrażenia konkretnej prawdy moralnej najmocniejszą z dostępnych mu formuł. Użył bowiem formuły bardzo zbliżonej do tej, którą posługują się papieże, głosząc podstawowe prawdy wiary Kościoła katolickiego, bardzo już bliskiej formule, poprzez którą ogłasza się w Kościele prawdy dogmatyczne.

Oczywiście prawda o fundamentalnej wartości ludzkiego życia nie jest prawdą, którą papież musiałby ogłaszać w ściśle dogmatycznej formie – nie jest to bowiem prawda wiary. W przytoczonym fragmencie encykliki wyraźnie zresztą zostało powiedziane, że prawda ta jest dostępna ludzkiemu rozumowi, a nie dopiero poprzez wiarę, dzięki Łasce. Jest to jednak prawda tak istotna dla samego bycia człowiekiem, że jej przyjęcie bądź odrzucenie stanowi o być albo nie być każdego chrześcijanina jako kogoś, kto pozostaje (bądź nie pozostaje) wierny Chrystusowi, i dla całego Kościoła. Owszem, nie trzeba być chrześcijaninem, aby zrozumieć i przyjąć prawdę o fundamentalnej wartości życia człowieka jako warunku afirmacji jego godności, ale też niepodobna być chrześcijaninem, prawdę tę odrzucając. Komentowaniu tego właśnie nauczania Jana Pawła II i uświadamianiu innym jego wagi poświęcił ks. Stanisław Nagy wiele pracy i energii, czynił to podczas wielu sympozjów i w licznych publikacjach. Niewątpliwie pewną rolę odegrała w tym inspiracja jego przyjaciela ks. Tadeusza Stycznia, którego bezkompromisowe zaangażowanie w obronę życia ludzkiego było dobrze znane. Obaj przyjaciele niejako formowali się jednak – jak to zwykł mawiać ksiądz Styczeń – „w szkole Karola Wojtyły”. W ostatecznym wymiarze była to dla nich wszystkich – także dla Karola Wojtyły – szkoła przyjaźni, która wraza się w znanym Arystotelesowskim adagium: „Idem velle, idem nolle”.

BIBLIOGRAFIA ARTYKUŁÓW
KARDYNAŁA STANISŁAWA NAGYEGO SCJ
ZAMIESZCZONYCH W KWARTALNIKU „ETHOS”

1. *Ubóstwo bogactwem Kościoła* [Z księdzem profesorem dr. hab. Stanisławem Nagym rozmawia red. Karol Klauza], 2(1989) nr 2-3(6-7), s. 103-111.
2. *Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej*, 2(1989) nr 4(8), s. 307-310.
3. *Piotr naszych czasów. Piętnaście lat pontyfikatu Jana Pawła II*, 6(1993) nr 2-3(21-22), s. 47-52.
4. „Z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany” (*Hbr 5, 1*), 10(1997) nr 2-3(38-39), s. 23-31.
5. *Wymiar europejski pielgrzymki Jana Pawła II*, 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 119-132.
6. *Sens męczeństwa w Kościele*, 14(2001) nr 1-2(53-54), s. 43-49.
7. *Świadek daru i tajemnicy. Laudacja Doktoratu Honoris Causa dla Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Doktora Stanisława Dziwisza, Proprefekta Domu Papieskiego*, 15(2002) nr 1-2(57-58), s. 26-32.
8. *Człowiek pośród świata i wobec swojego Stwórcy. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na rozpoczęcie sesji „O solidarność rodziny narodów świata”*, 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 36-39.
9. *Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II – Papieża przełomu tysiącleci*, 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 19-32.
10. *Po odejściu wielkiego Ojca*, 18(2005) nr specjalny, s. 34-36.
11. *Autentyczny heroizm – głęboka nauka – żarliwa moralistyka*, 20(2007) nr 3-4(79-80), s. 241-243.
12. *Kochany i podziwiany Tadeusz*, 24(2011) nr 3(95), s. 237-239.

oprac. Tomasz Górka

BIBLIOGRAFIA ARTYKUŁÓW
KARDYNAŁA STANISŁAWA NAGYEGO SCJ
ZAMIESZCZONYCH W KSIĄŻKACH OPUBLIKOWANYCH
STARANIEM INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL

1. *Problem Kościoła w encyklice „Redemptor hominis”*, w: *Jan Paweł II. Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka USJK, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982, s. 197-210.
2. *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. ks. S. Nagy, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983, s. 155-169.
3. *Filozof otwarty na Objawienie*, w: *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 142-144; wyd. 2, Lublin 1989, s. 174-176; toż w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?”*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 262-264; toż w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 321-323.
4. *Papież w Tatrach*, w: *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 176-187; wyd. 2, Lublin 1989, s. 211-222; toż w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 324-337.
5. *Problem człowieka problemem Boga*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?”*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 85-101.
6. *Słowo końcowe*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?”*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 307-310.
7. *Ewangelia a kultura w świetle „Slavorum Apostoli”*, w: *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie*, red. M. Radwan SCJ, T. Styczeń SDS, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988, s. 106-118.
8. *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, w: *Jan Paweł II. Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. ks. A.L. Szafrąński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 119-135.
9. *Chrystus żyjący w Kościele*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. ks. T. Styczeń, s. Z.J. Zdybicka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 71-82.

10. *Problem stopnia teologicznej pewności nauki encykliki „Evangelium vitae”*, w: Jan Paweł II. *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, ks. J. Nagórny, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 237-245.
11. *Widziane z boku, życzliwie i z braterskim z troskaniem*, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. ks. A. Szostek, ks. A.M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s. 46-49.
12. *Laudacja Doktoratu Honoris Causa dla Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Doktora Stanisława Dziwisza, Proprefekta Domu Papieskiego*, w: *Moralny fundament Europy, czyli O cywilizację życia*, red. T. Styczeń SDS, C. Ritter, S. Majdański, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2002, s. 14-20.
13. *Rozum w procesie powstawania i poznawania treści wiary. Teologia spekulatywna i fundamentalna*, w: Jan Paweł II. *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 209-218.
14. *Świadek daru i tajemnicy. Laudacja Doktoratu Honoris Causa dla JE Księdza Biskupa Doktora Stanisława Dziwisza, Proprefekta domu papieskiego*, w: *Świadkowie Świadka*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 282-289.
15. *Problem człowieka problemem Boga*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, ss. 154.
16. *Przedmowa*, w: Jan Paweł II, *Homilie paschalne*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2007, s. 5-6.
17. *Po odejściu Wielkiego Ojca*, w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 420-422.

oprac. Tomasz Górka

POLEMIKI

Maciej NOWAK

O KRYTYCE KERYGMATYCZNEJ BEZ ENTUZJAZMU

Kerygmatu się nie analizuje, kerygmat się głosi. Ciężar leży nie po stronie tekstu, ale po stronie interpretatora – tego, który powołany został do głoszenia. Stąd też bierze się pragmatyczne nachylenie tekstów powstających w tym nurcie. Mają one osiągnąć pewien konkretny cel, który nie sytuuje się po stronie historii literatury czy poetyki historycznej. Wytwory hermeneutyki tego rodzaju, poprzez silne aksjologiczne nacechowanie ich przekazu, mają „budować” słuchaczy. Tekstu się tutaj używa, w pewnej mierze gwałcąc jego autonomię.

W proponowanych uwagach – za co przepraszam zwolenników myśli bardziej zobiektywizowanej – nie uwolnię się od refleksji subiektywnej, rezygnując często ze wskazywania uzasadnień dla decyzji płynących z wewnętrznych nakazów i przeświadczeń.

Marian Maciejewski

Projekt kerygmaticznej interpretacji literatury chciałbym umieścić w kontekście tego, co niektórzy badacze nazywają lubelską, czy też mniej oficjalnie, „kulowską” szkołą badania sacrum w literaturze. Rozprawy, książki – ale i wystąpienia konferencyjne oraz towarzyszące im dyskusje – Stefana Sawickiego, Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej, a także luźniej już związanego ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Krzysztofa Dybciaka, stanowiły, moim zdaniem, naturalne środowisko intelektualne, w jakim zrodziła się koncepcja badań literaturoznawczych Mariana Maciejewskiego. Myślę nie tyle nawet o aspekcie biograficznym – choć wszyscy ci wybitni badacze literatury, a koniecznie wymienić trzeba w tym kontekście także nazwiska Ireny Sławińskiej i Czesława Zgorzelskiego, spotykali się przez wiele lat w tym samym polonistycznym kręgu – ile o fermentie myśli i idei, jaki ożywiał kulowską polonistykę na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku. W chwili, gdy Maciejewski ogłaszał swój manifest¹, w obiegu była już

¹ Skrócona wersja rozprawy Mariana Maciejewskiego *Literatura w świetle kerygmatu* ukazała się w tomie *Inspiracje religijne w literaturze* (red. s. A. Merdas RSCJ, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983, s. 333-341).

cała antologia tekstów² wymienionych autorów, którzy podejmowali temat badania komponentu religijnego w literaturze³.

MOTYWACJA: NIEDOSYT

Gdy zatem kilka lat po opublikowaniu *Literatury w świetle kerygmatu* Maciejewski wspominał we wprowadzeniu do artykułu egzorcyzmującego *Przesłanie Pana Cogito* Zbigniewa Herberta⁴, że impulsem do podjęcia kerygmatacznej interpretacji literatury był dla niego niedosyt wywołany przez ówczesny (rok 1992) stan badań, to – jak możemy mniemać – owego dojmującego odczucia braku doświadczał przede wszystkim w kontekście wypowiedzi badaczy wcześniej przeze mnie wymienionych. Rzecz ujął w następujących słowach: „Do tzw. kerygmatacznej interpretacji literatury doprowadziła mnie nie tylko własna przygoda egzystencjalno-duchowa, nie tylko praca dydaktyczna z zakresu «literatury religijnej» z młodzieżą studiującą teologię na uniwersytecie i w seminariach duchownych, ale i pewien niedosyt płynący z lektury prac poświęconych katolicyzmowi poetów, motywom religijnym, inspiracjom chrześcijańskim, teologii literatury, sacrum w literaturze itp.”⁵. W dalszej części tej wypowiedzi podkreślał, że nawet prace „najbardziej świadome metodologicznie”⁶ nie budzą jego entuzjazmu i pozostawiają go w stanie już wspomnianego niedosytu.

Jego źródeł upatrywał Maciejewski w nieadekwatnym traktowaniu samego chrześcijaństwa przez badaczy literatury. Ich błąd polegał, jego zdaniem, na pomijaniu w procesie naukowym aspektu egzystencjalnego wiary religijnej, czyli na metodycznym zabiegu zawieszania indywidualnego doświadczenia Chrystusa. W badaniach „tylko” naukowych, skupionych na wypełnianiu filo-

² Pełne w chwili publikacji bibliografie prac Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej i Stefana Sawickiego, sporządzone przez Jana Gotfryda, zamieszczono w dwóch tomach „Roczników Humanistycznych” (zob. *Bibliografia prac Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej 1951-1996*, „Roczniki Humanistyczne” 45(1997) z. 1, s. 5-21; *Bibliografia prac Stefana Sawickiego 1948-1996*, „Roczniki Humanistyczne” 46(1998) z. 1, s. 5-43. Krzysztof Dybciak zebrał swoje prace w tomie *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii* (Wydawnictwo Arcana, Kraków 2005).

³ Myśl Maciejewskiego od pewnego momentu biegła poniekąd równoległe do poszukiwań Wojtkowskiej i Sawickiego. W fundamentalnym dla badań sakrologicznych w Polsce tomie konferencyjnym *Sacrum w literaturze* (red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983) zamieszczona została rozprawa Maciejewskiego *Jeszcze o liryce rzymsko-drezdeńskiej Mickiewicza (Próba interpretacji kerygmatacznej)* (zob. tamże, s. 229-255). Sympozjum odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 16-18 maja 1979 roku.

⁴ Zob. M. M a c i e j e w s k i, *Kerygmataczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, „Polonistyka” 45(1992) nr 7-8(297-298), s. 399n.

⁵ Tamże, s. 399n.

⁶ Tamże, s. 400.

logicznych powinności, zostaje, wedle Maciejewskiego, pominięte samo jądro chrześcijaństwa, jego „ontyczna odmienność”.

SZCZEGÓLNE DYSPOZYCJE: EKSKLUZYWIZM

Autentyczne przejęcie się prawdą o fundamentalnej odmienności wiary w Jezusa Chrystusa oraz jej zrozumienie stanowi, zdaniem Maciejewskiego, zarówno warunek sine qua non „literatury głęboko chrześcijańskiej”, jak i wymaganie skierowane do samych badaczy tego typu komunikatów: „Nie trzeba dowodzić, iż literatury głęboko chrześcijańskiej nie może uprawiać ktoś, kto pozostaje poza chrześcijaństwem w sensie doświadczenia, i pełna jej egzegeza jest tylko możliwa dla *analogicznego hermeneuty*”⁷.

A może jednak próba uzasadnienia tych tez stanowiłaby rzecz cenną i przekonującą wątpiących, w tym również „postronnych” odbiorców, przede wszystkim zaangażowanych w tego rodzaju problematykę wyłącznie intelektualnie? Już bowiem pierwszy człon wypowiedzi Maciejewskiego budzi pewien sprzeciw i mógłby okazać się trudny do obrony, gdybyśmy ogarnęli spojrzeniem całość tego, co z dumą nazywamy kulturą Zachodu. Nie ułatwiając sobie nadmiernie sprawy, nie chcę jednak poszerzać pola obserwacji o tak kontrowersyjnych – w świetle przywołanych kryteriów – autorów wielkich dzieł religijnych, jak Caravaggio, Giuseppe Verdi, Stanisław Wyspiański, John Coltrane czy Mel Gibson. Aby tezę Maciejewskiego podać w wątpliwość, wystarczy wskazać na „ateistę” Stanisława Lema, który w interpretacji Jasińskiej-Wojtkowskiej okazuje się pisarzem wyjaśniającym naturę zła poprzez analogię do chrześcijańskiej idei *mysterium iniquitatis*⁸.

Natomiast drugi człon cytatu po prostu wprawia w zakłopotanie. Można bowiem postawić pytanie, w jaki sposób – wedle Maciejewskiego – ocenić niezbędne kompetencje badacza literatury, owego „analogicznego hermeneuty”, które opisywane są za pomocą kategorii „pozostawania w chrześcijaństwie w sensie doświadczenia”? O tym, jak ważne jest dla niego to kryterium, świadczy rozbudowana jego wersja, wyłożona w tekście programowym: „Chrześcijanina stwarza interwencja Boga w jego historię, Boga, który jako pierwszy przychodzi do człowieka, pozostawiając mu jednak wolność wypowiedzi. Kerygmatyczna interpretacja literatury zakłada szczególne dyspozycje hermeneutyczne wypływające z egzystencjalnego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym. Zdaniem Kierkegaarda dzieje się to «poprzez głębsze

⁷ Tamże. Wszystkie wyróżnienia w tekstach cytowanych – M.N.

⁸ Por. M. Jasińska-Wojtkowska, *Problematyka religijna w prozie polskiej 1975 i 1976*, w: *taż, Horyzonty literackiego sacrum*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 400n.

zanurzenie w egzystencji». Tak rozumiany hermeneuta przypominałby w sferze świadomości i postaw Ricoeurowskiego kaznodzieję⁹. A zatem zainteresowani problematyką religijną generowaną przez teksty o nacechowaniu estetycznym, jeśli nie mają tego typu doświadczeń, o jakich wspomina autor, nie są w stanie z metody hermeneutycznej zrobić dobrego użytku.

Jasno więc widać, iż nawet najwyższej klasy predyspozycje badawcze i wybitność w planie intelektualnym niczego tu nie zmieniają. Bo też w pierwszej kolejności nie wykształcenia, erudycji czy rzetelności metodologicznej tutaj się wymaga, ale daru żywej wiary! To ona stanowi konieczny warunek fortunnego wejścia na drogę kerygmaticznej interpretacji literatury. Pochylnego nad zagadkami tekstu filologa zastępuje w tej wizji żarliwy kaznodzieja.

W praktyce sprowadza się to najczęściej do przynależności badacza do ruchu neokatechumenalnego¹⁰, który niejako programowo wdraża swych członków w odpowiednio rozumiane chrześcijaństwo. To właśnie swoisty duchowy trening stanowiący podstawę funkcjonowania wspólnot neokatechumenalnych staje się – jak mniemam – gwarantem uzyskania „szczególnych dyspozycji hermeneutycznych”, bez których sezam kerygmatu pozytywnego i negatywnego literatury¹¹ pozostaje zamknięty. Badacze pozbawieni tego typu przygotowania w sposób oczywisty wyłączeni są spośród grona osób mogących sięgnąć po metodę propagowaną przez Maciejewskiego i kontynuatorów jego myśli. Nie tylko pozbawieni są owych kluczowych predyspozycji, ale pozostając poza wspólnotą neokatechumenalną, mają nikłe szanse na ich nabycie. Stąd też moja teza o świadomym i metodycznie zaplanowanym e k s k l u z y w i z m i e tej metody hermeneutycznej.

W interesującym komentarzu do jednego z referatów wygłoszonych podczas sympozjum „Dramat i teatr sakralny”, zorganizowanego w roku 1983 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Katedrę Dramatu i Teatru oraz Zakład Badań nad Literaturą Religijną, Maciejewski podjął wątek kompetencji badacza, który ma rozpoznać w dziele „miejsce największego nasycenia chrześcijańskiego”. Zadał pytanie: „Skąd możemy o nim wiedzieć?”, i sam na nie odpowiedział: „Na pewno z własnego doświadczenia, a zatem j a k k t o s g o n i e m a, n i e m o ż e t a k i c h t e k s t ó w w z a k r e ś l o n y c h

⁹ M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, w: tenże, *„Ażeby ciało powróciło w słowo”. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 12.

¹⁰ Zauważa to Dorota Siwicka w niezwykle życzliwej recenzji książki Maciejewskiego (por. D. Siwicka, *Surowe oko kerygmatu*, „Teksty Drugie” 1992, nr 3(15), s. 136).

¹¹ Kerygmat negatywny kryje literatura, „która schodzi do otchłani ludzkiej egzystencji, by ujawnić absurd istnienia”; „opisuje ona [...], jakby nieskrępowana żadną ideologią, przekleństwo człowieka, które dosyć oczywiście daje się interpretować jako konsekwencja grzechu, owej biblijnej śmierci człowieka” (M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 17).

horyzontach badać, bo ich nie rozumię”¹². O ile więc badaczem „sacrum w literaturze” może być człowiek niewierzący (wystarczy, że będzie posiadał odpowiednie kompetencje intelektualne¹³), o tyle hermeneutami kerygmatu mogą być wyłącznie badacze wyposażeni ponadprzeciętnie w sensie duchowym.

Bez wątpienia nikt, kto zetknął się z pisarstwem naukowym Mariana Maciejewskiego, nie ma najmniejszych wątpliwości, że jego darowi żarliwej wiary towarzyszy wysoka jakość naukowego dyskursu. Arcyinterpretacje takie, jak *Śmierci „czarne w piersiach blizny”*¹⁴ czy *Norwida Fatum ukrzyżowane*¹⁵, będą ozdobą każdej antologii gromadzącej najwybitniejsze analizy dzieł polskiego romantyzmu. Jednakowoż nawet w tych świetnych esejach łatwo rozpoznać miejsca, w których rzetelny wywód filologiczny ustępuje miejsca mało przekonującej „kombinatoryce” interpretacyjnej o inspiracji płynącej – aby użyć słów samego badacza – „z własnego doświadczenia”. Sądzę, że tak właśnie rzecz się ma z zakończeniem *Fatum ukrzyżowanego*, gdzie niewiarygodne filologicznie kojarzenie motywów, mających nikłe umocowanie w utworze Norwida, wiedzie do przewidywalnego – w ramach krytyki kerygmatycznej – wniosku. Przytoczmy kluczowy fragment wywodu: „«Kształt i waga» [formuła z liryku *Bliscy* Norwida – M.N.] odniesione wprost do krzyża korespondują nicią zależności kompozycyjnych z «postaci waga» w *Fatum*. Formuły podkreślają rozpoznawalność «znaku zbawienia» («postać», «kształt»), ciężar niszczącego ataku («waga») i fakt przełamania sytuacji, jej przeważania («waga» jako przyrząd pomiarowy). *Fatum*, choć tajemnica krzyża została w nim głęboko ukryta, [...] niesie to samo przesłanie ludziom miażdżonym cierpieniem, które skierował Jahwe do Mojżesza pragnącego ratować swój lud”¹⁶. Nie wchodząc w subtelności języka interpretacji, mimo wszystko wskażmy na kluczowy tu dla Maciejewskiego chwyt stopniowania podobieństwa motywów, umożliwiający ujawnienie zasadniczej prawdy o jakoby „głęboko ukrytej” w wierszu Norwida „tajemnicy krzyża”. To właśnie wspomniane wcześniej nadzwyczajne kompetencje duchowe umożliwiają odsłonięcie tego, co przed wcześniejszymi interpretatorami (a jak mi nie mam, także przed samym poetą) pozostało zakryte. Na tej drodze intrygujące wieloznacznością „odejście”

¹² T e n ż e, [głos w dyskusji] w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 357.

¹³ To jedna z zasadniczych tez rozprawy Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego* (zob. M. J a s i ń s k a - W o j t k o w s k a, *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*, w: *taż, Horyzonty literackiego sacrum*, s. 19-33).

¹⁴ Zob. M. M a c i e j e w s k i, *Śmierci „czarne w piersiach blizny*, w: *tenże, „ażeby ciało powróciło w słowo”*. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, s. 23-48.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Norwida „Fatum ukrzyżowane”*, w: *„Ażeby ciało powróciło w słowo”*. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, s. 131-146.

¹⁶ *Tamże*, s. 145.

nieszczęściu w znakomitym liryku Norwida odnajduje analogię w opowieści biblijnej (por. Lb 21, 8), przywołanej przez Maciejewskiego w funkcji puenty tej części tekstu.

NIE TYLKO METODA: DZIAŁANIE SŁOWEM

W odróżnieniu od Jasińskiej i Sawickiego Maciejewski nie proponuje metody badania tekstu o komponencie sakralnym, ale projektuje – i sprawnie realizuje – pewien sposób lektury o charakterze praktycznym (czynnym). Upraszczając, powiedzieć można, iż kerygmatu się nie analizuje, kerygmat się g ł o s i. Ciężar leży nie po stronie tekstu, ale po stronie interpretatora – tego, który powołany został do głoszenia. Stąd też bierze się p r a g m a t y c z n e nachylenie tekstów powstających w tym nurcie, których ukształtowanie retoryczne zdradza wyraźną intencję „działania słowem” na odbiorcę. Przeanalizujmy dłuższy cytat: „Interpretacja kerygmaticzna to nie tylko efektywna metoda usiłująca rozszyfrować tajniki poezji i szerzej, literatury [...], ale pewien model hermeneutyczny, który oprócz określonego odczytania tekstu – powiedzmy «budującego» – zakłada jako centrum aksjologiczne antropologię chrześcijańską wywodzącą się z kerygmatu. Stąd wystąpi zawsze ukryte lub wyrażone *expressis verbis* wartościowanie; wartościowanie nie tylko estetyczne czy historycznoliterackie, lecz to, które stawia pytania o sens ludzkiej egzystencji, o najbardziej godziwe życie i cele finalne”¹⁷. Dalej autor przypomina, że jego pomysł zrodził się w dość konkretnej sytuacji komunikacyjnej, a mianowicie podczas „lektury poezji z seminarzystami”¹⁸. Stąd też zapewne bierze się specyficznie perswazyjne ukształtowanie tekstów sytuujących się w nurcie „kerygmaticznym”. Mają one osiągnąć pewien konkretny cel, który bynajmniej nie sytuuje się po stronie historii literatury czy poetyki historycznej. Wytwory hermeneutyki tego rodzaju (teksty, wykłady, komentarze), poprzez silne aksjologiczne nacechowanie ich przekazu, mają „budować” słuchaczy. Tekstu się tutaj u ż y w a, w pewnej mierze gwałcąc jego autonomię, co prowadzi także do naruszenia autonomii samych badań literackich, które stają się w tej propozycji terenem ekspresji określonej wizji świata i człowieka.

Owa mimowolna, wpisana w metodę procedura wartościowania utworów niezależnie od ich nasycenia komponentem religijnym, a także od ich wartości artystycznej – choć akurat Maciejewski interpretuje nieomal same dzieła

¹⁷ T e n ż e, *Kerygmaticzna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, s. 402.

¹⁸ Tamże, s. 402. Chodzi o kleryków z seminarium duchownego. O tych samych okolicznościach Maciejewski wspomina w swoim eseju programowym *Literatura w świetle kerygmatu* (por. s. 5-8).

wybitne – przebiegająca według pewnego schematu, wiedzie do przewidywalnych wniosków. Mieszczą się one w obrębie neokatechumenalnego rozumienia chrześcijaństwa, gdzie za punkt wyjścia obiera się tezę o lęku przed śmiercią jako zasadniczej cesze ludzkiej kondycji¹⁹. Wobec tego podstawą wartościowania staje się obecność bądź też nieobecność tej prawdy w dziełach literackich. Idzie o udzielenie w trybie postępowania analitycznego odpowiedzi na pytanie, czy utwór ujawnia ową fundamentalną determinację ludzkiej kondycji, za jaką uznaje się śmierć, czy też tego nie czyni. Śmierć rozumie się przy tym nie tyle jako ograniczenie czysto biologiczne, ile jako sytuację duchową²⁰, w jakiej pozostaje ludzkie „ja” do chwili wejścia na drogę wiary. Utwory, które nawet w sposób daleki od chrześcijaństwa ujawniają ową dramatyczną stronę sytuacji człowieka (na przykład twórczość Franza Kafki), zyskują uznanie u przedstawicieli krytyki kerygmatycznej. Jednocześnie ich metoda wiedzie jednak do odrzucenia, jakkolwiek nigdzie wprost niewyartykułowanego, tego nurtu literatury światowej, który można nieprecyzyjnie nazwać humanistycznym. Trudno bowiem sobie wyobrazić akceptującą interpretację kerygmatyczną *Prób Montaigne’a* czy *Klubu Pickwicka* Dickensa.

Jednakże możliwe mielizny czy niebezpieczeństwa tego rodzaju procedur są przez badacza z góry usprawiedliwiane stanem wyższej konieczności. Znowu sam zadaje sobie pytanie – „Czy taka interpretacja jest wskazana?” – i ponownie sam na nie odpowiada²¹: „Jest konieczna w takim sensie, w jakim chrześcijaństwo odpowiada na najgłębsze zapotrzebowania egzystencjalne człowieka, płynące z jego wyposażenia antropologicznego. Przynosi człowiekowi zbawienie, dając już na ziemi życie wieczne zapoczątkowane chrztem, sakramentem inicjacji chrześcijańskiej i gdy faktycznie jest on realizowany, «Słowo staje się ciałem»”²².

Krytyka kerygmatyczna, dostępna jedynie dla wyselekcjonowanej grupy badaczy, dość precyzyjnie definiuje też grono swoich idealnych odbiorców. To ci, których horyzont oczekiwań pozostaje w głębokiej zgodzie z horyzontem oczekiwań nadawcy, przy czym sytuuje się on w wymiarze duchowym. Powiedzieć zatem można, iż krytyka kerygmatyczna projektuje taki proces komunikacji, którego celem staje się transmisja doświadczenia wiary przebiega-

¹⁹ Wielokrotnie zwraca na to uwagę Siwicka, wątpiąc w oczywistość tej tezy (por. Siwicka, dz. cyt., s. 139).

²⁰ W eseju *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”* Maciejewski wyjaśnia: „Człowiek jest niewolnikiem Pana Śmierci ze względu na strach, jaki ma przed śmiercią – która ileż ma imion – a śmierć fizyczna, będąc stanem granicznym, nie musi wcale powodować strachu najintensywniejszego” (s. 404).

²¹ Wydaje się, że to ślad wspomnianej przez autora praktyki wykładów seminaryjnych, doświadczenia pracy „głosem”, sytuacji dialogowej.

²² Maciejewski, *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, s. 404.

jąca w kontakcie z dziełem literackim, co w założeniu wiedzie do pogłębienia religijnej tożsamości obydwu stron sytuacji komunikacyjnej. Słuchacze czy czytelnicy o inaczej ukształtowanej duchowości zostają poniekąd z góry wykluczeni z grona odbiorców, gdyż pozbawieni są odpowiednich predyspozycji do fortunego udziału w wymianie doświadczenia wiary. Skoro tak, to mamy w tym wypadku do czynienia z odmianą krytyki tożsamościowej – budującej i spajającej wspólnotę „kaznodziejów” i „seminarzystów”.

Toteż o ile badaczom sacrum w literaturze przyświecają cele poznawcze i nie mają oni ambicji przekraczania granic nauki o literaturze, o tyle szkoła krytyki kerygmaticznej skupia się na realizacji celów pragmatycznych i śmiało wkracza na teren katechezy, duszpasterstwa i teologii. „Kerygmatyków” bardziej od rozszyfrowywania mechanizmów semantycznych interesuje wykorzystywanie dzieł literackich do głoszenia Słowa Bożego.

ROSZCZENIE WIARY – ROZUM

Postawa badaczy z kręgu krytyki kerygmaticznej, programowo naruszających zarówno autonomię literatury, jak i granice literaturoznawstwa, pozwala usytuować ich w tradycji chrześcijaństwa nastawionego antykulturowo²³. Chociaż bowiem sięganie po wybitne utwory poetyckie, jak i dzieła dramatyczne, świadczy o przywiązywaniu dużej wagi do wytworów kultury, to jednak wykorzystywanie ich w celach dla tych wytworów nieswoistych dowodzi pretekstowego ich traktowania. Naturalnie w tym wypadku pretekst nie jest czymś blahym.

Wypowiedź, którą wybrałem jako motto niniejszego eseju, nie pojawia się w okolicznościowym tekście Maciejewskiego, nie jest też opinią sformułowaną w wywiadzie ani improwizowanym głosem w dyskusji. Znalazła się we wprowadzeniu do najpoważniejszej metodologicznie rozprawy, którą bez przesady nazwać wypada programową czy założycielską dla nurtu krytyki kerygmaticznej. Przywołajmy wspomniany fragment raz jeszcze: „W proponowanych uwagach – za co przepraszam zwolenników myśli bardziej zobiektywizowanej – nie uwolnię się od refleksji subiektywnej, rezygnując często ze wskazywania uzasadnień dla decyzji płynących z wewnętrznych nakazów i przeświadczeń”²⁴.

Ukształtowanie stylistyczne tekstu wywołuje wrażenie jakby prowokacji. Okazuje się, że przeświadczenia wewnętrzne badacza – zwracam uwagę na

²³ Por. H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 61-101.

²⁴ Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 6.

pierwszą osobę liczby pojedynczej w tej wypowiedzi – tym razem uzasadniając rezygnację z racjonalnej konstrukcji wywodu. W projekt metodologiczny świadomie wpisuje się *e m o c j o n a l n y s u b i e k t y w i z m*. Nie jest to bynajmniej pokorne wyznanie ograniczeń „umysłu” ani deklaracja myśli „słabej”, lecz programowe odsunięcie roszczeń rozumu na plan dalszy.

W ten sposób Maciejewski wprowadza na teren literaturoznawstwa idee obecne w tym nurcie myśli współczesnej, który uznał anachroniczność takich pojęć, jak „obiektywizm”, „metoda”, „teoria”, „intersubiektywizm” czy wreszcie „prawda”. Moim zdaniem stanowi to wyłom w tradycji badań nad relacją między literaturą a religią, a nawet prowadzi do impasu w tych badaniach. Jeśli nie chcemy, by utraciły one ważną pozycję w obrębie akademickiego literaturoznawstwa, musimy pamiętać, że wymagają szczególnej wrażliwości metodologicznej i filologicznej rzetelności. Niepotrzebne im są deklaracje o charakterze kryptoautobiograficznym, które biorą się z błędnego przekonania, że autentyczne przeżycie religijne podmiotu badającego stanowi uprzywilejowany punkt wyjścia do zajmowania się literaturą religijnie „podejrzaną”²⁵. Reprezentanci tej opcji mogą się powołać na słowa św. Pawła, który jednoznacznie pisał do mieszkańców Koryntu: „Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony” (1 Kor 2, 15). Rozsądza, dopowiedzmy, także duchowo i w związku z tym, że ta jego aktywność dzieje się we wspólnocie wierzących, nikt spoza niej nie ma kompetencji do wydawania sądów w tej dziedzinie. Lecz to, co dobre, a może nawet obowiązujące w ramach jednolitej wspólnoty, wcale nie musi być takie, gdy jej reprezentanci znajdują się na areopagu. Ten sam Paweł z Tarsu, dopóki jego intencją było przekazanie prawd uniwersalnych, przemawiał do mieszkańców Aten (por. Dz 17, 22-31), pozostając w granicach filozofii religii, przyjmował więc perspektywę zewnętrzną wobec wiary (przypomnijmy, że zaczął swą przemowę od pochwalenia religijności ateńczyków). A jego trudno chyba posądzać o brak znajomości chrześcijaństwa „w sensie doświadczenia”²⁶, jak nazywa ten typ wiedzy Maciejewski.

Chciałbym zakończyć cytatem z filozofa, niedawnego doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który rozróżnienie wewnętrznej i zewnętrznej perspektywy w spojrzeniu na religię uczynił kanwą swoich rozważań na temat sytuacji chrześcijaństwa dzisiaj: „Ten jednak, kto nie potrafi spojrzeć na wiarę z perspektywy zewnętrznej, z punktu widzenia której wiara chrześcijańska jest jedną z wizji świata, staje się sekciarzem lub fanatykiem,

²⁵ Nawiązuję tu do formuły oraz jej rozumienia z tekstu Stefana Sawickiego (zob. S. S a w i c k i, *O utworach religijnie „podejrzanych”*, w: tenże, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978, s. 25-41).

²⁶ M a c i e j e w s k i, *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, s. 400.

który zamyka się na uniwersalność rozumu”²⁷. Otóż w perspektywie historycznej można powiedzieć, iż badania nad relacją między literaturą a religią były procesem uświadamiania sobie przez zainteresowanych rozróżnienia zewnętrznego i wewnętrznego spojrzenia na religię i adaptowania go do projektu teoretycznego. Przebytą drogę mogą symbolizować z jednej strony artykuł Stefani Skwarczyńskiej *Literatura katolicka jako termin w nauce o literaturze*²⁸, a z drugiej rozprawa Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej *Literatura – sacrum – religia*²⁹.

Wedle Roberta Spaemanna, autora cytowanych słów, umiejętność stosowania owej zmiennej ogniskowej nie jest wymuszonym przez „świat” konformizmem, lecz powinnością wypływającą z istoty naszej wiary: „Chrześcijańska wiara wnosi roszczenie do tej samej uniwersalności, co rozum. Co więcej, pragnie, aby rozum w pełni pozostał sobą, i konstatuje, że nie dzieje się tak wówczas, gdy rozum nie stawia pytania o Boga”³⁰.

O ile twórcy literackiej sakrologii, przede wszystkim Jasińska-Wojtkowska i Sawicki, z troski o sprostanie roszczeniu rozumu, do czego inspirowało ich głęboko przeżywane chrześcijaństwo, uczynili fundament swojego programu badań, o tyle Maciejewski i kontynuatorzy jego myśli w swój program wpisali postawę poniekąd odwrotną.

*

Krytyka kerygmaticzna nie powinna być mylona z badaniami nad – używam jednego z możliwych określeń – relacją między literaturą a religią, które ukonstytuowały się już w poważny nurt polskiego literaturoznawstwa. Choć uprawiają ją poloniści, wykorzystując w tym celu utwory literackie, nie stawiają sobie oni jednak celów poznawczych, lecz praktyczne, zdefiniowane przez ruch neokatechumenalny. Ten typ hermeneutyki, zgodnie z wieloma wypowiedziami jego prawodawcy, zrodził się w ramach działań duszpasterskich czy parateologicznych i świetnie się tam sprawdził. W moim przekonaniu nie ma powodów, aby przenosić go na teren uniwersyteckiej polonistyki i w jej ramach przedstawiać jako jeden z możliwych sposobów na badanie związków

²⁷ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 6.

²⁸ Zob. S. Skwarczyńska, *Literatura katolicka jako termin w nauce o literaturze*, w: *taż*, *Studia i szkice literackie*, Pax, Warszawa 1953, s. 9-20.

²⁹ Zob. M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, w: *taż*, *Horyzonty literackiego sacrum*, s. 45-62. Na „graniczność” tych dwóch tekstów zwraca uwagę Jerzy Święch (zob. J. Święch, *Literatura i sacrum w ujęciu Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej*, w: *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, ks. W. Felski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 45-47).

³⁰ Spaemann, dz. cyt., s. 6.

literatury z religią. Obstawiam przy tym świadom rozluźnienia metodologicznych rygorów, jakie wprowadza do humanistyki moda na badania interdyscyplinarne. Trudno bowiem powiedzieć, jaką dyscyplinę reprezentuje postępowanie interpretacyjne, które „zakłada szczególne dyspozycje hermeneutyczne wpływające z egzystencjalnego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym”³¹. W związku z tym badacze parający się tym typem refleksji, którzy nie chcą wprowadzać odbiorców w błąd, powinni jasno deklarować charakter swych wypowiedzi i ich usytuowanie w dyskursie uniwersyteckim. Zwrócił na to uwagę Piotr Nowaczyński, który w syntetycznym szkicu omówił dzieje „kulowskich” badań nad sacrum w literaturze. Autor postulował: „Wskazane byłoby, aby miał on [„kerygmatyk”] świadomość, że występuje raczej w roli ideologa, moralisty czy teologa niż badacza literatury stricto sensu. Ten bowiem zarówno w interpretacji, jak i w ocenie winien respektować własne założenia utworu, organizującego, przez autorską intencję, ustalone zasady i reguły, a nie nanosić na utwór zewnętrzne wobec niego przeświadczenia światopoglądowe i obce mu kryteria oceny”³².

Brak tej świadomości i wpływające z tego konsekwencje dla sytuacji w badaniach literackich są jednym z ważnych powodów, dla których o krytyce kerygmatycznej myślę bez entuzjazmu.

³¹ Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 12.

³² P. Nowaczyński, *Z historii i teorii badań nad literaturą religijną*, w: tenże, *Studia z literatury XX wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 80.

Hubert ŁASZKIEWICZ

PATRIA, IUSTITIA ET PAX

Iustitia, sprawiedliwość, zgodnie z długą tradycją ikonograficzną wyobrażana jest jako domena Temidy, postaci z zasłoniętymi oczami. Opaska na jej oczach ma oznaczać bezstronność. Tymczasem ta symbolicznie wyobrażona bezstronność uważana jest za ślepotę, a więc stronnicość, przez tych, którzy nie zgadzają się na zastany stan rzeczy. W ten sposób symboliczną bezstronność interpretuje się jako symboliczną stronnicość.

NOSTALGIA

Leży przede mną tom zatytułowany Ruch regionalistyczny w Europie, wydano go w roku 1934 w Warszawie pod redakcją Aleksandra Patkowskiego. Składany był jeszcze przed reformą ortografii (zwaną Jędrzejewiczowską, która kiedyś tak oburzała część polskiej inteligencji) i dlatego słowo „regionalistyczny” zapisano przez „j”, a nie przez „i”. Wydawcą była Sekcja Regionalistyczno-Krajoznawcza Związku Nauczycielstwa Polskiego. Tom ukazał się w wydawnictwie Nasza Księgarnia, które mieściło się wtedy, w 1934 roku, przy ulicy Świętokrzyskiej 18. Ulica ta istnieje nadal, choć od dwóch lat jest nieznosnie rozkopana i nieprzejezdna, ale budynku, w którym się mieściła Sekcja już nie ma. Zastąpiły go inne. Pod tym adresem w czasach PRL przez wiele lat działał Ośrodek Kultury NRD, ale jego także już nie ma (ośrodka, bo budynek dalej istnieje). Nadal działa natomiast pod tym adresem szkoła, niegdyś podstawowa (powszechna), a teraz przekształcona w gimnazjum. Tom wydrukowano przy ulicy Siennej 15. Zabudowa tej ulicy przetrwała i zachowała się lepiej niż zabudowa ulicy Świętokrzyskiej, ale drukarni także już nie ma. Pozostał pod bliskim drukarni adresem tylko budynek szpitala dziecięcego chorób zakaźnych. I jak to zwykle bywa z więzieniami i szpitalami, które mimo obrotów koła fortuny, zmiany rządów, upadku państw i innych kataklizmów ludzkich pozostają tym, czym były – budynek szpitala nadal służy swoim pierwotnym celom. Tom poświęcono pamięci jednego z jego współautorów, zmarłego przed wydaniem publikacji, Belga Jules’a Destréego, byłego ministra oświaty, który położył ogromne zasługi dla rozwoju ruchu regionalistycznego w Europie: „un vrai prince de l’ésprit, jakiem mianem obdarzyła go wdzięczna pamięć kulturalnego świata”¹. Belgia jest zresztą świetnym przykładem powolnej i uporczy-

¹ *Ruch Regionalistyczny w Europie*, red. A. Patkowski, Wydawnictwo Sekcji Regionalistyczno-Krajoznawczej Związku Nauczycielstwa Polskiego, Warszawa 1934, s. IX.

wej zmiany organizacji państwa, zmierzającej do uwzględnienia odrębności regionalnych, które właściwie lepiej nazwać po polsku narodowymi.

PATRIA

Tom zawiera artykuły na temat odrębności regionalnych (czytaj także: narodowych) kilku krajów europejskich: Belgii, Czechosłowacji, Danii, Niemiec, Hiszpanii, Holandii, Katalonii, Francji, Jugosławii, Węgier, Wielkiej Brytanii i Włoch. Patrząc z oddali – od jego wydania minęło prawie siedemdziesiąt lat, a od narodzenia się jego pomysłu już prawie lat siedemdziesiąt pięć – warto się zastanowić nad aktualnością podnoszonego przez wszystkich autorów zagadnienia: zróżnicowania regionalnego (narodowego) krajów, których byli obywatelami. Patrząc szerzej i wiedząc już, jak rozwinęły się dążenia poszczególnych wspólnot regionalnych w Belgii, Hiszpanii, Jugosławii i innych krajach, warto zastanowić się z jednej strony nad sposobami (polityką) tworzenia spójnego kształtu kraju-ojczyzny (łac. patria), a z drugiej nad warunkami, które powinny zostać spełnione, aby ten kształt odpowiadał dążeniom i tradycjom wszystkich (lub większości) obywateli.

O ile ruch regionalny w kształcie opisanym w poszczególnych artykułach należy już częściowo do przeszłości, podobnie jak wszystkie instytucje i miejsca, w których książka była opracowywana, o tyle zagadnienie zgody w różnorodności (lub niezgody w jedności) pozostaje aktualne i dzisiaj – nie mniej aktualne zresztą niż tysiąc czy więcej lat temu. W społeczności ludzkiej różnice dotyczące osób i grup, czasami bardzo głębokie, są stanem normalnym. Budowanie poczucia szerszej wspólnoty, które pozwala przeżywać te różnice bez rozrywania więzi społecznych, jest zjawiskiem równie starym, jak dzieje ludzkości. Sposoby utrzymania wspólnoty były, są i będą różne realizowane, z różnymi oczywiście skutkami. Historyczność pojęcia ojczyzny nie powinna jednak nigdy zniknąć z pola widzenia wszystkich, którzy o niej mówią. Są i w Europie, i na świecie całym liczne przykłady daleko idących przekształceń zarówno kształtu terytorialnego, jak też społecznego i wszelkiego innego poszczególnych ojczyzn. Zachowanie patrii w stanie niezmiennym, jakkolwiek z punktu widzenia etymologii samego słowa (odniesienia do dziedzictwa ojców-przodków) może być postulatem słusznym, wynikającym z szacunku dla przodków, jest możliwe tylko w świecie wyobraźni, i to wyobraźni bardzo wybiórczej, co wcale nie znaczy, że nie pięknej. Wręcz przeciwnie, czasami na pewno piękniejszej niż to, co nas otacza. Czy ojczyzna ma być tym, co sobie wyobrażamy o niej, czy też tym, czym jest? Pytanie to zasadnicze i aby na nie odpowiedzieć, trzeba ustalić, jak oddzielić to, co wyobrażone od tego, co rzeczywiste. Kto i według jakich reguł (przez kogo nadanych) ma to zrobić?

Nie rozstrzygając sporu, warto zauważyć, że jest on prowadzony na wszystkich płaszczyznach życia publicznego: politycznej, rzecz jasna, ale też edukacyjnej, religijnej i wszelkich innych.

Jeżeli przyjmiemy do wiadomości, że dziecko od szóstego (siódmego) do osiemnastego (dziewiętnastego) roku życia spędza więcej czasu na zajęciach szkolnych niż w jakimkolwiek innym środowisku, to przyznamy, że edukacja i wychowanie, które otrzymuje w szkole (nie tylko ze strony instytucji, ale też rówieśników), wywierają na nie wpływ. Nie jest on jednak izometrycznym odzwierciedleniem tego, czego dziecko się uczy w szkole (w różnych szkołach). Źródła wiedzy o dziedzictwie ojców-przodków są przecież różnorodne, nie tylko szkolne i rodzinne. Kształtują one wyobrażenie o patrii w sposób często zaskakujący i nieoczekiwany dla tych, którzy chcieliby o nim decydować. Jest to źródło stałej frustracji tych, którzy uczą. Przykładów jest bardzo wiele. Dlatego też różne mogą być obrazy ojczyzny, różne poziomy identyfikacji, tak jak różne są ich źródła i różne ich rozumienie na poziomie poszczególnych osób i wspólnot. Jesteśmy więc i dzisiaj świadkami – a przytoczony tom przynosi świadectwa z przeszłości – istnienia wśród mieszkańców jednego kraju (w sensie jednolitej organizacji politycznej) różnych wyobrażeń i przekonań związanych z tematem ojczyzny. Być może nawet w jednym kraju różne osoby i wspólnoty co innego ojczyzną nazywają. Porządkujemy zwykle te różnice poprzez konstrukcje typu: mała ojczyzna – duża ojczyzna, kraj rodzinny – macierz, i wiele podobnych. Na poziomie dyskusji o pojęciach proponowane podziały są do utrzymania, na poziomie doświadczenia codziennego jest to o wiele trudniejsze. Co zrobić, kiedy istnieje konflikt (sprzeczność) między małą a dużą ojczyzną? Kiedy mała ojczyzna politycznie podlega nie macierzy, ale innemu państwu? Rozwiązanie tych dylematów na drodze politycznej, ale bez użycia przemocy zwykle w Europie zawodziło. Spory o pierwszeństwo tożsamości części wobec historycznie ukształtowanej całości są obecne w całej historii Europy, a dzieje Polski i krajów sąsiednich znają ich bardzo wiele. Rozstrzygnięcia, które zapadły w czasie drugiej wojny światowej i po tej wojnie pozostawiły wielką ranę, która mimo upływu czasu zbliznia się bardzo powoli, a często powtórnie otwiera. Właściwie wszystkie strony konfliktów, w których przedmiotem sporu jest prawo do ojczyzny (najczęściej małej ojczyzny) odwołują się do pojęcia sprawiedliwości, do łacińskiego iustitia.

IUSTITIA

Cechą charakterystyczną większości (choć nie wszystkich) artykułów zebranych w tomie o ruchu regionalistycznym w Europie jest wyrażane przez autorów poczucie dystansu wobec większej wspólnoty politycznej (oni sami po-

wiedzieliby zapewne: konstrukcji politycznej), w której przyszło im żyć. To, co zarzucają państwu, w którym mieści się ich region, a właściwie ojczyzna (*patria*), to przede wszystkim brak uznania jego odrębności poprzez rozwiązania polityczne w najszerszym tego słowa znaczeniu. Zaniechanie oddania każdemu tego, co się mu należy, to brak sprawiedliwości. Brak ów rodzi opór i bunt, głęboko zakorzenią poczucie krzywdy. Zrzucenia niechcianej zwierzchności można dokonać bez przemocy, ale postępowanie takie ma stosunkowo krótką tradycję. Może się dokonać i najczęściej się dokonuje za pomocą przemocy – czy to fizycznej, czy słownej.

Iustitia, sprawiedliwość, zgodnie z długą tradycją ikonograficzną wyobrażana jest jako *domena* Temidy, postaci z zasłoniętymi oczami. Opaska na jej oczach ma oznaczać bezstronność. Tymczasem ta symbolicznie wyobrażona bezstronność uważana jest za ślepotę, a więc stronniczość, przez tych, którzy nie zgadzają się na zastany stan rzeczy. W ten sposób symboliczną bezstronność interpretuje się jako symboliczną stronniczość. Postulatem niezadowolonych nie jest traktowanie wszystkich równo, ale wedle tego, kto kim jest i co mu się według niego samego należy. Sprawiedliwością jest spełnienie postulatów, a nie ich dyskutowanie i tylko częściowe zaspokojenie żądań. Dlatego w przywołanej na wstępie książce zaliczenie w Hiszpanii w czasach przed wojną domową regionu Starej Kastylii, a szczególnie Santander, do regionów trzeciej klasy uznane zostało za błąd (lub też niesprawiedliwość bądź nierzetelność)², ponieważ nie uwzględniono ich siły gospodarczej. Patrząc dzisiaj na regiony gospodarcze Hiszpanii i na ich obecność gospodarczą w świecie, można łatwo zauważyć, że właśnie Santander jest znacznie bardziej obecny (choćabyż jako bank o światowym zasięgu) niż na przykład Sewilla, która w szesnastym wieku była być może najpotężniejszym miastem i regionem w Europie ze względu na swoją rolę w kontaktach z obydwoma Amerykami, ale w wieku dwudziestym przestała należeć do najsilniejszych czy to gospodarczo, czy politycznie regionów Królestwa Hiszpanii. W związku z tym zarzut wobec podziału administracyjnego Hiszpanii z czasów omawianych w książce można uznać za słuszny. Inny przykład w niej cytowany to Katalonia. Różniła się ona – i nadal różni – od innych części Hiszpani pod względem historycznym, językowym i gospodarczym, co jednak nie znaczy, że nie ma żadnych więzi z całym Królestwem. Więzy takie istnieją, ale nie miejsce tu na ich rozważanie. W tomie zamieszczono artykuł napisany przez Katalończyka Arturo Perucha, którego zarzuty wobec „ślepej” sprawiedliwości państwa hiszpańskiego są następu-

² „Ta klasyfikacja nie odpowiada już istotnym stosunkom, a przykładem tego mogą służyć prowincje Santander i Vizcaya, które ze względu na swój rozwój i znaczenie, powinny być zaliczone do pierwszej, a nie do trzeciej klasy” (E. Frankowski, *Regjonalizm w Hiszpanji*, w: *Regjonalizm w Europie*, s. 189).

jące: „Powszechnie utrzymują, że Katalonja jest krajem przemysłowym nie zaś rolniczym. Tak jednak nie jest. Produkcja rolnicza katalońska, w porównaniu z produkcją Państwa Hiszpańskiego, przedstawia się jak poniżej: kartofle 12,5%, oliwa 21,9%, pasza 25%, warzywa 32%, wino 45%, cebula 42%, owoce 50%, migdały 68%, pomarańcze 79%, orzechy 85%, ryż 99,4%, chleb świętojański 97,6%”³. I dalej: „Jakkolwiek Katalonja jest krajem najbardziej ożywionym i najbardziej czynnym z pomiędzy krajów podległych Hiszpanji, jednakże pod względem podatkowym, traktowana jest ona po macoszemu”⁴.

PAX

Zaspokojenie potrzeby sprawiedliwości jednych jest często niesprawiedliwością wobec drugih. Osobiste odczucia co do sprawiedliwości bardzo się między sobą różnią. Warto więc zapytać, co to jest sprawiedliwość oraz kto i na jakich zasadach określać ma jej reguły. Podejście ściśle legalistyczne odnosiłoby realizację sprawiedliwości do ścisłego przestrzegania systemu prawnego. Ten jednak może być tworzony przez większość lub mniejszość niezgodnie z intuicją moralną większości lub mniejszości. System prawny (prawo pisane) może być więc odczuwany jako obcy, zewnętrzny, przez osoby i wspólnoty, które w jego tworzeniu nie uczestniczyły, nie zgadzały się na niego lub też zmieniły swoje poglądy po jego ustanowieniu, nie mając już możliwości jego zmiany (lub nie chcąc z niej skorzystać). W takim wypadku sytuacja wydaje się bez wyjścia.

Pojęciem, które może (choć nie musi) dopomóc w opanowaniu owej społecznej discordia-discordans (niezgody rozrywającej) i przejściu do discordia-concordans lub concordia-discordans (niezgody łączącej), jest pojęcie pokoju (łac. pax). Jaka jest zatem jego treść? Jeżeli przyjmiemy sposób myślenia o Europie reprezentowany przez francuskiego filozofa Rémiego Brague’a, wyrażony przez niego w książce *Europa, droga rzymska*⁵, to należałoby się odnieść do tego, co pod pojęciem pokoju rozumieli Rzymianie. Ara Pacis (Ołtarz Pokoju) do dzisiaj stoi w Rzymie, ale szczególnie czczony nie jest. Zbyt wiele w Rzymie się zmieniło od czasów republiki i imperium. Cesarze jednak, jak na przykład Oktawian August w swoim tekście propagandowym *Monumentum Ancyranum*, chwalili się, że w czasie ich rządów przez jakiś czas panował pokój: republika czy imperium nie prowadziły wojen. Pokój jako czas, kiedy nie rozlewa się krwi (ani przyjaciół, ani wrogów), jest jednak pojęciem znacznie szerszym i nie

³ A. Perucho, *Kwestja katalońska*, w: *Regionalizm w Europie*, s. 233.

⁴ Tamże, s. 235.

⁵ R. Brague, *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.

można go ograniczać tylko do stanu pokoju rozumianego w sensie militarnym. W liturgii mszalnej kapłan wita przecież wiernych słowami o pokoju, a oni odpowiadają mu tym samym. *P o k ó j* nie oznacza ani *s p o k o j u*, ani *z a p o m n i e n i a*, ani zaprzestania przemocy, sporów czy konfliktów. Pokój wskazuje cel i drogę, lecz nie stanowi możliwego do osiągnięcia punktu dojścia: jest postawą wobec siebie i innych.

Jak zauważył na scenie pewnego moskiewskiego teatru messer Woland, ludzie są tylko ludźmi. Nie należy się ludzić, że wprowadzenie pokoju jest celem do osiągnięcia tu i teraz przez wykluczenie tych, których uznajemy za jego burzycieli, albo też radykalną zmianę nas samych. Realizacja utopii, w której wszyscy pozbawieni zostali wyboru, w utopii, jakiej przykład opisał George Orwell, jest niemożliwa z tej prostej przyczyny, że człowiek ma wolną wolę, wpisaną w jego istotę przez Stwórcę: złu nie da się zapobiec przez ograniczenie wyboru. *P a x* to *p e r s p e k t y w a i d r o g a*, które łączą realizację różnych celów, w tym także sprawiedliwości (*iustitia*) i budowania wspólnoty historycznej i współczesnej (*patria*). Pokój pozwala zharmonizować istniejące i uprawnione przecież różnicowanie dotyczące osób i wspólnot, przy czym owa harmonia nie jest stanem, ale celem. Takie pojmowanie pokoju pozwolić może – podkreślam, że nie musi – na poszukiwania więzi łączących i na ustalenia, jak mają się one do tego, co różni. Co najważniejsze jednak, może pomóc określić granicę, której w budowaniu pokoju przekroczyć nie wolno. Nie zakładając z góry, że każda osoba i każda wspólnota zawsze i wszędzie kieruje się w swoim działaniu złą wolą, nie należy jednak zapominać, że wolna wola daje człowiekowi możliwość wyboru dobra lub zła. Nie należy zatem rezygnować z prawa do obrony przed działaniami wynikającymi ze złej woli. Nie odrzucając osoby, odrzucamy zło, które się jej czyni, i sprzeciwiamy się mu. Dążenie do pokoju wymaga czasami więcej męstwa niż łatwe rozstrzygnięcia dokonywane za pomocą wojny. O cnocie męstwa, która pozwala na obronę przed złem i przemocą i która jest konieczna, aby świat ludzki istniał, pisał kiedyś ojciec profesor Józef Maria Bocheński OP, odnosząc się do doświadczeń pierwszej i drugiej wojny światowej⁶.

OJCZYŻNA, SPRAWIEDLIWOŚĆ I POKÓJ

Głoszenie słusznych (bądź uznawanych za słuszne) zasad zwykle oceniane jest jako bezskuteczne, kiedy nie można wskazać przykładów ich realizacji w otaczającym nas świecie. Mieszkając od wielu lat na wsi, postanowiłem właśnie tam odszukać choćby niewielki ślad realizacji wielkich i wspaniałych haseł: ojczyzna, sprawiedliwość i pokój, przez istniejące instytucje i przez ludzi

⁶ Zob. J.M. Bocheński OP, *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków, Phileb, 1993.

w całej ich złożoności (czytaj: niedoskonałości). Przyszła mi na myśl Ochotnicza Straż Pożarna. Dlaczego odwołuję się do instytucji, która ze względu na zasięg działania i krąg skojarzeń z nią związanych rzadko bywa przywoływana w debatach publicznych na temat celów i reguł życia politycznego? Otóż instytucja to wielce zasłużona nie tylko z racji gaszenia pożarów, lecz także ze względu na wartości wychowawcze, społeczne i obywatelskie – jak współodpowiedzialność za dobro wspólne i za innych – budowane przez ponad sto lat w wiejskich regionach Polski (bez względu na to, czy Polska istniała jako państwo, czy też nie). Stosunkowo łatwo wyjaśnić, dlaczego wspominam o tej właśnie organizacji. Po pierwsze, działała ona i działa w realnie istniejących wspólnotach podzielonych wszystkim, co może je dzielić. A intensywność konfliktów (i ich żywotność) w małych wspólnotach jest bardzo duża – wie to każdy, kto zadał sobie kiedykolwiek trud, żeby je poznać. Odwołanie się do tej instytucji służy też ukazaniu, że postawa obywatelska jest analogiczna do zasad działania straży pożarnej. Tak jak straż pożarna nie przewiduje z góry, gdzie i kogo zaatakuje żywioł ognia i jak dokładnie trzeba będzie prowadzić akcję ratunkową, tak też obywatel, członek wspólnoty, osoba, nie może zakładać z góry, co się stanie; po prostu tego nie wie. Tak jak straż pożarna dysponuje jednak pewnymi regułami określającymi godne i rzetelne zasady wyboru, które stosuje w sytuacji kryzysu, rzecz jasna, ale i na co dzień. Często istnieje prawie powszechna zgoda co do wartości reguł, lecz ich zastosowanie w konkretnych sytuacjach może zostać poddane krytyce. Wybór sposobu działania należy do każdego z osobna i za każde działanie ponosi się odpowiedzialność. Zakładamy jednak (albo też staramy się przekonać do tego innych), że naczelną zasadą, jaką wszyscy się kierujemy, jest podejmowanie działań, które w największym stopniu przyczyniają się do realizowania dobra wspólnego. Pytanie o dobro wspólne nie ma przecież charakteru teoretycznego, lecz jest zasadnicze dla codzienności, ponieważ codziennie w świecie społecznym i indywidualnym dokonywane są wybory, które kształtują naszą rzeczywistość. Rozumienie dobra wspólnego może mieć (i często tak się dzieje) wymiar bardzo pragmatyczny. Odwołując się do doświadczeń Ochotniczej Straży Pożarnej, można powiedzieć, że gaszenie pożaru stodoły nielubianego sąsiada znajduje uzasadnienie w tym, że niezgaszony przeniesie się na inne obejścia. W tej sytuacji bezpieczeństwo innych (jakiejś rzeczywistej, a nie tylko wyobrażonej całości) staje się większym dobrem niż satysfakcja, że nielubianą osobą (rodzinę) spotkała „zasłużona kara” – bo tak przecież często bywają interpretowane nieszczęścia innych. Pomoc, dążenie do zachowania bezpieczeństwa całej wspólnoty, nie oznacza zapomnienia o dzielących ją odrębnościach i konfliktach, nie oznacza niepamięci.

Postawa pomocy i służebności sprawia, że rozważamy jednak dokładnie wszystkie racje związane z pojęciami patria, iustitia et pax i przynajemy ko-

nieczność realizowania najpierw działań na rzecz dobra wszystkich, dobra wspólnego. Budowanie pokoju i bezpieczeństwa daje możliwość rozstrzygnięcia spornych spraw na drodze sprawiedliwości. Założyć należy, że wraz z większym bezpieczeństwem patrii zwiększa się jej skuteczność w działaniach na rzecz dobra wspólnego i dzięki temu można lepiej realizować postulat sprawiedliwości. Wybór drogi budowania wspólnoty i realizacji jej celów (w tym celów tworzących ją osób) jest zawsze w y b o r e m. Budowanie utopii będzie zawsze budowaniem wspólnot pozbawionych wyboru.

Summum ius, summa iniuria – mówili sami Rzymianie, którzy przecież przywiązywali wielką wagę do tworzenia i stosowania prawa. Aplikacja prawa bez miłosierdzia, poszukiwanie jedynie sprawiedliwości bez rozpatrywania szerszego kontekstu, może prowadzić do tego, że sprawiedliwość stanie się ślepotą i w konsekwencji niesprawiedliwością. Zadaniem naszym nie jest więc budowanie najlepszego ze światów, w którym wybór pomiędzy dobrem i złem będzie niemożliwy. Losy Pierwszych Rodziców wskazują, że zbudowanie takiego świata nie leży w mocy człowieka. Właściwą drogą jest natomiast przekonywanie – w sytuacji, w której właśnie się znajdujemy – do lepszych i sprawiedliwszych zasad i wyborów, które będą wzmacniały solidarność między ludźmi. Będą one służyć budowaniu wspólnoty, nie zaprzeczając prawu do wyboru i jednocześnie podkreślając indywidualną odpowiedzialność za dokonany wybór – i zawsze dając nadzieję.

ZGODA POWSZECHNA I SPOSOBY JEJ OSIĄGANIA

„Odległość” między głoszeniem słusznych haseł a ich realizacją bywa ogromna. Podział ról społecznych i specjalizacja w ich wykonywaniu sprawiają, że ci, którzy głoszą zasady, zwykle nie mają okazji ich stosować we własnych działaniach (a nawet tego unikają). Poza tym nie rządzą dzisiaj ani filozofowie, ani kapłani, ani namaszczeni monarchowie, ale politycy, czyli ludzie tacy jak my wszyscy, którzy zarzucają sobie wzajemnie niechęć do zinteryoryzowania w procesie socjalizacji wtórnej reguł i zasad mogących ograniczyć ich skuteczność. Skoro wszyscy zarzucają wszystkim, że postępują zgodnie z radami florenckiego myśliciela i polityka Niccola Macchiavellego, znaczy to, że decyzje polityczne (a więc i gospodarcze, i edukacyjne, i wszelkie inne) znajdują się w rękach bardziej lub mniej zdolnych naśladowców bohatera Księcia. Władza oglądana oczyma jej przeciwników uznawana jest zwykle za władzę sprawowaną dla korzyści.

Miary skuteczności działań politycznych są oczywiście różne, chociaż dominuje najprostsza: wygrane wybory (każde zresztą wybory: na przewodniczącego klasy czy samorządu w szkole, rektora, prezydenta czy posła) lub – tam,

gdzie ich nie ma – zachowanie władzy w inny sposób. W społeczeństwie masowym trudno prowadzić debatę, która spełniałaby nie tylko rolę kształtującą poglądy słuchaczy, ale także odzwierciedlała rzetelną znajomość i poglądów, i oczekiwań wyborców, obywateli czy poddanych. A należałoby nie tylko mówić, ale także słuchać i słyszeć. Należałoby także wyjaśniać, przekonywać, podejmować decyzje i za nie odpowiadać. Zadanie to bardzo trudne.

Wielką pomocą może być jednak doświadczenie przeszłości. Na przykład św. Grzegorz Wielki, papież, w swoim dziele o duszpasterstwie zatytułowanym *Księga reguły pasterskiej* wyróżnił kilkanaście kategorii swoich wiernych (na przykład leniwych, głupich, zapalczywych czy rozpustnych)⁷. Typologia ta była oparta na klasyfikacji przywar i słabości mieszkańców Rzymu, za których św. Grzegorz jako biskup był odpowiedzialny. Nie pochwalał ich postaw, a jednak z tekstu nie wynika, że chciał ich odrzucić czy wykluczyć. Wręcz przeciwnie, nie aprobując wad wiernych, radzi duszpasterzom, swoim czytelnikom, żeby je znali i w zależności od tego, do jakiego rodzaju człowieka mówią, kształtowali swój język i wykorzystywali dar przekonywania – nie po to jednak, by zmieniać głoszone zasady i dostosowywać je do ludzkich słabości, lecz po to, by mogli być lepiej rozumiani i przez to skuteczniejsi w nawoływaniu do wybierania przez wiernych dobra. Wykluczenie rzadko kiedy zaprowadza pokój. Cierpliwe łączenie, choć nieefektywne, męczące, rodzące cierpienie i czasami na pozór beznadziejne (bo brak widocznych rezultatów), buduje trwalszą wspólnotę niż odwołania do idealnych światów możliwych, których nigdy nie było.

⁷ Zob. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, oprac. M. Starowieyski, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2003; por. zwłaszcza: *Część trzecia: W jaki sposób dobrze żyjący pasterz powinien uczyć i napominać podwładnych* (s. 113-248).

Justyna A. KOWALIK

O PRZYJAŹNI W DWUDZIESTU CZTERECH ODSŁONACH

Rzadko kiedy pisze się omówienie książki, która nie wyszła jeszcze spod prasy drukarskiej, lecz tematyka niniejszego tomu „Ethosu” w szczególny sposób skłania do tego, by zaanonsować zbiór studiów, mający ukazać się już w niedługim czasie. Przygotowana pod redakcją Agnieszki Czechowicz i Małgorzaty Trębskiej monografia zatytułowana *Przyjaźń w kulturze staropolskiej*¹, która w najbliższych tygodniach zostanie ogłoszona przez Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jest pokłosiem konferencji zorganizowanej w dniach 8-10 października 2012 roku w Kazimierzu Dolnym przez Katedrę Historii Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Pracownię Renesansu i Baroku Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Jak napisał jeden z recenzentów wydawniczych książki Marek Prejs: „Redaktorki tomu, świetne zwłaszcza literatury staropolskiej należące do młodego pokolenia badaczy, skomponowały wieloautorską, ale też wieloaspektową monografię zagadnienia, w której przedstawione zostały zarówno filozoficzne i etyczne źródła dawnych idei przyjaźni, jak też jej faktyczne aktualizacje w kulturze polskiej doby

wczesnonowożytnej, retoryka i motywy przyjaźni w dziełach literackich, zagadnienia gatunków literackich uprzywilejowanych niejako ze swej istoty ekspresję «przyjacielskich» relacji, napięcia między przyjaźnią a polityką, przyjaźnią a miłością, przyjaźnią a nienawiścią i wojną”.

Nie ma chyba wątpliwości, że nad dziełami literatury staropolskiej, które stanowiły przedmiot dociekań autorów artykułów zgromadzonych w książce, zaciążył autorytet antycznych mistrzów: Arystotelesa, Seneki, Horacego, a nade wszystko Cicerona z jego najczęściej bodaj przywoływanym traktatem *De amicitia* i definicją, głoszącą, że przyjaźń jest „zgodnością we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i miłością”². O tym, jak ważną rolę odegrała w staropolskiej refleksji o przyjaźni tradycja klasyczna, piszą w swoich interesujących studiach Mieczysław Mejor (*Średniowieczni autorzy o przyjaźni*) oraz Estera Lasocińska (*Starożytne teorie przyjaźni i ich renesans w literackich tekstach dawnej Polski*), Magdalena Piskala zaś na przykładzie herbarza Szymona Okolskiego wykazuje, w jaki sposób wykorzystywano powszechnie funkcjonujące w dawnej kulturze moty-

¹ *Przyjaźń w kulturze staropolskiej*, red. A. Czechowicz, M. Trębska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 (w druku).

² M.T. C i c e r o, *Lelusz o przyjaźni*, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 4, PWN, Warszawa 1963, s. 74.

wy opisujące przyjaźń do tworzenia dzieła będącego swoistym kompendium wiedzy z pogranicza heraldyki, sztuki i literatury.

Określenia „przyjaźń”, „przyjaciel”, „przyjacielski” można wskazać w rozmaitych gatunkach piśmiennictwa staropolskiego, stąd też studia, które znalazły się w prezentowanej publikacji, dotyczą nadzwyczaj szerokiego spektrum form literackich, począwszy od romansów czy miłosnych wierszy, poprzez teksty pamiętnikarskie, oracje weselne, traktaty parenityczne, listy, na relacjach historiograficznych skończywszy – choć oczywiście nie jest to wyczerpujące zestawienie

Przyjaźń jako relacja opierająca się na związku ludzi cnotliwych zakłada przede wszystkim bliskość duchową i intelektualną. Nie każdy jednak przykład przywołany przez autorów zasługiwał na miano przyjaźni. Czy za „przyjacielskie” można uznać stosunki między panem a klientem, mecenasem a twórcą, członkami wspólnoty res publica litteraria bądź też osobami wpisującymi się do popularnych w szesnastym wieku „książek przyjaźni”? Problem ten podejmują w swoich studiach Aleksandra Jakóbczyk-Gola (*Jan Zamoyski i Bernardo Morando – przyjaźń i inspiracja*), Joanna Krauze-Karpińska (*Przyjaźń, protekcja, polityka. O „Przyjacielu szczerym” Jana Danieckiego uwag kilka*), Joanna Partyka (*Album amicorum – pomnik przyjaźni?*), Sławomir Baczewski (*Przyjaźń-polityka w „Ezopie nowym polskim” Jana Stanisława Jabłonowskiego*), Mirosław Lenart (*Lazzaro Bonamico – „buon'amico con tutti” – i jego relacje z Polakami*), Wiesław Pawlak (*Przyjaźń uczonych*) oraz Maciej Pieczyński (*Przyjaźń i polityka. O „Młodym kawalerze” („Il giovane cittadino”) Jacopa Facciolatiego*).

Wydaje się, że w wielu przypadkach amicitia była jedynie afektowaną nazwą różnorodnych skądinąd więzi łączących grono uczonych, członków rodziny, krewnych, bliźszych i dalszych znajomych. Nie

zawsze uczestniczyły w tych związkach osoby o równym statusie materialnym i pozycji towarzyskiej. Nierzadko też powodem, dla którego starano się utrzymać znajomość, była nadzieja na ewentualne korzyści wynikające z przychylności „możnych tego świata”. Wiadomo, że do osób wpływowych instynktownie lgną ludzie interesowni, stąd też tym pierwszym trudno o prawdziwych przyjaciół. Omówione przez Krystynę Stasiewicz przykłady wskazanych w tytule jej studium relacji (*Przyjaźni i nieprzyjaznej przyjaźni przykładów kilka*) trafnie ujmują stwierdzenie, że niekiedy lepiej mieć pewnych wrogów niż niepewnych, „farbowanych” towarzyszy. Zwłaszcza, jeśli ci ostatni czyhają na nasze pieniądze, o czym interesująco pisze Anna Kochan w swoim artykule na temat „potrzeby przyjaciół” w *Skardze umierającego*.

Poszukując przykładów odmiennych, prawdziwych i szczerych „związków dusz”, autorzy zamieszczonych w zbiorze studiów sięgnęli do rozmaitych tekstów poetyckich i prozatorskich, znanych i mniej znanych. O próbach zdefiniowania pojęcia amicitia oraz konkretnych przypadkach przyjaźni w romansach pisze Maciej Włodarski (*Motywy przyjaźni w utworach romansowych średniowiecza*). Semantykę amicitiae w łacińskich utworach Kochanowskiego analizuje Elwira Buszewicz (*Fidus amor amicitiae. Idea przyjaźni w „Foriceniach” i „Elegiach” Jana Kochanowskiego*), odnosząc obraz przyjaźni wyłaniający się z utworów poety do Arystotelesowskiego rozróżnienia przyjaźni opartej na korzyści, na przyjemności i na dobru. *Etyka nikoma-chejska* Stagiryty oraz Cyceronowy dialog *De amicitia* stały się punktem wyjścia analizy przeprowadzonej przez Marię Wichową, która zajęła się fragmentem *Żywota człowieka poczciwego* Mikołaja Reja (*Mikołaja Reja dyskurs o przyjaźni*). Zdaniem autorki nagłowiczanie adaptował klasyczne teksty, nieco je upraszczając; pod jego

piórem powstało dzieło przystosowane do polskich realiów i zawierające przede wszystkim wskazówki o charakterze praktycznym.

Na odmienne, wcale nie teoretyczne, a przez to bliższe życiu spojrzenie na interesującą nas kategorię zwracają uwagę autorzy analizujący teksty o charakterze dokumentarnym. Agnieszka Dziuba (*Niemieckie przyjaźnie w szesnastowiecznym Krakowie w świetle pism Decjusza*) wskazała na fakt upamiętnienia w dziele historiograficznym wizerunków przyjaciół dziejopisarza, który w toku swej relacji umieścił życiorysy wybranych przez siebie osób, dając się tym samym poznać jako oddany towarzysz, dbający o ich życzliwą pamięć wśród odbiorców swojego dzieła. Z kolei przedmiotem refleksji Justyny Dąbrowskiej-Kujko stała się przyjaźń silniejsza od śmierci (*„Amicitia haec, ut mundus, initium habuerit, non etiam finem”*. Lipsjusz i Polacy. *O listach łowańskiego humanisty do Jana Zamoyskiego i Jana Andrzeja Próchnickiego*). Na przykładzie korespondencji Justusa Lipsjusza autorka nakreśliła piękny obraz humanistycznej przyjaźni, przechowującej największe wartości i uobecniającej się zarówno przez wielkie dzieła niderlandzkiego profesora, jak i pisma, które ku jego upamiętnieniu napisali przyjaciele.

Portrety przyjaciół (i wrogów) uwiecznił w swoim pamiętniku Bazyli Rudomicz. Ten aspekt jego dzieła przedstawia w swym studium Dariusz Chemperek (*Przyjaźń w twierdzy Zamość. „Efemerose, czyli Dziennik prywatny” Bazylego Rudomicza*), podkreślając nowoczesną jak na owe czasy postawę pamiętnikarza, którego koneksje przekraczały nieraz granice stanów – zupełnie inaczej niż w relacjach wojennych z wieków dawnych, gdzie przyjaźń (jeśli już miała miejsce) ograniczała się zwykle do członków jednej chorągwi, o czym napisał Tomasz Ślęczka (*Amicitia et Mars. Staropolscy pamiętnikarze o przyjaźni*

podczas wojny). Warunki, w których znaleźli się Jan Chyzostom Pasek, Bogusław Maskiewicz czy Stanisław Niemojewski, nie pozwalały na zawiązywanie bliższych relacji, zwłaszcza jeśli towarzysz spod jednego znaku ubiegał się o te same wojskowe godności. Dlatego też, jak podkreślił autor w swoim studium, w przebadanych przez niego relacjach pamiętnikarskich brakuje wizerunków żołnierzy otoczonych przyjaciółmi, uczujących z nimi, obdarzających się wzajemną życzliwością. Męski świat wojny nie pozostawiał miejsca na głębokie więzi, o których pisali antyczni mistrzowie.

Nie mogło także zabraknąć refleksji nad tak bliskimi sobie pojęciami, jak przyjaźń i miłość. Więź między małżonkami miała być najgłębszym rodzajem przyjaźni – taką postawę propagowała ówczesna literatura moralizatorska i parenetyczna, malująca obraz wspólnego życia opartego na wzajemnym poszanowaniu, przywiązaniu i pomocy. Jak wskazuje w swoim artykule Iwona Maciejewska (*Między przyjaźnią a miłością – o trudności w rozróżnianiu pojęć w piśmiennictwie staropolskim*), często w tekstach staropolskich kategorie amor i amicitia używane były wymiennie, co wcale nie musiało oznaczać, że nie rozumiano odrębności semantycznej obu pojęć. W najbliższej życiu poezji okolicznościowej, którą przeanalizował Michał Kuran w pracy *O przyjaźni w staropolskich utworach okolicznościowych towarzyszących zaślubinom (epitalamia) i śmierci małżonka (epicedia, treny, kazania pogrzebowe)*, można znaleźć bogatą egzemplifikację różnych sposobów posługiwania się terminami „przyjaźń” i „miłość”, które bywały odnoszone między innymi do relacji między małżonkami, więzi panny zakonnej (oblubienicy) i Oblubieńca (Chrystusa), a nawet związku duszy i ciała za życia człowieka.

Mianem „przyjaciela” w dawnym piśmiennictwie często określano współmał-

zonka. W przeniesionym z Włoch na grunt polski dramacie pasterskim, którym zajął się Lorenzo Constantino (*Uwagi o przyjaźni w „Amintasio” i „Wiernym Pasterzu” w świetle ich włoskich wzorów*), amicitia jest związkiem mogącym odnosić się zarówno do przyjaciół, jak i do kochanków, pod oczywistym warunkiem, że więź ta jest oparta na czystości intencji i zaufaniu. W przeciwnym razie przyjaciele mogą zostać nazwani nieco gorszym mianem „towarzyszy”.

Dzieła literatury staropolskiej pełne są nie tylko konkretnych obrazów przyjaźni i braterstwa, lecz także wskazówek, jak szukać tej cnoty, należącej do najbardziej pożądaných, i jak ją pielęgnować. Współredaktorka tomu Małgorzata Trębska w swoim studium *Epistola officiosa – kierunki rozwoju gatunku w epistolografii staropolskiej* prześledziła dawne listowniki. Zawierają one wzory listów służących nawiązywaniu przyjaźni lub znajomości, jej podtrzymaniu i odnowieniu oraz takie, które poświęcone były wzmocnieniu już istniejących więzi. Jeśli jednak tradycyjne metody nie pomogły, zawsze można było uciec się do praktyk czarodziejskich, o czym zajmująco pisze Jerzy Krocak (*Władanie przyjaźnią. Staropolskie uwagi o magicznym jednaniu uczucia*). Autor szczególną uwagę zwraca na traktaty Pseudo-Alberta Wielkiego i Syreniusza,

w których zawarto wskazówki dotyczące magicznej interwencji w relacje międzyludzkie. Podkreśla również, że wykorzystane w tych dziełach pojęcie amicitia nie dotyczy relacji zawiązywanej między dwojgiem równych sobie osób, lecz wiąże się ze zdobywaniem życzliwości kogoś wyżej postawionego, mogącego zapewnić jednostce mniej uprzywilejowanej bezpieczeństwo czy pomyślność.

Kompozycja tomu oparta jest na wyrażonym kryterium chronologicznym, zebrane tu studia dotyczą bowiem dzieł powstających od średniowiecza po wiek osiemnasty. Ogromną zaletą książki jest różnorodność interpretacyjna i metodologiczna zamieszczonych w niej rozpraw przy zachowaniu merytorycznej spójności właściwej monografiom. Jako całość okazuje się ona bogatym, starannie opracowanym i przemyślanym zbiorem, który przedstawia zagadnienie niezwykle ważne dla zrozumienia kultury staropolskiej, a do tychczas właściwie nieobecne w literaturze przedmiotu, odsłania – by na zakończenie zacytować drugiego z recenzentów wydawniczych książki Romana Doktora – „jak złożona jest treść etyczna kultury staropolskiej, jak skomplikowane interakcje zachodzą pomiędzy nią a europejską tradycją i współczesnością, jak wreszcie twórcza się okazywała polska recepcja wywodzących się stamtąd nurtów i idei”.

Krzysztof DYBCIAK

UNIWERSYTECKI MODEL CZY UTOPIA?

Stefan Sawicki jest przygotowany jak chyba nikt w Polsce do pisania o istocie, funkcjach i strukturze uniwersytetów, zwłaszcza katolickich. Od ponad sześćdziesięciu lat związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim na wszystkich szczeblach hierarchii zawodowej, od asystenta do prorektora w latach 1971-1983, potem prezes Towarzystwa Naukowego KUL, był członkiem akademii i towarzystw naukowych, uczestnikiem życia akademickiego w kilku epokach. Dobre duchy kierowały nim, gdy podjął decyzję zebrania w jednym tomie swoich tekstów metauniwersyteckich, pisanych na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Książeczka *O uniwersytecie katolickim* jest zarówno charakterystyką powojennych dziejów KUL-u, jak też refleksją nad aktualnymi problemami i perspektywami katolickich uniwersytetów w Polsce i kręgu cywilizacji euro-amerykańskiej¹.

Autor omawianej publikacji wyjaśnia, jak KUL – jedyna taka uczelnia między Bałtykiem a Pacyfikiem – mógł istnieć w systemie komunistycznym. Władze ograniczały możliwości działania tego uniwersytetu i w sposób perfidnie urozmaicony prześladowały go: trzymając w więzieniach rektora, pracowników i studentów, nękać nad-

miernymi podatkami i limitowaniem liczby studentów, likwidując jednostki organizacyjne, utrudniając wydawanie książek i czasopism. Mimo wieloletnich represji katolicki uniwersytet w mieście Unii Lubelskiej stał się głównym ośrodkiem teologicznym w kraju, czołowym ośrodkiem filozoficznym i humanistycznym w bloku sowieckim (mawiano: „od Berlina do Seulu, filozofia tylko w KUL-u”), wreszcie jako jedyna instytucja akademicka w Polsce podjął się z powodzeniem wydawania encyklopedii o uniwersalnym zakresie.

Z kolei rozpatrując sprawę od strony dydaktycznej – autor mądrze pisze, że w PRL-u ideologizacja nauczania była większa niż ideologizacja nauki – katolicki uniwersytet w Lublinie umożliwił tysiącom studentów dobre wykształcenie w atmosferze wolności, zgodne z ich sumieniem i przekonaniami. Także młodzi niewierzący znajdowali tu schronienie po relegacjach z państwowych uczelni w roku 1968 i 1976 (ostatnio z sentymentem wspominał ten epizod Aleksander Rosenfeld w „Plusie. Minusie”, dodatku do „Rzeczpospolitej”). Młodzież katolicka nie musiała tu ukrywać swej wiary, a przeciwnie – miała możliwość jej pogłębienia i publicznego wyznawania. Sytuacja zagrożenia wytwarzała w społeczności KUL-owskiej szczególnie bliskie więzi i solidarność. We wspomnieniach uczestników ówczesnej universitas często podkreślano przyjazne

¹ Stefan Sawicki, *O uniwersytecie katolickim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, ss. 99.

stosunki między studentami a nauczycielami akademickimi, rodzinną wręcz atmosferę. Może dlatego podejmowali tutaj studia utalentowani młodzi ludzie z charakterem. Słusznie pisze Stefan Sawicki: „Nieproporcjonalnie dużo, w stosunku do liczby studentów w tamtych latach, było i jest jego absolwentów wśród profesorów wyższych uczelni, pisarzy, hierarchów kościelnych, ludzi kultury, wysokich funkcjonariuszy państwowych” (s. 76n.).

Rola KUL-u w życiu polskiego katolicyzmu była tak ważna, oczywista i różnorodna, że się o niektórych dokonaniach... zapomina. A polegała nie tylko na wychowaniu dużej grupy inteligencji katolickiej oraz wytworzeniu wielu wartości naukowych, ale może przede wszystkim na kształceniu polskiego duchowieństwa na uniwersyteckim poziomie. Przez wiele lat KUL był jedyną wyższą uczelnią pełniącą taką funkcję, nic więc dziwnego, że w ostatnich dziesięcioleciach większość członków Episkopatu oraz wykładowców w seminariach duchownych stanowili jego byli studenci. Ponadto właśnie na tej uczelni rodziły się nowe ruchy religijne świeckich, wzbogacające duchowość polskiego katolicyzmu w ostatnim półwieczu: Wiera i Życie, Światło-Życie, Neokatechumenat.

Rektor Sawicki daleki jest jednak od triumfalizmu, skromnie zaznaczając, że sukcesy kierowanego przez niego uniwersytetu były przede wszystkim „zasługą” nienormalnej sytuacji historycznej: „braku suwerenności narodowej, ograniczenia wolności nauki i religii, uzależnienia uprawnień obywateli od ich społeczno-politycznej poprawności” (s. 77). Oddaje też sprawiedliwość kierownictwu Kościoła katolickiego, przede wszystkim prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu, pisząc o jego mądrej strategii, która „wyznaczała ogólne ramy postawy i taktyki Uniwersytetu wobec władz PRL-u: niezależności finansowej, politycznej, naukowej i dydaktycznej, [...] czuwała nad granicami ewentualnych ustępstw” (tamże). Wspomi-

na również o niewykorzystanych szansach naukowych: „Gdy pojawiły się możliwości publikacji, nasze środowisko nie posiadało gotowych prac naukowych – ani o Kатыniu, ani o prześladowaniu Kościoła na Wschodzie, ani o innych wydarzeniach czy dokonaniach kulturowych, przede wszystkim emigracyjnych, o znaczeniu nie tylko historycznym, lecz i głęboko moralnym” (s. 34, por. s. 73).

Równie ciekawe, a zarazem stwarzające możliwości dyskusji, są rozważania Stefana Sawickiego o współczesnych funkcjach i przyszłych zadaniach katolickich uniwersytetów. W radykalnie zlaicyzowanym świecie zachodniej cywilizacji nierzadko podaje się w wątpliwość sens istnienia takich uczelni. Autor omawianej książki ma odmienne zdanie, dlatego ukazuje ich wyjątkowość, choćby wymieniając dodatkowe zadania, oprócz tych stawianych każdemu uniwersytetowi: prowadzenia dydaktyki na wysokim poziomie i badań naukowych. Uniwersytet katolicki realizuje ponadto cele formacyjne, nie tylko poprzez duszpasterstwa akademickie (działające również w świeckich szkołach wyższych), lecz w większej mierze przez odpowiednio skonstruowany program nauczania, uwzględniający przedmioty wprowadzające w chrześcijaństwo i pogłębiające kulturę religijną studentów, takie jak etyka katolicka, biblistyka czy propedeutyka filozofii. Jeszcze ważniejsza jest postawa nauczycieli akademickich, którzy powinni wyraźnie określać swoją katolicką tożsamość (por. s. 94).

Rektor Sawicki dodatkowo zwraca uwagę na funkcję dzisiaj prawie nigdzie nierealizowaną przez szkolnictwo wyższe, mianowicie funkcję kulturotwórczą, co oznacza nie tylko kultywowanie jakichś działań twórczych w zakresie sztuki, literatury, ale także uczestniczenie w debatach publicznych, wprowadzanie elementów chrześcijaństwa w życie społeczeństwa poza uniwersytetem i poza wspólnotami wyznaniowymi. Jakież to wspaniałe pomysły, a obecnie przez wie-

lu uważany za niemal utopiijny. Dzisiejsze uniwersytety, akceptujące w większości swój status instytucji świadczącej usługi – w tym przypadku „produkującej” fachowców i wyspecjalizowaną wiedzę – nie mają czasu i chęci potrzebnych do tworzenia kultury i przekształcania społeczeństwa zgodnie z chrześcijańską aksjologią. Często w życiu akademickim biernie akceptuje się nawet jawnie szkodliwe „reformy” i realizuje narzucone cele, natomiast nowatorskie i ważne dyskusje analizujące panujące poglądy społeczne, naukowe czy artystyczne lub polemizujące z nimi (zwłaszcza z perspektywy chrześcijańskiej) znaleźć można na łamach książek i czasopism ogólnokulturalnych, w dużej mierze religijnych, których na szczęście mamy coraz więcej – przykładowo wymienimy te z dłuższą tradycją: „Arcana”, „Frona”, „Więź”, „Znak”, periodyki zgromadzeń zakonnych. Na marginesie dodajmy, że wprawdzie czytanie wspomnianych tytułów jest przyjemnością, lecz publikowanie na ich łamach wymaga samozaparcia i ofiarności; są one bowiem „niepunktowane” (nie ma ich na ministerialnej liście) i nic zawodowo nie dają autorom – w przeciwieństwie do jałowo naukowych periodyków potrzebnych tylko redaktorom i autorom do wypełniania odpowiednich miejsc w okresowych ankietach dokumentujących „dorobek”.

Bardzo cenne są zamieszczone przy końcu książki wskazówki tak doświadczonego praktyka i dużej klasy uczonego dotyczące konkretnych form istnienia katolickich uniwersytetów. Przede wszystkim powinny one dbać o wysoki poziom naukowy, bo nie reprezentują tylko siebie, ale również wielką wspólnotę Kościoła katolickiego. Wysoki poziom osiąga się, zachowując niezależność od władz państwowych (finansowo i światopoglądowo), a skoro dzisiaj utrzymanie wielkich uczelni jest bardzo kosztowne, powinny to być uniwersytety nieliczne i mniejsze od przeważających obecnie gigantów, skoncentrowane na rozwijaniu dyscyplin

istotnych dla świadomości religijnej i tożsamości kulturowej danego narodu, czyli nauk tradycyjnie nazywanych humanistycznymi. Mniejsze rozmiary instytucjonalne i mniejsza liczba studentów powinny być rekompensowane większym nasyceniem pracownikami naukowymi, a zwłaszcza ich jakością: „Szczególnie potrzebni są w tym uniwersytecie uczeni, którzy posiadając duży autorytet naukowy, potrafią również pisać i zabierać głos w mediach w sposób bardziej popularny, aby dotrzeć do szerszych kręgów odbiorców. [...] Pożądane byłoby, prócz publikacji specjalistycznych, również pismo poświęcone sprawom kultury i sztuki” (s. 96).

Spostrzeżenia i postulaty Stefana Sawickiego są racjonalne, dalekowzroczne i szlachetne, ale jakże odbiegają one od bieżącego życia akademickiego w Polsce – i chyba w całej Unii Europejskiej, gdyż wiele przekształceń organizacyjnych i programowych wymuszonych zostało przez ogólnounijne instytucje. Cytowane powyżej zdania i wiele innych fragmentów omawianej książki miło się czyta, zwłaszcza w wakacje, odpoczywając po trudach wypełniania mnożących się ankiet i sprawozdań, po kolejnym reformowaniu czegoś, co się już nie da zreformować, po zaciętych bojach o uzyskanie finansowania projektów badawczych i otrzymanie grantów wydawniczych, po wyścigu zdobywania punktów za publikacje (oczywiście tylko w publikatorach z narzuconej listy i najlepiej po angielsku!). Przy lekturze *O uniwersytecie katolickim* lepiej urlopowo „próżnować niepróżnująco”, bo trzeba już przygotowywać referaty konferencyjne na przyszły rok... Co prawda, wiemy z historii nauki, że nawet najwięksi uczeni mieli okresy skupienia i milczenia, przygotowując genialne odkrycia, tworząc przełomowe teorie i koncepcje, ale ty, prosty, zwyczajny profesorze w trzeciej dekadzie III RP, nie możesz sobie pozwolić na takie brewerie, bo brak objawów zewnętrznej

aktywności „w okresie sprawozdawczym” źle się dla Ciebie skończy. Jak kraj (kontynent?) długi i szeroki mnożą się więc referaty i drukowane teksty, które powstały nie dlatego, że autorzy mieli coś cennego do zakomunikowania; mnożą się projekty badawcze konstruowane pod odpowiednie komisje, coraz częstsze są zajęcia dydaktyczne łatwe, lekkie i przyjemne dla studentów, którzy nas oceniają (anonimowo), a wiadomo: „nasz klient – nasz pan”.

Czas, gdy naukowcy wypowiadali się wtedy, kiedy mieli coś ważnego i nowego do powiedzenia, kiedy nie musieli zabiegać o względy studentów i decydentów, minęły. Może tak było na uniwersytecie za czasów rektorowania autora omawianej książki, ale teraz na luksus autentyzmu i niezbiurokratyzowanego uprawiania badań naukowych mogą sobie pozwolić tylko niektórzy członkowie nielicznych placówek badawczych, a najlepiej emerytowani profesorowie. Nawet uniwersytety stały się instytucjami usługowymi bezwzględnie ocenianymi finansowo.

Prof. Stefan Sawicki z optymizmem spogląda w przeszłość i przyszłość katolickich uniwersytetów. Przeszłość jest faktem, a co do przyszłości... Wydaje mi się, że ona bardziej dramatyczna w najbliższym czasie; nie najpotrzebniejsze są w obecnej fazie historii zachodniej cywilizacji, kiedy toczy się kulturowo-religijna zimna wojna, postulaty dialogu, otwarcia się, tworzenia nowego języka – po to, żeby zapanowała harmonia między katolickimi uczelniami a coraz bardziej antyreligijną współczesną cywilizacją opartą na w dużej mierze ateistycznej nauce. Trudno używać katolickim badaczom oraz instytucjom naukowym wysokie oceny i autorytet w oczach „świata”, gdyż kryteria w wielu dyscyplinach są konfliktowo rozbieżne. Na przykład postmodernizm narzuca metody i oceny zupełnie inne niż dotychczasowa nauka, głównie chrześcijańska filozofia (dostrzega to profesor Sawicki). Niektó-

re koncepcje, teorie i cele badań cenione w nauce współczesnej są nie do przyjęcia dla chrześcijan jako antyreligijne i antyhumanistyczne w tradycyjnym rozumieniu humanizmu.

Bardziej realistycznie widzi obecną sytuację wybitny filozof anglosaski Alasdair MacIntyre, głęboko zainteresowany kształtem i celami współczesnych uniwersytetów: „Dla teistów rozumienie, jak się rzeczy mają, jest nieoddzielne od uznawania ich za przeniknięte Bożymi celami. Tak więc każde studium fizyki, historii, politologii czy psychologii pomijające wszelkie odniesienia do Boga będzie miało istotne braki. Przez to zaś teiści popadają w spór z każdym czysto świeckim rozumieniem takich akademickich dyscyplin. [...] Każde zorganizowane i zinstytucjonalizowane kształcenie zakłada jakiś pogląd na zachodzenie wzajemnych powiązań między różnorodnymi dyscyplinami akademickimi bądź na ich brak”². Być może konieczna będzie swego rodzaju izolacja od destruktywnych wpływów zewnętrznych, aby ocalić tożsamość, zachować wartość procedur naukowych i jakość kształcenia studentów. Dystans wobec przeróżnych głupstw współczesnych przyniesie pozytywne skutki w przyszłości. Historia KUL-u jest najlepszym przykładem, że izolacja wobec panującego w danej epoce szaleństwa (wówczas sowieckiego marksizmu) przynosi wyjątkową pozycję i autorytet w następnym okresie. W ogólnym bilansie gorzej by było, gdyby bliżej dialogowano i znaleziono wspólny język ze stalinowską nauką. Ta lekcja historii jest słabo znana nawet w katolickich środowiskach naukowych.

W najważniejszych sprawach istnieje wspólnota poglądów między polskim filologiem a pracującym w USA filozofem szkockiego pochodzenia. Przede wszyst-

² A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, tłum. A. Łagodzka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2013, s. 25.

kim podkreślają oni bezcenną wartość katolickich uniwersytetów polegającą na dążeniu do budowania całościowej wizji rzeczywistości: „Według poglądu katolickiego badanie różnych aspektów pozaludzkiej przyrody i ludzkiego społeczeństwa, aspektów stanowiących materię przedmiotową poszczególnych dyscyplin świeckich, zawsze powinno się uznawać za wkład w wiedzę o całości, o wszechświecie, do

której klucz znajduje się przez dociekanie teologiczne, natomiast nowożytny uniwersytet poszedł w kierunku, który doprowadził do rozbicia wiedzy i rozumienia na części, do zwielokrotnienia dociekań, któremu nie towarzyszy poczucie jedności tkwiącej u podstaw tej wielości”³.

³ Tamże, s. 189.

Sławomir DRELICH

STUDIUM ARCHEOLOGII GNUŚNOŚCI*

Książkę Marcina T. Zdrenki *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*¹ należy potraktować jako archeologiczne badanie gnuśności. Autor – niczym Michel Foucault – formułuje własną metodę archeologiczną i podejmuje próbę uchwycenia ciągłości namysłu nad problemem gnuśności i lenistwa (bądź poszukania dowodów braku takiej ciągłości). Nie przejmując wprost Foucaultowskiej metodologii, usiłuje jednak – jak archeolog dyskursu z projektu *Archeologii wiedzy* – „dokopać się” do nieuświadomionych form myślenia o problemie lenistwa i o jego historycznych kontekstach. Badaniu poddane zostają kluczowe z punktu widzenia różnych epok historycznych, nurtów myślenia i kontekstów filozoficznych enonsy, czyli wypowiedzi najbardziej reprezentatywne dla określonej formacji dyskursywnej. Postępując zgodnie ze wskazaniami zawartymi w *Porządku dyskursu* Foucaulta, autor poszukuje jednocześnie warunków zarówno właściwego postrzegania gnuśności, jak i dopuszczalności jej definiowania, stąd też książka zawiera spory ładunek nawiązań, zarówno historycznych i filozoficznych, jak również literackich i kulturowych. Można by wręcz powiedzieć, że

wyjaśnienie Foucaulta, iż „nie chodzi też tym bardziej o stosowanie kategorii całości kulturowych (takich jak wizje świata, typy idealne czy swoisty duch epoki), aby przemocą narzucić historii formy analizy strukturalnej”², stało się główną wskazówką – jakkolwiek nieświadomie przez Zdrenkę przyjętą – która skłoniła go do sceptycyzmu wobec wszelkich uproszczeń i generalizacji, a może nawet do „zakwestionowania jakichkolwiek teleologii i totalizacji”³. Nie dziwi więc sformułowanie autora, iż nie zamierza on żadnych drzwi wyważać, choć oczywiście wolno nam z tego powodu ubolewać. Niczym archeolog kultury przedziiera więc się przez różne warstwy badanego terenu: od starożytności po współczesność, od kontekstów sakralnych po odniesienia do laickiej codzienności, od „antygnuśnościowych” krytyk po apoteozy lenistwa „zadumanego” i życia kontemplacyjnego (łac. *vita contemplativa*). Centrum zainteresowań autora okazuje się jednak nie tyle gnuśność jako taka, ile raczej kondycja człowieka gnuśnego czy też zgnuśniałego.

Zdrenka już na samym początku swoich rozważań intryguje czytelnika, prezentując swoje założenia metodologiczne. W pierwszym rozdziale – „Gnuśność

¹ Marcin T. Z d r e n k a, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 359.

² M. F o u c a u l t, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 41.

³ Tamże.

i metoda” – pokazuje nam, w jaki sposób chce rozprawiać się z człowiekiem zgnusniałym. Jego metodologia jest trójelementowa. Punkt wyjścia stanowi w niej perspektywa tak zwanej małej etyki, czyli przekonanie o konieczności rozpatrzenia problemów związanych z gnuśnością na poziomie mądrości praktycznej, tutaj zaś przydatne stają się historia, socjologia i semantyka moralności. Krokiem kolejnym ma być etyka cnót, dzięki której może udać się uchwycenie swoistości gnuśności poprzez skupienie się na człowieku i jego czynach – tutaj ma nas interesować nie gnuśność *sui generis*, ale człowiek gnuśny i czyny wypływające z jego zgnuszenia. Krok trzeci – to zwrot ku etyce hermeneutycznej, czyli w tym przypadku ku zrozumieniu gnuśności, a pomóc w tym mają także Charles Taylor, Richard Rorty, Julia Kristeva i Milan Kundera. Tak zarysowana metodologia sprawia, że podążając za autorem, przedzierając się będziemy przez kolejne warstwy analiz – od lingwistycznych, przez historyczne, aż po etyczno-normatywistyczne – niczym Otto Lidenbrock z powieści Juliusza Verne’a, przedzierający się przez kolejne warstwy powłoki ziemskiej. Co jednak warto podkreślić, Zdreńka nie upodabnia się wcale do Verne’owskiego modelu akademika zarysowanego w *Wyprawie do wnętrza ziemi*, który badanie prowadziłby wyłącznie „dla własnej satysfakcji, a nie z myślą o innych”⁴. Nie jest to „uczony należący do typu egoistów, studnia wiedzy, której kołowrót skrzypiał, kiedy chciało się coś z niej wydobyć, jedynym słowem – skąpiec”⁵. Nie mamy do czynienia bowiem ani ze skąpcem, ani ze „skrzypiącym kołowrotem”, ani z egoistą. Wręcz przeciwnie, podróż przez kolejne warstwy gnuśności okazuje się bogata

w konteksty i perspektywy, pokazana jest wnikliwie i interesująco, a bogactwo źródłowej genealogii staje się dostępne niemal bezpośredniemu doświadczeniu czytelnika. Naukowa archeologia lenistwa i jego kontekstów – bo tak należałoby tę metodologię określić – nie okazuje się ani żmudna, ani trudna w odbiorze.

Drugi rozdział pracy to „Krótka historia przywary lenistwa”, czyli małe studium z historii moralności. Okazuje się, że niewiele jest w historii naszej kultury kontekstów, które pozwalałyby lenistwo wartościować pozytywnie. Trudno również wskazać jakieś źródła antyczne, za pomocą których moglibyśmy usprawiedliwić nasze współczesne zgnuszenie leniwą naturą człowieka. I Stary Testament, i mitologia grecka, i Platon jednoznacznie epatują apoteozą pracy. Jedynie u Seneki dostrzega Zdreńka wątki, na podstawie których można mówić o „higienicznym charakterze” lenistwa (s. 81), jednak celem takiego lenistwa byłoby jedynie zebranie sił i powrót do zdrowia, by w przyszłości oddawać się wytrwale dalszej aktywności. W średniowieczu – poprzez tradycję chrześcijańską – lenistwo uzyskało wręcz rangę grzechu głównego, a w nowożytności utożsamione zostało z hamulcem rozwoju i postępu, czego przykładem jest chociażby kapitalistyczny i protestancki *ethos* pracy. Człowiek nowożytny to przecież albo *homo faber*, albo *animal laborans*, człowiek czynu i człowiek działający. Historyczna analiza pozwala Zdrencowi wyróżnić „cztery siostry lenistwa”, których charakterystykę zamieszcza w trzecim rozdziale pracy, zatytułowanym: „Portret rodzinny: cztery siostry. Szersze konteksty lenistwa”. Do tych „czterech sióstr” zalicza: acedię, czyli „mnisze znużenie”, melancholię, czyli „czarną żółć”, depresję – „czarne słońce”, oraz *ennui*, czyli „swojską nudę”. Filozoficzno-socjologiczno-psychologiczna komparatystyka kontekstów lenistwa i gnuśności jest bodajże najbardziej wciągającą

⁴ J. V e r n e, *Wyprawa do wnętrza ziemi*, tłum. L. Duninowska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1990, s. 6.

⁵ Tamże.

częścią książki. Dopiero teraz – po obudowaniu się kontekstami historycznymi, filozoficznymi i literackimi – możliwe staje się zarysowanie esencji gnuśności (rozdział czwarty „Co zwie się gnuśnieniem? Poszukiwanie swoistości pojęcia”). Dostrzegamy podobieństwo gnuśności do „zniechęcenia, rozczarowania i pesymizmu” (s. 190), a jej najdoskonalszym ucieleśnieniem ma być bohater powieści Iwana Gonczarowa, Obłomow, który zdaje się nieustannie wygłaszać kwestię: „Wolałbym nie!”. Obłomow jednak przestaje być zwyczajnym leniuchem i zamienia się w swego rodzaju filozofa rozmyślającego nad nędzą egzystencji własnej i innych. Człowiek gnuśny nie jest więc zwyczajnie leniwy: jest wolny, bo decyduje się na nic-nierobienie; jest autonomiczny – jego lenistwo jest wypowiedziane wyraźnie w pierwszej osobie; jest krytyczny – nieustannie werbalizuje swój sceptycyzm względem świata, polityki czy filozofii. Zdrenka wskazuje jednak na to, co – jego zdaniem – odróżnia gnuśność od zwyczajnego lenistwa: lenistwo jest prywatne i jednostkowe, a gnuśność publiczna i zbiorowa, ogarniająca grupy zawodowe, społeczności lokalne i społeczeństwa. Może takiej gnuśności powinniśmy się bać?

Nie wszystko jest jednak takie proste. Lenistwo i gnuśność interpretować można, owszem, jako swoiste zło moralne, którego przejawy Zdrenka prezentuje w rozdziale piątym, zatytułowanym „Cechy lenistw różnych. Próba typologii rozumienia pojęcia”. Proponuje spojrzeć na lenistwo jako na zło metafizyczne utożsamiane z niedoskonałością rzeczy, jako na zło fizyczne, czyli niewygodę, cierpienie, dolegliwość, oraz zło moralne, czyli zwyczajnie winę bądź grzech. Ale w tym samym miejscu autor zastanawia się nad pozytywnymi jego interpretacjami. Bo przecież lenistwo to także wytchnienie i odpoczynek, któremu oddajemy się po pracy i którymi rekompensujemy sobie naszą wytrwałość i wysiłek

– takie lenistwo nazywa idyllicznym. Lenistwo to również „pozytywny letarg woli” lub „pozytywna beczyność” (s. 240), którą wiązać będziemy z refleksyjnością, szczególnie zaś – jak już wspomniano – krytyczną postawą względem świata. Autor proponuje niezwykle interesującą typologię form lenistwa zgrupowanych wokół obu ujęć: pozytywnego i negatywnego, co pozwala na analizę normatywnej strony tego zjawiska i podjęcie próby dokonania oceny etycznej. Próbę taką zostawia jednak autor na sam koniec swoich rozważań, wcześniej zaś proponuje przyjrzeć się człowiekowi współczesnemu i jego kondycji. W tym miejscu Zdrenka posiłkuje się takimi dziełami takich autorów, jak Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Richard Sennett, Pierre Bourdieu czy Zygmunt Bauman. Hermeneutyczne koło pozwala czytelnikowi zwrócić się ku zagadnieniom współczesnej antropologii, współczesnej filozofii kultury, ale również ku współczesnym naukom politycznym.

Smutkiem napawa jedynie przekonanie – w którym zanurzony w hermeneutycznej narracji czytelnik się utwierdza – że zgnuśnienie coraz bardziej dotyka jego samego, w szczególności zaś dzieje się to wtedy, gdy oddaje się on lekturze omawianej książki. Gnuśność wszak – jak pokazuje autor – „nie jest już dziś tylko zwykłym nieróbstwem, «twardą» negacją pracy, ale zbiorem wyrafinowanych strategii «opływania» przeszkód” (s. 269). Powszechny wzrost dobrobytu, technicyzacja produkcji, wzrastający konsumpcjonizm – to fundamenty gnuśnienia współczesnych społeczeństw obszaru euroatlantyckiego (a także obszarów pozostających pod jego wpływem). Trudno nie zgodzić się z intuicją autora, który w rozdziale szóstym „Współczesne formy gnuśności” przedstawia dzisiejszego człowieka jako niewolnika swoistej filozofii szybkości i natychmiastowości, uciekającego przed potencjalnymi problemami w lenistwo.

Postęp technologiczny, naukowy i społeczny ma sprawić, że człowiek współczesny stanie się wolny od konieczności pracy, nie będzie musiał podejmować większych wysiłków, albowiem wynalazki, maszyny i roboty wykonają za niego wszystko, czego tylko zapragnie. Współczesność zdaje się traktować ethos mieszczański i purytański jako swoiste jarzmo, które należy zrzucić. Powszechne zgnuszenie przebiega więc – według Zdrenki – na kilku poziomach: Przejawem zmian w systemach edukacyjnych i projektach wychowywania młodzieży wydaje się gnuśność poznawcza, gnuśność aksjologiczna czyni człowieka współczesnego coraz bardziej podatnym na wpływ reklamy, socjotechniki aktorów rynku czy polityczno-partyjnej propagandy, gnuśność redukcjonistyczna zaś przejawia się w nazbyt ufnym i naiwnym przyjmowaniu uproszczonych interpretacji otaczającej nas rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej. Człowiek dzisiejszy „nurza się” w lenistwie, choć wydaje mu się, że jest zapracowany, zajęty i nad wyraz aktywny. Sukces skandynawskiego welfare state interpretowany jest przez Zdrenkę jako przejaw gnuśności człowieka współczesnego. Takim sposobem analizowana przez niego kategoria zyskuje rangę formuły deskryptywnej zjawisk sensu stricto politycznych, czyli staje się narzędziem o charakterze również politologicznym. Kwestie tak mocno dotykające problemów współczesnych społeczeństw europejskich stanowią zewnętrzną warstwę, przez którą docieramy do innych obecnych w historii człowieka formuł lenistwa czy gnuśności.

Nie trzeba „kopać” zbyt głęboko, aby dotrzeć do problematyki ethosu mieszczańskiego, który – by użyć słów autora z jego poprzedniej książki – „upowszechnia się i zaczyna dominować jako nadrzędna struktura moralna”⁶. W omawianym stu-

dium spoglądamy na gnuśność w innym – bardziej jednoznacznie negatywnym – świetle jako na przejaw „negacji pracowitości, zwłaszcza w jej ekonomicznym kontekście” (s. 101). Zdrenka cytuje Benjaminą Franklina, Marię Ossowską, Thorsteina Veblena i Daniela Defoe, którzy wskazują na wyniesienie pracowitości do rangi naczelnej zasady i swoistego imperatywu człowieka ery kapitalistycznej. Ethos ten zresztą także dziś jest rozpowszechniony i sprawia, że życie człowieka współczesnego ogniskuje się niejednokrotnie wokół kwestii wykształcenia, zarobkowania, „dorabiania się”, aktywności, rozwoju czy samokreacji i samodoskonalenia. Zdrenka dostrzega wpływ, jaki na tak ukształtowany ethos wywierają wartości oraz idee o charakterze stricte liberalnym, w szczególności w ich wersji dziewiętnastowiecznej, jak laborystyczna teoria wartości opracowana przez Davida Ricardo, Adama Smitha idea poszukiwania przyczyn bogactwa narodów, ilościowy utylitaryzm Jeremy’ego Bentham’a czy twórczy indywidualizm i koncepcja życia ludzkiego jako dzieła sztuki, którą znajdujemy w myśli Wilhelma von Humboldta. W tej perspektywie gnuśność (lenistwo) uniemożliwiają bądź utrudniają człowiekowi utrzymanie się, zdobycie majątku, a tym samym okazują się postawami antyspołecznymi, gdyż nie prowadzą do rozwoju (postępu) ani do nieustannego bogacenia się całych społeczeństw. Nie bez powodu Zdrenka przywołuje w tym miejscu Weberowskie interpretacje kultury kapitalizmu i etyki protestanckiej. Gdyby jednak pozostać na tym piętrze refleksji i zakończyć archeologię gnuśności w tej warstwie, trudne byłoby wówczas pozytywne wartościowanie tego, co dziś nazywamy „kulturą czasu wolnego”, a tym bardziej tego, czym dla Benedykta z Nursji była *vita contemplativa*. Kopiąc

⁶ M.T. Z d r e n k a, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*, Wydawnictwo

Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003, s. 11.

jeszcze głębiej, dostrzeżemy, że w tradycji antycznej bezpośrednio odniesienia do gnuśności czy lenistwa w wymiarze etycznym są nieliczne, natomiast w tradycji średniowiecznej znajdziemy bogactwo ujęć tego zjawiska. Przez twórców wielkich systemów filozoficznych – Platona i Arystotelesa – lenistwo traktowane jest jako swoista wada wtórna, wiązana z reguły z tchórzostwem, marzycielstwem, hipochondrią czy skłonnością do rozpamiętywania nieszczęść, która prowadzić może do osłabienia dzielności etycznej. Zdrenkę zastanawia „niedoszacowanie” przywary lenistwa przez tak przecież wszechstronnego Arystotelesa, podobnie jak – by rzecz per analogiam – „przeszacowanie” lenistwa przez średniowiecznych myślicieli chrześcijańskich, dla których jest ono niejednokrotnie wręcz „nadgrzechem” (s. 70). Narracji autora nieustannie towarzyszą rozważania Ewagriusza z Pontu oraz katalogi grzechów głównych w ujęciu Jana Kasjana, Grzegorza Wielkiego, Hugona od św. Wiktora czy Tomasza z Akwinu.

Te wciąż nośne i popularne odniesienia – znajdujemy je wszak zarówno we współczesnej literaturze pięknej, jak i w badaniach naukowych, w muzyce i filmie, świadomości społecznej i codziennej rytualistyce – pozwalają dokonać pewnego rozgraniczenia odmiennych kontekstów lenistwa i gnuśności, ukazywanych tutaj jako – wspominał już wcześniej – „cztery siostry”. Wielość odniesień może na pierwszy rzut oka klócić się ze skromnością zamierzeń deklarowanych przez autora (por. s. 59), a zapożyczony od Richarda Rorty’ego postulat narracji „określonej” (por. s. 177) budzić nieufność i obawę, że uporządkowany wywód przeistoczy się w rozzedrgany wodospad słów, typowy dla domorosłych hermeneutów (czy właściwiej: pseudohermeneutów), Zdrence jednak udaje się uniknąć tych niebezpieczeństw, co dostrzegamy w szczególności w punkcie dojścia pracy, czyli w ostatnim rozdziale

„Czy gnuśność jest zła? W stronę wartościowania lenistwa”. Wszechobecna niewymuszona powściągliwość autora, budząca niewątpliwie w niektórych poczucie niezaspokojenia intelektualnego, nie jest przejawem miałości wywodu czy przytłoczenia wielością przytaczanych źródeł, ale raczej przejawem ostrożności badacza, który za cel postawił sobie realizację projektu z zakresu tak zwanej małej etyki, nie zaś stworzenia wielkiego studium z dziedziny „normatywistycznej gnuśności”. Samo zresztą powołanie się na Odo Marquarda, mistrza płynności, zmienności i niepewności, stawiałoby potencjalny projekt o roszczeniach normatywistycznych pod znakiem zapytania. Można ubolewać, że w ostatnim rozdziale pracy więcej jest pytań niż odpowiedzi, więcej wątpliwości niż stabilnego gruntu pod stopami, więcej Baumana i Marquarda niż Stagiryty i Akwinaty.

Przedzieranie się przez kolejne warstwy badań nad gnuśnością – w szczególności w odniesieniu do przednowożytnych hipostaz gnuśności (lenistwa) – za pomocą swoistej historyczno-hermeneutycznej „metody odkrywkowej” przypomina nieco realizację historycznych roszczeń francuskiej Szkoły Annales. Koncentracja Zdrenki na historii społecznej i na obecności opracowywanej kategorii w mentalności społecznej, przeliczne nawiązania do problematyki ekonomicznej, ale także do zagadnień z zakresu antropologii, zdają się pierwszym krokiem ku praktycznej realizacji niektórych wytycznych Marca Blocha czy Luciena Febvre’a. Autor studium *O gnuśności* zdaje się rozumieć, że „dzisiaj historia jest tym, co przekształca dokumenty w zabytki”⁷ i zarazem „zmierza ku archeologii – ku wewnętrznemu opisowi zabytku”⁸. Snucie opowieści – deklarowane przez autora – przeważa tutaj

⁷ Foucault, dz. cyt., s. 33.

⁸ Tamże.

nad encyklopedyczno-formalistycznym i wyzbytym wszelkich uczuć wywodem. Przyjęty przez Zdrenkę Rortiański antydogmatyzm stanowi dowód, że możliwe jest we współczesnej humanistyce wyswobodzenie się z tak charakterystycznej dla niektórych współczesnych filozofów, etyków czy po prostu humanistów postawy samouwielbienia i przekonania o wejściu w posiadanie odwiecznej prawdy. Antyformalizm pozwala umieścić wywód Zdrenki w szerszym, ogólnokulturowym kontekście i zaczerpnąć z tradycji nie tylko myśli etycznej czy filozoficznej, ale również literackiej czy teologicznej (co tym bardziej godne pochwały w czasach antyreligijnego, antychrześcijańskiego i antykatolickiego zacietrzewienia). Ostatecznie jednak – dotarłszy do samego jądra owej intelektualnej podróży do wnętrza ziemi – prowadzi nas autor do postawienia py-

tania o etyczną ocenę gnuśności. Pokazuje wprawdzie, że dokonanie jej musi być niezwykle trudne ze względu na zarysowaną wcześniej wielość i różnorodność dyskursów traktujących o lenistwie, mnogość kodów moralnych i ethosów, w których są one osadzone, wyodrębnianie się dyskursów o gnuśności pozytywnej i negatywnej, a także konieczność dotarcia do „samego serca kultury, w której żyjemy” (s. 295).

Nie napiszę – rzecz jasna – jak autor na postawione w ostatnim rozdziale pytanie ostatecznie odpowiada. Nie wyjawię również, czy zaproponowana przezeń odpowiedź jest w stanie usatysfakcjonować czytelnika książki, czy też pozostawia go w stanie leniwej niemocy. Powiem jedynie – zamiast podsumowania – że swobodne oddanie się narracji pracy Marcina T. Zdrenki niewątpliwie rozleniwia, lecz jej czytelnik na pewno nie stanie się człowiekiem gnuśnym.

Dorota WALCZAK

PRZETRWAĆ Z TYGRYSEM NA OCEANIE*

Oczy tygrysa bengalskiego zachłannie wpatrzony w drżącego ze strachu małego chłopca zapamiętam z filmu Anga Lee na długo¹. W jednej ze scen główny bohater – Piscine Molitor Patel, znany jako Pi (w tej roli wystąpili: Suraj Sharma, Irrfan Khan oraz Ayush Tandon i Gautam Belur) – chcąc zobaczyć zwierzę z bliska, podchodzi do klatki, z głębi której powolnym krokiem wylania się dorosły tygrys bengalski, jeden z największych żyjących drapieżników. Zwabiony kawałkiem świeżego mięsa, którym Pi chciał go uraczyć, zbliża się na niebezpieczną odległość do prętów dzielących go od chłopca. Jedenastolatek tylko przez chwilę popatrzy w okrągłe oczy tygrysa, ale już nigdy nie zapomni tego widoku. Postać Richarda Parkera, bo tak nazywa się dziki mięsożerca z obrazu Anga Lee, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia historii o kilkunastoletnim chłopcu, który spędził dwieście dwadzieścia siedem dni na oceanie w towarzystwie groźnego drapieżnika. Postać ta sugeruje, by odczytywać *Życie Pi* jako traktat o złu, podejmujący próbę odpowiedzi na pyta-

nie o jego celowość („po co zło?”). I taki właśnie kierunek obrałam w swojej recenzji, choć oczywiście mam świadomość, że to nie jedyna ścieżka interpretacyjna, jaką można podążać.

Ang Lee zasłynął z tworzenia obrazów o różnorodnej stylistyce, co udaremnia wszelkie próby zaklasyfikowania jego filmów do jednej, określonej kategorii. Zadebiutował w roku 1992 filmem *Dłonie, które leczą*² o sympatycznym Chińczyku – staruszku Chu, który postanowił wyemigrować do Ameryki, żeby zamieszkać ze swoim synem. Trzy lata później międzynarodowa krytyka doceniła filmową adaptację powieści Jane Austen *Rozważna i romantyczna*³, za którą Lee otrzymał liczne nagrody, między innymi Złotego Niedźwiedzia na festiwalu w Berlinie. Dopiero jednak *Przyczajony tygrys, ukryty smok*⁴ z roku 2000 – film z gatunku wuxia⁵ utrzymany w baśniowej stylistyce – na dobre

² *Pushing Hands*, Chiny, 1992.

³ *Sense and Sensibility*, USA–Wielka Brytania, 1995.

⁴ *Crouching Tiger, Hidden Dragon*, Tajwan–Hongkong–USA–Chiny, 2000.

⁵ Wuxia pian to nazwa gatunku filmowego, reprezentatywnego dla kinematografii Dalekiego Wschodu. Charakterystycznym elementem są utrzymane w baśniowej konwencji sceny pojedynków, w których bohaterowie posługują się chińskimi sztukami walki.

¹ *Życie Pi*, Tajwan–USA–Wielka Brytania, 2012, reż. A. Lee, scenariusz D. Magee według powieści Y. Martela (pod tym samym tytułem), zdjęcia C. Miranda, muzyka M. Danna. Film uzyskał cztery oscary (za reżyserię, muzykę, efekty specjalne i zdjęcia) oraz wiele innych nagród i nominacji.

utrwalił jego pozycję w światowej kinematografii. Potem Lee jeszcze niejednokrotnie przykuwał uwagę międzynarodowej publiczności. Dość wspomnieć *Tajemnicę Brokeback Mountain*⁶ – historię romansu dwóch mężczyzn, który zrodził się u stóp malowniczej góry Brokeback, gdzie wspólnie spędzali czas, pilnując owiec na letnim wypasie, czy *Ostrożnie, pożądanie*⁷ – melodramat osadzony w okupowanym przez Japończyków dwudziestowiecznym Szanghaju. Obydwa obrazy mieszczą się w konwencji tego samego gatunku, każdy z nich utrzymany jest jednak w innej estetyce, co dowodzi niezwyklej sprawności ich twórcy w posługiwaniu się różnorodnymi środkami wyrazu.

Wszechstronność reżysera z Tajwanu oraz potrzeba eksplorowania nowych zjawisk i opowiadania o nich za pomocą filmowego kodu znalazły wyraz również w omawianym tu filmie, który został zrealizowany na podstawie książki Yanna Martela, i jest – jak sądzę – szczytowym osiągnięciem w dotychczasowym dorobku artysty. Sam Lee przyznaje, że *Życie Pi* było prawdziwym wyzwaniem dla filmowca. „Ciężką próbą – wyznaje w jednym z wywiadów – było przedarcie się przez cały Ocean Spokojny z tygrysem bengalskim na pokładzie małej szalupy”⁸. Wizualizację tego karkołomnego przedsięwzięcia umożliwiło użycie technologii 3D, dzięki której udało się ożywić tygrysa bengalskiego przed kamerą, jak również wygenerować scenę z tonącym statkiem tak plastycznie, że z pewnością przejdzie ona do historii kina. Efekty 3D są niewątp-

liwie wielką siłą tego obrazu Lee. Tak wielką, że niektórzy krytycy – jak na przykład Barbara Hollender – nie dostrzegają w filmie niczego poza trójwymiarowymi obrazami⁹. A przecież wizualny aspekt nie jest wyłącznie kwestią techniczną i nie jest najistotniejsze, jakiej technologii użyto przy realizacji *Życia Pi*. Ocean znakomicie sprawdził się jako metafora stanu psychicznego głównego bohatera, jego przeżyć, sztormy zaś jako wizualizacja boskiej siły. Takie rozwiązanie stało się punktem wyjścia filmowej opowieści o niezwyklej historii chłopca, który cudem dopłynął do wybrzeży Meksyku z tygrysem bengalskim w szalupie. Przepiękne zdjęcia Claudia Mirandy połączone z mistrzowskim przekładem opowieści na język filmu stworzyły w efekcie konsekwentną, spójną stylistycznie całość, stanowiącą kolejny dowód, że Lee jest reżyserem obdarzonym niezwyklej zmysłem narracyjnym.

Głównego bohatera poznajemy w chwili, gdy opowiada pisarzowi poszukującemu materiału do książki o przygodzie swego życia. Dzieciństwo Pi upłynęło niczym w bajce. Jako syn właściciela ogrodu zoologicznego w Pudućeri miał do dyspozycji największy z możliwych placów zabaw, na którym godzinami obserwował zachowania zwierząt. Jego drugą wielką pasją była religia, ale celebrowana na własny, eklektyczny sposób. Oddawał on cześć zarówno hinduistycznym bóstwom, jak i ukrzyżowanemu Jezusowi oraz Allahowi. Religijny kontekst filmu jest niezwykle ważny. Wielu krytyków ogranicza się w recenzjach jedynie do wzmianki na temat eklektycznej religijności Pi, tymczasem stanowi ona klucz interpretacyjny całej historii. Przyjrzyjmy się losom głównego bohatera. Sytuacja ekonomiczna zmusiła rodzinę Patelów do opuszczenia

⁶ *Brokeback Mountain*, USA–Kanada, 2005.

⁷ *Lust, Caution*, USA–Chiny–Tajwan–Hongkong, 2007.

⁸ A. Janowska, *Ang Lee: zostałem wybrany, by zrobić ten film*, <http://film.onet.pl/wiadomosci/publikacje/wywiady/ang-lee-zostalem-wybrany-by-zrobic-ten-film/g9lj>.

⁹ Zob. M. Sadowski, B. Hollender, *Majstersztyk czy kicz*, „Rzeczpospolita” nr 007 z 9 I 2013, s. A12.

Indii i przewiezienia na pokładzie statku wszystkich zwierząt z ogrodu zoologicznego do Kanady. W czasie podróży prawdopodobnie doszło do uszkodzenia kadłuba i okręt poszedł na dno wraz z pasażerami i członkami załogi. Z katastrofy ocalały jedynie zebra ze złamaną nogą, hiena z rozerwanym uchem, orangutanica, która przyplęnęła na tratwie z bananów, i dorosły tygrys bengalski nazwany Richardem Parkerem. Spośród ludzi tylko Pi uniknął śmierci. Znalazł schronienie w szalupie, razem z ocalałymi zwierzętami.

Historia tytułowego rozbitka przywodzi na myśl casus biblijnego Hioba, który stracił cały majątek, a jego najbliżsi zginęli pod gruzami domu. W historii Pi wyróżniam trzy okresy: pierwszy to baśniowe dzieciństwo w indyjskim Pudućeri, drugi – mordercza przeprawa przez Ocean Spokojny w niezwykle trudnych okolicznościach, trzeci – szczęśliwe zakończenie, założenie rodziny. W podobny sposób zorganizowany jest tekst księgi Hioba: w dziejach bogobojnego Edomity pierwszy okres to dostatnie życie w ziemi Us, okres drugi – naznaczenie cierpieniem (utrata bogactwa i uznania u ludzi, śmierć najbliższych, zachorowanie na trąd) i okres trzeci – uwięczenie trudów i przywrócenie do dawnego stanu. Zarówno w Księdze Hioba, jak i w *Życiu Pi* najczęściej miejsca zajmuje okres drugi, będący dla głównych bohaterów tych opowieści przede wszystkim szkołą przetrwania i wiary. Chociaż Pi oraz Hiob byli w niej przykładnymi uczniami, niekiedy nie godzili się na zbyt trudną lekcję. Księga Hioba przyznaje jednak człowiekowi prawo do sprzeciwu, do powątpiewania: W ostatniej części czytamy, że Bóg nie rozgniewał się na cierpiącego Edomitę nawet wtedy, gdy ten oskarżał Go o okrucieństwo. Co więcej, to właśnie mowa Hioba spodobała się Bogu, ponieważ płynęła z głębi ludzkiego doświadczenia i była szczera, w przeciwieństwie do wypowiedzi jego interlokutorów:

Elifaza z Temanu, Bildada z Szuach i Sofara z Naamy, które cechowała hipokryzja i małostkowość. Również Ang Lee daje głównemu bohaterowi prawo do buntu. Podczas jednego ze sztormów Pi wykrzykuje do Boga słowa wyrażające protest przeciw zbyt ciężkim doświadczeniom. Warto przyjrzeć się bliżej temu epizodowi, skoro reżyser utrwalił go w kształcie, który rzuca nowe światło na stan ducha głównego bohatera. Pi wygłasza w nim monolog, którego nie znajdziemy w książce, a niewątpliwie przydaje on dramatyzmu całej scenie, gdzie można dostrzec modelowy wręcz obraz relacji człowiek–Bóg opisanej w Księdze Hioba. Kiedy na oceanie zrywa się sztorm, a błyskawica przecina nasyczone deszczem niebo, Pi wznosi okrzyki radości; jest bowiem pełen podziwu i uznania dla boskiej siły, która – jak sądzi – właśnie się mu objawiła. Rozpoznaje cud i krzyczy do swojego towarzysza tygrysa, żeby wyszedł spod brezentu i zobaczył pokaz niebiańskiej mocy, przez którą przemawia sam Bóg. Okazuje się jednak, że Richard Parker jest przerażony demonstracją nadprzyrodzonej siły i woli ukrywać się pod plandeką. Kiedy Pi zauważył, że tygrys boi się sztormu, zaczął wyrzucać Bogu: „Czemu Go straszysz? Straciłem rodzinę! Nic mi nie zostało! Poddaję się! Czego chcesz więcej?!¹⁰ To znamienne słowa – podobnie okryty guzami trądu Hiob, nie znajdując nawet we śnie chwili wytchnienia w cierpieniu, zdjęty przerażeniem skarży się Bogu: „Ty mnie snami przestraszasz, przerażasz mnie widziadłami” (Hi 7, 14). Żeby dobrze zrozumieć tę ukrytą analogię między postawą Pi a postawą biblijnego Hioba, trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie: Kim lub czym jest Richard Parker? *Życie Pi* nie stanowi przecież tylko absurdałnej historii o chłopcu, który prze-

¹⁰ Jeśli nie wskazano inaczej, cytaty pochodzą ze ścieżki dźwiękowej filmu (tłum. A. Walczak, dialogi polskie J. Kuryłko).

trwał na oceanie bez mała osiem miesięcy w towarzystwie tygrysa bengalskiego. Niemniej, krytycy proponują i takie interpretacje. Postać tygrysa budzi jednak tak wyraźne skojarzenia, że wielką stratą byłoby nie pytać o pewne dodatkowe treści, które przywołuje.

Reżyser rozwija swą fantastyczną opowieść z tygrysem przez ponad siedemdziesiąt minut, by na koniec zostawić widza z jej krótką rekapitulacją, w której nie występują żadne zwierzęta i niezwykle zdarzenia. Retrospektywny opis wydarzeń, który miał rzucić światło na zatonięcie statku (domagali się go od Pi urzędnicy dochodzący przyczyn katastrofy), skłania widza do rekonstrukcji i jednocześnie analizy całej historii. Elementem umożliwiającym jej zrozumienie jest właśnie Richard Parker. Już samo imię skłania do zastanowienia i prowokuje do zadawania pytań. Yann Martel, autor powieści będącej podstawą scenariusza, wyjaśnił, że zainspirowała go intrygująca zbieżność nazwisk ofiar kanibalizmu pojawiających się w trzech różnych historiach¹¹. Kiedy w roku 1884 na Oceanie Atlantyckim zatonął angielski statek *Mignonette*, kapitan postanowił poświęcić jednego członka czteroosobowej załogi, aby umożliwić przetrwanie pozostałym. Wybór padł na chłopca okrętowego, Richarda Parkera. Interesujące jest to, że prawie pięćdziesiąt lat wcześniej Edgar Allan Poe opisał bardzo podobną historię w swojej jedynej ukończonej powieści *Przygody Artura Gordona Pyma*¹², gdzie również doszło do katastrofy morskiej, a na pokładzie – wśród marynarzy – znajdował się Richard Parker, którego towarzysze poświęcili, by mieć co jeść. Do aktu

kanibalizmu z udziałem Richarda Parkera doszło także w roku 1846, kiedy zatonął statek *Francis Spaight*. W tym kontekście imię tygrysa sugeruje, że postać tę należy odczytać w planie symbolicznym.

Pojawia się jednak pytanie, czy Richard Parker Anga Lee jest ofiarą, tak jak jego imiennicy. Zanim Pi wyruszył w podróż, zdążył się przekonać, że jego ulubiony tygrys bengalski to niebezpieczna bestia, od której najlepiej trzymać się z daleka (chodzi oczywiście o scenę, w której drapieżnik bezlitośnie rozszarpał nieszczęsną kozę). A jednak podczas sztormu, w czasie którego doszło do uszkodzenia okrętu, Pi ratuje tonącego Richarda Parkera, odruchowo podając mu wiosło. Ocalony tygrys przypominał o swojej obecności dopiero po upływie kilku dni, kiedy zniechciany wypadł spod plandeki, by rozprawić się z poczynającą sobie coraz śmielej hieną. Notabene, siłą obrazu Anga Lee są takie właśnie sceny – imponujące dynamiką, zrealizowane z ogromną wyobraźnią i dbałością o wizualne detale. Tygrys – choć komputerowo wygenerowany – prezentuje się za każdym razem wyjątkowo autentycznie, wprost modelowo, a niekiedy naprawdę groźnie. Nie dziwi zatem widza, że zwierzę budzi w młodym Patelu chorobliwe wręcz stany. A jednak wkrótce obecność drapieżnika wyda się chłopcu bezwzględnie potrzebna. Cała mądrość opowieści, którą Ang Lee po mistrzowsku przeniósł na duży ekran, kryje się w tym paradoksie. Bestia, na widok której chłopcu włosy jeżyły się na głowie, będzie mu jednocześnie dodawać siły i obudzi w nim wolę życia; będzie napawać go grozą, ale zarazem fascynować.

Warto w tym miejscu przywołać wiersz Williama Blake'a *The Tiger* (z roku 1794) – utwór, który jest chyba najbogatszym źródłem symbolicznych odniesień do figury tygrysa w tekstach kultury. Angielski poeta przedstawił tytułowego tygrysa jako przerażające i niebezpieczne zwierzę, któ-

¹¹ Zob. Y. Martel, *How Richard Parker Came To Get His Name*, www.amazon.com/gp/feature.html?ie=UTF8&docId=309590.

¹² Zob. E.A. Poe, *Przygody Artura Gordona Pyma*, tłum. Marjan Stemar, nakł. Księgarni Maksymiljana Bodeka, Lwów 1927.

re jest jednak częścią stworzenia, tak samo jak łagodny baranek, odsyłający czytelnika wiersza do ofiary Chrystusa. Blake niejednokrotnie stawiał w swojej twórczości pytanie o źródło zła, a wiersz *Tygrys* (*The Tiger*) jest chyba najlepszym dowodem tego rodzaju dociekań angielskiego wizjonera. Postać tygrysa, o zrębach wyznaczonych przez nieśmiertelną rękę („immortal hand”¹³), konotuje w wierszu zło. Nie jest ono rozpatrywane w aspekcie kary zsyłanej na ludzi za nieposłuszeństwo, autor postrzega je jako konieczną część stworzenia, zajmującą miejsce obok dobra. Ciekawe w Blake’owskim ujęciu jest to, że nie klasyfikuje zła negatywnie. Owszem, tygrys (jako metafora zła) budzi strach i jest przerażający, ale uosabia jednocześnie niezwykłą energię, rodzącą się w straszliwych, morderczych wręcz warunkach. Przestrzeń wzrastania tej niebywałej siły przypomina kuźnię, zamiast metalowych przedmiotów jednak nieśmiertelne ramię wykuwa w niej mózg śmiercionośnej bestii. Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na zawarte w wierszu pytanie: „What immortal hand or eye/ Dare frame thy fearful symmetry?”¹⁴. Czy jed-

nak wyrażenie „ośmielić się” (ang. „dare”) mogłoby odnosić się do Boga Stwórcy? Wydaje się, że chodzi raczej o Szatana, który również posiada nieśmiertelną naturę. On pierwszy ośmielił się zbuntować przeciwko Bogu i on jeden mógł poważnie się wejść w boskie kompetencje, by tchnąć życie w „straszną symetrię” (ang. „fearful symmetry”) tygrysa. Tego rodzaju opisy mają u Blake’a znaczenie ilustracyjne. Są zapisem artystycznej wizji, która wyobraża piekło nie jako miejsce kaźni zlokalizowane gdzieś w zaświatowej rzeczywistości, ale jako przestrzeń, w której bije źródło niepohamowanej energii o blasku rozpraszającym panujące w niej mroki.

Wydaje się, że wzburzony ocean może być ilustracją takiej wewnętrznej przestrzeni Pi Patela, co zresztą znajduje uzasadnienie w koncepcji reżysera. Ang Lee, jak już wspominałam, potraktował obraz wody jako wizualizację nastroju i przeżyć głównego bohatera. Nękany sztormem ocean odzwierciedla stan napięcia i niepokoju, zdenerwowania i niezadowolenia, którego doświadcza Pi. Jedyńm jasnym punktem w zaistniałej sytuacji okazuje się Richard Parker. Obecność tygrysa rozpraszająca mroki myśli szesnastoletniego chłopca, który po stracie rodziny był bliski pogrążenia się w rozpacz. Drapieżnik, podobnie jak Blake’owski tygrys, uosabia zło, które jest częścią stworzenia. Skoro człowiek

¹³ W. B l a k e, *The Tiger*, w: *Songs of Innocence and Experience, with Other Poems by William Blake*, Basil Montagu Pickering, London 1866, s. 53, 54.

¹⁴ Tamże, s. 53, 54. Wiersz Blake’a doczekał się wielu tłumaczeń, żadne z nich jednak nie satysfakcjonuje. Jerzy Pietrkiewicz przełożył zacytowane wersy następująco: „Czyj wzrok, czyja dłoń przelała / Grozę tę w symetrię ciała?” (w: J. Pietrkiewicz, *Antologia liryki angielskiej 1300-1950*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 133). Tłumacz zignorował słowo „dare” (śmieć, ośmielić się) z ostatniego wersu, które pod względem merytorycznym odróżnia pierwszą strofę od końcowej. Ponadto tłumacze mierzący się z *Tygrysem* lekceważyli układ strof, wersów oraz rymów, jak – przykładowo – Stanisław Barańczak: „W jakim to nieśmiertelnym oku / Śmiał wszczać się sen, że noc rozświetli / Skupiona groza twojej symetrii?”

(w: „*Z Tobą, więc ze Wszystkim*”. 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej, wybór, tłum. i oprac. S. Barańczak, Znak, Kraków 1992, s. 182) albo Roman Klewin: „[...] jakiej mocy / Nieśmiertelna dłoń lub oczy / Śmiały stworzyć twojej symetrii grozę?” (w: *Poeeci języka angielskiego*, t. 2, oprac. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, PIW, Warszawa 1971, s. 135). Moja propozycja przekładu interesujących mnie wersów powstała na potrzeby tego tekstu i ma charakter wyłącznie użytkowy: „Czyja nieśmiertelna dłoń lub oczy / Śmiały stworzyć twą straszną symetrię?”.

również jest jego częścią, zło musi być od początku sprzęgnięte z ludzką naturą. Ang Lee w niezwykle obrazowy sposób pokazał tę zależność w swoim filmie: związek zachodzący między Richardem Parkerem a Pi polega na tym, że Richard Parker jest Pi, a przynajmniej jego częścią. Chłopiec nie wiedział o istnieniu tygrysa, dopóki ten nie ujawnił się, zmuszony koniecznością. Znakomicie jest to pokazane w scenie, w której drapieżnik zniecka wypada spod plandeki i atakuje wroga mu hienę. W tym momencie opowieści Pi uświadamia sobie chyba, że rzeczywistość tygrysa jest jego własną, choć do pierwszej konfrontacji doszło jeszcze w Indiach. Dopiero jednak tonący statek – symbol niespodziewanych wypadków – wyzwolił w Pi nadludzką wręcz aktywność i energię, która przybrała kształt tygrysa. Z jednej strony upostaciowione w ten sposób zło stało się sprzymierzeńcem Pi w walce o przetrwanie, z drugiej – było wyrazem buntu głównego bohatera, podobnie jak w wierszu Blake’a, gdzie tygrys miał odzwierciedlać wystąpienie Szatana przeciw Bogu. Buntowniczą postawę Pi najlepiej przedstawia scena z Richardem Parkerem, który boi się szalejącego sztormu. Jak pamiętamy – chłopiec wyrzuca wówczas Bogu, że niepotrzebnie straszy tygrysa. Pi jest w tej scenie podobny do Hioba cierpiącego z powodu nocnych wizji. Ta analogia nabiera dodatkowego znaczenia, kiedy przyjrzymy, że Pi i Richard Parker to jedna postać. Wtedy troska chłopca o swojego towarzysza jest de facto troską o samego siebie, a przynajmniej o tę buńczuczną część, która wydała tygrysa. Pytanie Pi: „Czemu go straszysz?” można by wtedy z powodzeniem zamienić na: „Czemu mnie straszysz?”.

Choć Pi dba o Richarda Parkera: karmi go, zapewnia mu wodę, tygrys nie przejawia gotowości nawiązania bliższej relacji. Nadal jest groźny i nieobliczalny. Pi wie o tym, dlatego, mając na uwadze dobro

własne, postanawia poskromić bestię. Rozumie, że nie zdoła oswoić Richarda Parkera, ale jest zdeterminowany, by nie dopuścić do dominacji drapieżnika. W końcu to Pi decyduje, czy pozwolić złu nad sobą zapanować. Inaczej mówiąc, czy karmić je bezustannie własnym strachem, pozwalając, by rosło w siłę, czy też zdecydować się zajrzeć mu w ślepią i zmierzyć z jego brutalną mocą. W tym sensie film Anga Lee nie jest prostą opowieścią o przetrwaniu, ale obrazem heroicznej walki, w której człowiek musi zmierzyć się z rzeczywistością tygrysa.

Nosicielką tej irracjonalnej rzeczywistości (bo przecież istnienie zła uraga rozumowi) okazuje się również mięsożerna wyspa zamieszkiwana przez setki tysięcy surykatek. Pi dociera do jej brzegów skrajnie wyczerpany. Wyspa ratuje mu życie – dostarcza wody pitnej oraz pożywienia w postaci soczystych alg, a korony porastających ją drzew dają cień, w którym Pi znajduje przyjemną ochłodę. Od początku uderza nieprawdopodobna zieleń wyspy. W islamie barwa ta ma szczególną symbolikę. „Achdar” znaczy w języku arabskim „zielony”, a zielony to ulubiony kolor Mahometa. Dlatego też raj – wedle muzułmanów – musi mieć taki właśnie kolor. Dla Beduinów z kolei zieleń jest symbolem oazy i życia. Zielona wyspa odgrywa w tułaczce Pi podobną rolę: życiodajnej przystani, miejsca wyznaczającego – zdawałoby się – kres morderczej wędrówki.

A jednak Pi wkrótce przekona się, że mikroklimat wyspy wcale nie jest dobroczynny: nocą algi porastające zielony ląd wydzielają bowiem kwas, który rozpuszcza napływające do stawów ryby. Żrąca substancja strawiła również ciało człowieka, do którego miał należeć ząb znaleziony przez chłopca na jednym z drzew. To makabryczne odkrycie zdecydowało o porzuceniu mięsożernej enklawy, choć do niedawna Pi wyobrażał sobie, że mógłby na niej zostać. Gdyby chęć poznania

nie skłoniła chłopca do zerwania owocu, który okazał się złowieszczy, wyspa – prędzej czy później – pożarłaby również jego, a Richard Parker jeszcze raz padłby ofiarą kanibalizmu. Obrazem straszliwych konsekwencji, do jakich może doprowadzić uśpiona czujność i brak aktywności poznawczej, są kolonie głupiutkich surykatek. Z jednej strony – niezdolne do właściwej oceny niebezpieczeństwa, grożącego im ze strony tygrysa, stawały się łatwym łupem dla Richarda Parkera, który nie napotkawszy oporu, mordował całe ich zastępy. Z drugiej – niepoprawne w swojej bezmyślności, zapatrzone w swój ograniczony świat, nie były zdolne wyrwać się z duchowej stagnacji. A dlaczego miałyby one podejmować tego rodzaju wysiłki? Otóż surykatek – podobnie jak inne zwierzęta w filmie – symbolizują ludzi. Nie są jednak – jak Richard Parker – wyrazicielami demonicznego pierwiastka w człowieku, ale przedstawiają potulną, infantylną zbiorowość, pogrążoną w myślowej martwocie i niezdolną do konfrontacji z rzeczywistością, jaką jest tygrys, bo nie potrafią jej nawet rozpoznać. Nieznajomość zła nie jest bowiem cnotą, ale – jak pokazuje przykład surykatek – nieprawdopodobną wręcz głupotą. Gdyby nie Richard Parker, którego obecność wyrwała chłopca z umysłowego marazmu, Pi nie poznałby mięsożerne natury wyspy i nie zdołałby się przed nią ustrzec. Zło wyzwoliło w nim bowiem aktywność poznawczą (Pi, w przeciwieństwie do surykatek, jest ciekaw, co kryją płatki przedziwnego kwiatu) i jeszcze raz pobudziło do działania (opuszcza wyspę, która zagraża jego życiu).

Obraz Anga Lee w błyskotliwy sposób pokazuje, że zło, będące częścią każdego człowieka, jest niezbędne dla ludzkiej egzystencji, bo samo dobro nie uchroni jej przed okrucieństwem świata¹⁵, który jest

tyleż piękny i łagodny, co straszliwy i niebezpieczny, tak jak zielona wyspa. Człowiek musi jednak nieustannie stawiać czoła rzeczywistości symbolizowanej przez tygrysa, żeby nad nim nie zapanowała i nie zmieniła go w bezlitosną bestię. I choć nie raz trudno pogodzić się z jej istnieniem, które przekracza zdolności poznawcze racjonalnego umysłu, niezaprzeczalnie stanowi ona część świata. Pozwala zbliżyć się do niezwyklej tajemnicy stworzenia, a nawet znaleźć się w samym jej sercu, w którym zło zajmuje miejsce obok dobra, a tygrys śpi w jednej szalupie z chłopcem. Piękny to obraz, choć budzący grozę. Ilustruje jednak holistyczną (nie: dualistyczną) strukturę świata i człowieka, w obrębie którego połączone są biegunowo odmienne elementy. W tej jedności Pi doświadcza bliskości ze Stwórcą¹⁶. A dzieje się to za sprawą Richarda Parkera. Nic więc dziwnego, że po latach dorosły już Pi wciąż będzie odczuwać jego brak. Wspomnienie Richarda Parkera przekształci się w tęsknotę za utraconą pełnią, której miejsce zajęła pokawałkowana i niekompletna tożsamość.

Zło, jego natura i celowość, to oczywiście nie jedyne zagadnienia poruszane w omawianym filmie Anga Lee. Możliwość

chłopiec: uosobienie łagodności i bezradności wobec cierpienia. W jednym człowieku mieszczą się bowiem: dobro i zło, delikatność i brutalność, ofiara i kat.

¹⁶ W przywołanej na wstępie tej recenzji scenie z tygrysem Pi – w przeciwieństwie do ojca – widział w oczach drapieżnika coś więcej niż odbicie własnych emocji. Widział w nich ślad boskiego tchnienia; tego samego, które powołało do życia piękną zebkę czy ogromnego wieloryba. Nie zmienia to faktu, że w oczach chłopca Bóg zademonstrował swoją obecność najpełniej w postaci tygrysa. Podobnie w Księdze Hioba Pan, wysłuchawszy mowy swojego najwierniejszego sługi, objawił mu się, wychwalając swoje dzieła, wśród których krokodyl (paralelny z tygrysem) zajmował szczególne miejsce (por. Hi 40, 25-41, 26).

¹⁵ Nie bez powodu osobą rywalizującą z tygrysem o miejsce w szalupie jest szesnastoletni

wieloaspektowego odbioru jest niewątpliwą zaletą obrazu reżysera z Tajwanu, który w subtelny sposób porusza w *Życiu Pi*

fundamentalne problemy, z którymi zmaga się człowiek: pytanie o istnienie zła jest z pewnością jednym z nich.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Kard. Angelo Scola, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, ss. 124.

Rozważania na temat wolności religijnej zebrane w książce kard. Angela Scoli *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica* [„Nie zapominałmy o Bogu. Wolność wyznań, kultur a polityka”] zostały zainspirowane tysiąc siedemsetną rocznicą ogłoszenia Edyktu mediolańskiego, który autor – idąc za sugestią prawnika i intelektualisty Gabrio Lombardiego – uważa za „initium libertatis człowieka współczesnego”¹ (s. 23). Przedstawiając w zarysie naznaczone konfliktami dzieje wolności religijnej w Europie, pokazuje, w jaki sposób zmieniało się jej rozumienie: „W starożytności wolność miała dotyczyć religii jako «przedmiotu», współcześnie wolność dotyczy podmiotu korzystającego z niej w zakresie religii” (s. 34). Szerokie tło historyczne – od wydarzeń, które poprzedziły Edykt po Sobór Watykański II i deklarację *Dignitatis humanae*, a także nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI – pozwala autorowi podjąć problem wolności wyznania w społeczeństwach pluralistycznych. Scola pokazuje fundamentalną wartość bezwyznaniowości państwa pojmowanej nie jako obojętność, neutralność w odniesieniu do wyznań i kultur występujących w społeczeństwie obywatelskim, lecz jako dążenie do stworzenia warunków, w których każdy podmiot, tak indywidualny, jak zbiorowy, może uczestniczyć w komunikacji społecznej i wnieść swój wkład w dobro wspólne. I jak stworzenie odpowiedniej przestrzeni dla tej komunikacji jest zadaniem państwa, tak jej treść zależy od jego obywateli. W tym kontekście autor sytuuje powinność zaangażowania społecznego chrześcijan, które określa jako obowiązek autentycznego, płynącego z wiary i z serca, lecz także – co podkreśla za Benedyktem XVI – przemyślanego, inteligentnego świadectwa (por. s. 112). Przekonuje, że głęboko przeżywana wiara, która „ma znaczenie antropologiczne, społeczne i kosmologiczne” (s. 110), nie może pozostać bez konkretnych konsekwencji o charakterze politycznym, a dawanie jej świadectwa nie narusza praw innych, lecz umożliwia porozumie-

¹ Tłum. fragm. obcojęzycznych – P.M.

nie z nimi w kwestiach etycznych, społecznych, ekonomicznych i politycznych. W związku z tym wskazuje również na pilną potrzebę podjęcia pogłębionej refleksji nad społecznym sensem instytucji sprzeciwu sumienia

Bezpośrednim bodźcem do napisania książki *Non dimentichiamoci di Dio* była żywa dyskusja wywołana przez tradycyjne wystąpienie kardynała Scoli jako arcybiskupa Mediolanu z okazji uroczystości patrona tego miasta, św. Ambrożego, które 6 grudnia 2012 roku poświęcone zostało właśnie wolności religijnej i relacji między Kościołem a państwem. Książka, chociaż napisana z dużą erudycją, jest pozycją przystępną i zachowuje charakter głosu podsumowującego debatę. Wartościowa lektura dla wszystkich zainteresowanych zarówno filozoficznymi i kulturowymi przesłankami wolności religijnej, jak i sposobami jej praktycznej realizacji.

P.M.

Dorota Narewska, *Karola Wojtyły wizja dziennikarstwa (1949-1978)*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, ss. 655.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wiele miejsca poświęcał roli środków społecznego przekazu we współczesnym świecie. Wskazywał przy tym na szczególną misję ewangelizacyjną mediów katolickich. Wielokrotnie też zwracał się do dziennikarzy, apelując o odpowiedzialne posługiwanie się informacją, o służenie prawdzie, a zwłaszcza o ukazywanie pełnej prawdy o człowieku. Są to zagadnienia znane i dobrze już opracowane naukowo. Praca Doroty Narewskiej, publicystki i teologa, pozwala prześledzić, jak kształtowała się Papieża Polaka wizja dziennikarstwa w okresie przedpontyfikalnym i jaki wpływ na ten proces miała „praktyka publicystyczna” na łamach czasopism katolickich, a zwłaszcza „Tygodnika Powszechnego”, z którym Karol Wojtyła współpracował i nad którym sprawował pieczę jako przełożony kościelny.

Wśród publikowanych w czasopismach tekstach Karola Wojtyły niewiele jest takich, które można by określić jako stricte dziennikarskie, relacjonujące i komentujące konkretne wydarzenia; w większości są to przedredagowane kazania, artykuły filozoficzne czy utwory poetyckie. Narewska stara się jednak obronić tezę, że „Wojtyła w latach 1949-1978 dojrzywał jako publicysta, posiadając świadomość dziennikarskiego warsztatu, którego formę przekraczał, mając na uwadze [...] cel istnienia mediów katolickich” (s. 9).

W pierwszym rozdziale książki (będącej publikacją dysertacji doktorskiej, przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Zasepy) autorka przedstawia definicje zawodu dziennikarza i ukazuje specyfikę dziennikarstwa katolickiego. Zarysowuje szeroki kontekst podjętego w pracy zagadnienia, omawia cechy i funkcje prasy, rozwój prasy katolickiej w Polsce i na świecie, przedsoborowe i posoborowe nauczanie Kościoła dotyczące środków społecznego przekazu, sytuację narodu i Kościoła w powojennej Polsce, a w szczególności znaczenie Synodu Duszpasterskiego Archidiecezji Krakowskiej zwołanego przez kardynała Wojtyłę w roku 1972.

Strukturę rozdziału drugiego wyznaczają trzy kryteria, których przyjęcie pozwoliło autorce z jednej strony wyselekcjonować z piśmiennictwa Karola Wojtyły z okresu krakowskiego materiał badawczy, z drugiej zaś uzasadnić tezę, że przyszły Papież posiadał kompetencje dziennikarskie, choć świadomie przekraczał ramy formalne wypowiedzi prasowych. Kryteria te to, jak hasłowo określa je Narewska: „dominanta gatunkowa” (występujące w analizowanych tekstach cechy takich gatunków, jak informacja, publicystyka, reportaż), „czasopisma” (fakt publikacji w prasie) i „redakcja” (związek z redakcją czasopisma). W ostatniej części rozdziału omówiona została historia współpracy Karola Wojtyły z redakcją „Tygodnika Powszechnego” i jego stosunek do linii ideowej tego pisma.

Celem rozważań zawartych w rozdziale trzecim jest wykazanie, że publicystyka Karola Wojtyły pozostaje w ścisłym związku z innymi dziedzinami jego aktywności naukowej, literackiej i duszpasterskiej. Narewska kreśli profil twórczy przyszłego Papieża jako poety, filozofa, teologa, kapłana, dziennikarza i redaktora, eksponując personalistyczny rys jego postawy i dzieła. Podejmuje też próbę wyeksplikowania głównych idei jego publicystyki i wskazania na ich horyzontalny i wertykalny wymiar. Owe centralne idee, zdaniem autorki, to: „prymat osoby nad rzeczą; prymat «być» nad «działać»; prymat «być» nad «mieć»; prymat ducha nad materią; prymat miłości nad walką; prymat życia wewnętrznego nad jego zewnętrznym przejawem; prymat «inicjacji» nad «informacją» i pedagogii wiary nad publicystyką” (s. 296).

Ostatni rozdział poświęcony jest ukazaniu dojrzewania Karola Wojtyły jako publicysty i kształtowania się jego wizji dziennikarstwa. Narewska analizuje pierwsze artykuły napisane dla „Tygodnika Powszechnego” (*Mission de France* i *Katolicyzm uporu*) i zastanawia się nad przyczynami rezygnacji ich autora z dziennikarstwa w sensie ścisłym na rzecz „publicystyki transgresyjnej”.

Jakkolwiek niektóre stawiane przez Narewską tezy (na przykład ta, że „Wojtyła myślał i działał jak dziennikarz” – s. 13) są kontrowersyjne i nie dość przekonująco uzasadnione, brak też w pracy systematycznej analizy tekstów Karola Wojtyły pod kątem głównego tematu książki, to jednak na uwagę zasługuje szeroka perspektywa, w jakiej ukazane są zręby jego wizji dziennikarstwa katolickiego, wyrastającej z personalizmu i duchowości karmelitańskiej.

M.Ch.

Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”, red. Janusz Pyda OP, Fundacja „Domikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań–Kraków 2013.

Polecana książka powstała w dużej mierze dzięki czytelnikom innej książki, studium Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, opublikowanego w roku 2010. Ukazanie się tej ostatniej poprzedził odczyt autora pod tym samym tytułem wygłoszony podczas inauguracji cyklu Wykładów Otwartych z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP. Rok po

ukazaniu się książki, która wywołała żywy oddźwięk wśród polskich myślicieli, zorganizowano wokół niej dyskusję z udziałem filozofów, historyków filozofii i teologów. Wśród dyskutantów znaleźli się: Piotr Gutowski, Martyna Koszkało, Dariusz Łukasiewicz, Roman Potykiewicz, Mateusz Perzanowski OP, Janusz Pyda OP, Jacek Wojtysiak oraz Ireneusz Ziemiński. Ich właśnie głosy w dyskusji (niekiedy ogłoszone także w czasopismach filozoficznych, w także w „Ethosie”²) wraz z przygotowanymi przez Judyckiego odpowiedziami stanowią drugą, objętościowo mniejszą, część książki. W pierwszej zaś części zostały zebrane artykuły autora studium *Bóg i inne osoby* napisane zarówno przed jego publikacją, jak i po niej – artykuły, które stanowiły niejako przygotowanie do niego, oraz artykuły zainspirowane toczoną nad nim debatą. Całość sprawia wrażenie dokumentu żywej wymiany myśli, wpisującego się w wielowiekową historię racjonalnej refleksji nad tym, co stanowi przedmiot wiary. *Teologia filozoficzna* zainteresuje zatem najbardziej tych, którzy – niejako w tradycji określonej maksymą „fides quaerens intellectum” – chcą myśleć o Bogu i wieczności. Jej lektura okaże się jednak pożyteczna również dla tych, którzy prowadzą filozoficzne dociekania na temat człowieka, zwłaszcza jeśli pragną głębiej przemyśleć treść pojęcia osoby. W tym kontekście warto przytoczyć uwagę Ireneusza Ziemińskiego na temat książki-źródła *Bóg i inne osoby*: „W najnowszej literaturze filozoficznej trudno znaleźć inny tekst, który zawierałby równie wnikliwą i trafną argumentację na rzecz absolutnej wartości osoby” (s. 520) (Ziemiński proponuje jednak nieco inne niż Judycki rozumienie kategorii osoby). Dla wszystkich zainteresowanych filozofią ważny może okazać się uboczny wątek przedstawionej w książce dyskusji, a mianowicie uwagi dotyczące sposobu uprawiania filozofii w ogóle oraz pisania o niej. Poza tym *Teologia filozoficzna* to książka podnosząca na duchu. Niektóre zamieszczone w niej teksty można by odczytać jako swoiste świadectwa wiary religijnej – chociaż zwykle z określeniem tym łączymy innego typu wypowiedzi. Książka ta jednak może stanowić źródło nadziei dotyczącej również spraw doczesnych (choć w świetle zawartych w niej myśli niekiedy trudno doczesność od wieczności wyraźnie oddzielić, tak jak rozważania o człowieku trudno jest oddzielić od refleksji o Bogu). W czasie, w którym czyta się niewiele książek, a obciążenie naukowców biurokracją kępuje bezinteresowne myślenie i zniechęca do spontanicznego dyskutowania, publikacja książki o książce, książki, która prezentuje kompetentną i zaangażowaną debatę, naprawdę cieszy.

P.M.

Barbara Toporska, *Siostry*, Kontra, Londyn 2013, ss. 221. Barbara Toporska, *Athene noctua*, Kontra, Londyn 2013, ss. 93.

W sierpniu bieżącego roku przypadła setna rocznica urodzin tworzącej na emigracji pisarki Barbary Toporskiej, autorki tekstów publicystycznych, powieści i utworów poetyckich.

² Zob. D. Łukasiewicz, *Rozumieć, w co się wierzy*, „Ethos” 24(2011) nr 1-2, s. 257-266.

Przyszła na świat w Warszawie, tam też spędziła dzieciństwo. Studiowała polonistykę na Uniwersytecie Poznańskim, debiutowała w piśmie „Myśl Akademicka”. Pierwszą pracę podjęła w wileńskim dzienniku „Słowo”, gdzie poznała swego przyszłego męża Józefa Mackiewicza. Po ślubie publikowała w wydawanej przez niego od jesieni 1939 roku do wiosny 1940 „Gazecie Codziennej”. W roku 1944 wraz z mężem wydała trzy numery konspiracyjnego, antykomunistycznego pisma „Almanach”. Nie godząc się na sowiecką okupację, w roku 1945 Mackiewiczowie opuścili Polskę i udali się do Mediolanu, a stamtąd do Rzymu, gdzie Toporska pracowała w redakcji „Orla Białego”. Po wyjeździe do Londynu w roku 1947 publikowała swoje artykuły i wiersze w prasie emigracyjnej, między innymi w „Tygodniku Ilustrowanym”, „Wiadomościach”, „Kulturze”, „Dzienniku Polskim” i Kurierze Polskim”. Współpracowała z sekcją polską radia „Głos Ameryki”. W roku 1955 Mackiewiczowie przeprowadzili się do Monachium. Borykając się z trudną sytuacją materialną i ciężką chorobą, Toporska pisała powieści, zajmowała się też twórczością malarską. Zmarła kilka miesięcy po śmierci męża, w roku 1985.

Jako publicystka w pełni podzielała ideową drogę Józefa Mackiewicza, demaskując przejawy komunistycznego zakłamania i spustoszenia powodowane przez sowietyzację krajów bloku wschodniego, jej artykuły i felietony dotyczyły jednak nie tylko polityki, ale także kultury czy „spraw ludzkich”. Jako powieściopisarka prezentowała oryginalny styl, nowatorski, lecz – jak zauważa Wacław Lewandowski – nieobciążony kultem nowoczesności i eksperymentatorstwa, specyficznie kobiecy (zdaniem Michała Bąkowskiego), lecz daleki od feministycznych ideologii.

W kraju twórczość Barbary Toporskiej była oczywiście mało znana, zainteresowanie jej pisarstwem – w dość wąskich jednak kręgach czytelnicznych – wzbudził dopiero zbiór artykułów Mackiewicza i jego żony *Droga Pani* opublikowany w Londynie roku 1984 przez założone w roku 1970 przez Ninę Karsov i Szymona Szechtera wydawnictwo Kontra.

W roku jubileuszu urodzin pisarki nakładem Kontry ukazały się jej powieści: *Siostry* i *Na mlecznej drodze*, oraz tom poetycki *Athene noctua* (wcześniej w tej samej jubileuszowej serii wydano zbiór tekstów *Metafizyka na hulajnodze* oraz powieści *Na wschód od dzisiaj* i *Spójrz wstecz, Ajonie!*). Wybór ten wydaje się nieprzypadkowy.

Siostry to pierwsza powieść Toporskiej, ujawniająca już oryginalny sposób narracji. Składa się z dziesięciu epizodów, poprzez które ukazana zostaje historia tytułowych sióstr, Poli i Anisi. W niektórych są one głównymi bohaterkami opowieści, w innych pojawiają się niejako w tle wydarzeń. Każdy epizod stanowi osobne opowiadanie, lecz całość jest czymś więcej niż ich suma, pozwala spojrzeć na siostry z nieco innej perspektywy. Powieść ta, opublikowana w roku 1966, spotkała się z dużym uznaniem krytyki i została uznana przez Akademię Literacką „Wiadomości” za najwybitniejszą emigracyjną powieść roku.

Utwory poetyckie Toporskiej są mniej znane niż publicystyka czy proza. Stanowią stosunkowo małą część jej dorobku, a jednak ważną. Sama autorka bowiem ten rodzaj wypowiedzi literackiej ceniła najbardziej, uważała też, że autora uprawiającego zarówno poezję, jak i prozę najlepiej reprezentuje i charakteryzuje właśnie twórczość poetycka. Stosując ten klucz, należałoby powiedzieć,

że Barbarę Toporską charakteryzuje refleksja filozoficzna, wrażliwość moralna, a także estetyczna, znajdująca wyraz zwłaszcza w nielicznych, lecz jakże wysublimowanych metaforach.

Czytelnikom „Ethosu” polecamy zarówno rekomendowane tu tomy, jak i całą serię wydawniczą prezentującą wartościową i atrakcyjną pod względem literackim twórczość tej pisarki.

M.Ch.

Łukasz JANICKI

BEZ OGRANICZEŃ
„WSPÓLNE DROGI” PO RAZ DRUGI
II Międzynarodowa interdyscyplinarna konferencja naukowa
z cyklu „Wspólne drogi”
Lublin, 16-17 V 2013

Idea „Wspólnych dróg” – cyklu międzynarodowych interdyscyplinarnych konferencji naukowych – zrodziła się przed trzema laty w Lublinie. Pomysłodawcy, Jarosław Wach i Łukasz Janicki – doktoranci Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, za cel przyjęli przełamywanie sztywnych i hierarchicznych podziałów obowiązujących w świecie nauki, które utrudniają swobodną wymianę myśli i popularyzację wiedzy wśród osób na co dzień niezwiązanych ze środowiskiem akademickim. Nieprzypadkowo miejscem tego intelektualnego eksperymentu stał się Lublin, gdzie przez wiele wieków krzyżowały się szlaki handlowe, co sprzyjało przenikaniu się odrębnych kultur. Najlepszym symbolem korzyści płynących z owej różnorodności jest unikatowa średniowieczna Kaplica Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, której gotycka bryła ozdobiona została wspianymi malowidłami ujawniającymi wpływy bizantyńsko-ruskie. Wyjątkowe położenie geograficzne, w przeszłości stymulujące rozwój miasta, zdaniem inicjatorów „Wspólnych dróg”, w dwudziestym pierwszym wieku powinno odegrać odmienną, lecz nie mniej doniosłą rolę. Współczesny Lublin, miejsce o niepowtarzalnym klimacie i potencjale, ma dużą szansę, by stać się ważnym ośrodkiem naukowym, gdzie

krystalizują się nowe koncepcje i trendy, promieniujące następnie w rozmaitych, trudnych nieraz do przewidzenia kierunkach. Owej swoistej przemianie „prowincji” w „centrum” musi jednak towarzyszyć wielotorowa dyskusja oparta na wzajemnym zrozumieniu i szacunku. Jedynie zderzenie rozmaitych światopoglądów – niepolegające na prostym przeciwstawieniu wykluczających się wizji świata ani na sztucznym zamazywaniu istniejących różnic – przyczynić się może do rewizji tego, co kępuje ludzką kreatywność oraz usypia naszą estetyczną i etyczną wrażliwość. Tym samym międzynarodowość i – do pewnego stopnia antysystemowa – interdyscyplinarność „Wspólnych dróg” nie tylko określają zasięg i charakter przedsięwzięcia, lecz stanowią niezbywalny warunek jego zaistnienia, a w wymiarze szerszym – powodzenia.

Podczas pierwszej konferencji, która odbyła się w maju 2011 roku pod hasłem „(Od)nowa – znowu – na nowo”, wystąpiło czterdziestu dwóch referentów z krajowych ośrodków akademickich oraz z zagranicy: Ukrainy, Białorusi i Słowacji. Tematem rozważań były złożone relacje między tym, co zakorzenione w przeszłości i uświęcone tradycją, a tym, co – przynajmniej pozornie – przyjmuje postać działań

kwestionujących obowiązujący porządek i system wartości. Debata, zogniskowana wokół problemów natury metodologicznej, kulturoznawczej, estetycznej, socjologicznej, historycznej oraz literaturoznawczej, dotyczyła wielu kwestii kluczowych dla współczesnej refleksji humanistycznej. W momencie, gdy na całym niemal świecie tryumfy święcą konsumpcjonizm oraz pragmatyzm, gdy powszechnym szacunkiem cieszą się nauki ścisłe, a Dilthey'owskie Geisteswissenschaften zepchnięte zostały na głęboki margines i traktowane są – w najlepszym wypadku – po macoszemu, konieczne wydaje się ponowne przemyślenie założeń, które legły u podstaw ethosu humanisty. Jak się jednak okazuje, nie musi to bynajmniej oznaczać definitywnego zerwania z dotychczasowym dziedzictwem, tym bardziej że gest taki nie wydaje się w ogóle możliwy. Mnogość przykładów zaprezentowanych przez uczestników sympozjum świadczy o tym, iż we wszystkich niemal dziedzinach refleksji humanistycznej zmiany mają często charakter tylko pozorny, a ich autorzy, którzy zdają się „nowości potrząsać kwiatem”, dokonują jedynie umiejętnych przesunięć w obrębie skomplikowanej struktury zastanego świata myśli ludzkiej. Nieraz zatem „przełom”, dumnie okrzyknięty jako odnowienie języka, przeprowadzenie krytyki i rewizja określonego „dyskursu zależnościowego” czy obalenie stereotypu, oznacza w rzeczywistości powrót do sytuacji dawno „przewycięzonej”, generującej swoje kolejne („nowe”!) aporie, przy czym ze zdziwieniem orientujemy się, że za każdym załomem czają się uspięne na pewien czas demony.

Owoce sympozjum był tom (*Od nowa – znowu – na nowo. Rekapitulacja*¹). Układ książki miał na celu uporządkowanie bogatego materiału poprzez wyodrębnie-

nie w nim kolejno trzech grup zagadnień: metodologiczno-filozoficznych, kulturologicznych i filozoficznych, co – jak zauważył Karol Maliszewski – przypomina „stopniowe schodzenie z wyżyn filozoficznej abstrakcji ku nizinom praktyk kulturowych i konkretnego literackiego zastosowania”². Autorzy poszczególnych tekstów podejmowali między innymi kwestie związane z upolitycznieniem teorii literatury i samej literatury (prof. Jerzy Świąch z UMCS), problemy roli, jaką piśmiennictwo odgrywa w tworzeniu mitów narodowych (prof. Tadeusz Szkołut z UMCS), wdzierania się komercji w świat „wielkiej muzyki” (dr Maciej Białas z UMCS), zbiorowych uwiłków w pełnej mitologicznych odniesień sferze medialnej (mgr Agnieszka Jęczeń z UMCS), a także zagadnienia nowych odczytów i współczesnych reinterpretacji motywów biblijnych (dr Agnieszka Reszczyk z UMCS; dr Paweł Plichta z Uniwersytetu Jagiellońskiego), bądź też przedstawiali oryginalne analizy dzieł takich autorów, jak: Wiesław Myśliwski (dr Magdalena Budzyńska z UMCS), Janusz Głowacki (mgr Aleksandra Zińczuk z UMCS), Tadeusz Różewicz (dr Anna Spólna z Uniwersytetu Rzeszowskiego), Eugeniusz Tkacyszyn-Dycki (prof. Robert Mielhorski z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy) czy Jacek Dehnel (mgr Anna Kazimiera Folt z UJ).

Wspólnym rysem niemal wszystkich artykułów zamieszczonych w tomie jest tęsknota za mityczną zasadą zdolną scalić i uporządkować świat nauk humanistycznych, które w dwudziestym wieku uległy rozpadowi na szereg odrębnych dyscyplin, ufundowanych na sprzecznych niekiedy założeniach (jakkolwiek tęsknota ta bywa jednocześnie podszyta strachem przed autorytarną dominacją „jednego prawa”). Już sama determinacja, z jaką uczestnicy sym-

¹ Red. J. Wach, Ł. Janicki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.

² K. Maliszewski, *Kończyć to na nowo zaczynać...*, „Akcent” 2013, nr 2(132), s. 129.

pozjum szukali umocowania przedstawianych koncepcji w tradycji, budzi skojarzenia z Nietzscheańskim mitem „wiecznego powrotu”, znajdującym – co podkreślali redaktorzy tomu – swój kontrapunkt i zarazem dopełnienie w idei „wiecznej zmiany”: „Czy zarówno «wieczny powrót», jak i «wieczna zmiana» nie budzą w człowieku podobnych uczuć, stając się – jako dwie skrajności – raz to źródłem dramatycznego zagubienia, raz to euforycznej, być może szalonej «wiedzy radosnej»? Gdyby chcieć w plastyczny sposób przedstawić obraz wzajemnego uwikłania tych dwóch porządków, idealnym, choć retorycznie podejrzanym i – jak to zwykle bywa w takich sytuacjach – wielce niejednoznaczny symbolem byłby słynny wąż Uroboros, który pożerając swój ogon, jednocześnie sam siebie kończy, jak i na nowo zaczyna”³. Czy więc rację miał Kohelet, gdy swą słynną frazę „nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (Koh 1, 9) (łac. nihil novi sub sole) opatrzył wyjaśnieniem: „Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: «Patrz, to coś nowego» – to przecież istniało to już w czasach, które były przed nami” (Koh 1, 10)?

Niejako na przekór temu twierdzeniu hasło kolejnego sympozjum, zorganizowanego w dniach 16-17 maja 2013 roku, brzmiało: „Opór – protest – wykroczenie” i stanowiło wezwanie do podjęcia refleksji nad tymi działaniami człowieka, które związane są z kontestowaniem obowiązujących norm i mają na celu zmianę niezadawalającego status quo. Precyzując swe oczekiwania, organizatorzy tłumaczyli: „«Opór – protest – wykroczenie» oznacza zaproszenie do dyskusji na temat siły ludzkiego umysłu, kreatywności, przebojowości i nonkonformizmu człowieka drugiej dekady XXI stulecia (zatem człowieka żyjącego w świecie wyjątkowo mało sta-

bilnym i podatnym na różnego rodzaju perturbacje), a także prowokuje do zadania pytania o granice (również moralne) ludzkiej aktywności”⁴. Tak zakreślona problematyka obejmować miała kwestie natury artystycznej, ideowej i religijnej, a także szereg szczegółowych zagadnień z zakresu nauk filozoficznych, językoznawstwa, socjologii, kulturoznawstwa, historii i politologii.

Warto zauważyć, że tegoroczna konferencja, przygotowana – podobnie jak poprzednia – przez Koło Naukowe Doktorantów Wydziału Humanistycznego UMCS oraz Lubelskie Towarzystwo Naukowe, zaplanowana została na jeszcze większą skalę. W obradach odbywających się w historycznych salach Pałacu Czarotoryskich (siedzibie LTN) udział wzięło pięćdziesięciu pięciu uczestników reprezentujących ośrodki naukowe z Polski (m.in. Warszawę, Kraków, Poznań, Wrocław, Lublin, Łódź, Rzeszów, Kielce, Katowice i Gdańsk) oraz z zagranicy: Ukrainy, Białorusi, Słowacji, Czech i Wielkiej Brytanii. Patronat honorowy nad sympozjum objął rektor UMCS w Lublinie prof. dr hab. Stanisław Michałowski, natomiast patronat medialny sprawowały TVP Lublin, Radio Lublin, „Gazeta Wyborcza”, kwartalnik literacki „Akcent” oraz portal internetowy „Nasze Miasto”. Otwarcie konferencji swą obecnością uświetnili prorektor UMCS prof. Barbara Hlibowicka-Węglarz, dziekan Wydziału Humanistycznego UMCS prof. Robert Litwiński, przewodnicząca Wydziału I LTN prof. Małgorzata Willelaume oraz prezes Wschodniej Fundacji Kultury i redaktor naczelny „Akcentu” dr Bogusław Wróblewski, którzy skierowali do uczestników i gości słowa powitania, podkreślając duże znaczenie przedsięwzięcia dla intensyfikacji życia intelektualnego w Lublinie. Wszystkie wystąpienia transmitowane były w Internecie, a dyskusje

³ J. Wach, Ł. Janicki, *Wstęp*, w: *(Od)nowa – znowu – na nowo. Rekapitulacja*, s. 8.

⁴ Zob. www.wspolnedrogi.com.

w poszczególnych grupach moderowali pracownicy naukowí UMCS: prodziekan Wydziału Humanistycznego UMCS prof. Małgorzata Karwatowska, prof. Tadeusz Szkołut, prof. Irina Lappo, dr Marek Sioma, dr Rafał Szczerbakiewicz, dr Adam Kalbarczyk, dr Jarosław Cymerman, dr Ewa Dunaj-Kozakow, dr Ewa Bialek, dr Maciej Rajewski i dr Aneta Wysocka.

W pierwszym z referatów wygłoszonych podczas konferencji prof. Jadwiga Mizińska z UMCS, nawiązując do idei „Wspólnych dróg”, zwróciła uwagę na bolączki nekające współczesną cywilizację, którą najlepiej opisać można za pomocą metafory wyścigu szczurów lub mitologicznych postaci Narcyza i Midasa (w obydwu przypadkach egocentryzm lub pożądanie dóbr materialnych prowadzą do śmierci podmiotu). Ponieważ w odhumanizowanym społeczeństwie zanikły międzyludzkie więzi, jedynym ratunkiem pozostaje tworzenie nowych płaszczyzn porozumienia, przy czym, zdaniem profesor Mizińskiej, odpowiednią taktyką nie jest tu opór czy bunt, lecz „budowanie obok”. Rezygnacja z otwartego konfliktu na rzecz kultywowania ignorowanych obecnie wartości (jak przyjaźń, pasja czy troska o innych) wypływa wprost ze stworzonej przez badaczkę koncepcji antropologicznej „homo sentimentalis” – „człowieka uczuciowego”, a więc istoty nie tylko rozumnej, ale przede wszystkim emocjonalnej. Z podobną rezerwą do hasłowej triady umieszczonej w tytule konferencji odniósł się prof. Krzysztof Wieczorek z Uniwersytetu Śląskiego, dowodząc, iż paradygmat buntu wyczerpał się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Słabość rozwiązań opartych na permanentnym kwestionowaniu obowiązującego porządku polega na tym, że protest nie wiąże się zwykle z przewartościowaniem krytykowanych zasad, lecz zakłada ich prostą negację, co prowadzi do ukonstytuowania się rzeczywistości płynnej, niezwykle pojemnej, w której nakaz

kontestowania staje się jedynym – całkowicie jałowym w sensie twórczym – prawem. W tej sytuacji mocno daje się we znaki brak celu, a podmiot o rozproszonej osobowości nie znajduje punktu oparcia, od którego mógłby się „odbić”, by ustanowić coś trwałego. W świecie, gdzie – jak stwierdza Stomil, bohater *Tanga* Mrożka – istnieje „moralny przymus niemoralności”, brak natomiast niepodważalnych reguł, trudno o konstruktywne działania. Paradoksalnie, jedynym wyjściem – co podkreślał Wieczorek – może być „bunt przeciwko buntowi”; wszak już Nietzsche po epoce zbuntowanego lwa przewidywał nadejście epoki dziecka, a więc czasu afirmowania tego, co nowe.

Tezy sformułowane w obydwu wspomnianych referatach potraktować można jako punkty orientacyjne wyznaczające niejako zasięg konferencyjnej debaty poświęconej zagadnieniu oporu, protestu i wykroczenia. Jak wynika z wielu zaprezentowanych podczas sympozjum wystąpień, żyjemy w epoce, w której „prostota agresywnej naiwności” (określenie Georges’a Bataille’a⁵) zastąpiona została przez działania bardziej przemyślane, a pierwotny entuzjazm towarzyszący aktom rewolucyjnym uległ w pewnym stopniu stłumieniu – przede wszystkim w wyniku tragicznych dwudziestowiecznych doświadczeń (dwóch wojen światowych, faszyzmu i komunizmu, ludobójstwa na niespotykaną skalę czy zagrożenia atomowego). Ponieważ wciąż żywa jest świadomość, iż tęsknota za wolnością z reguły prowadzi do totalnego zniewolenia, utopia zmienia się w anty-utopię, a cel niekoniecznie uświęca środki, proponowane przez profesor Mizińską „budowanie obok” uznać można za próbę odnalezienia „trzeciej drogi” – za media-

⁵ G. Bataille, *Literatura a zło*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 102.

cyjny wysiłek podjęty w celu uniknięcia skrajności.

Doskonałą ilustrację tego rodzaju tendencji stanowi strategia oporu obywatelskiego bez przemocy, scharakteryzowana przez dr. Jarosława Chodaka z UMCS. Stworzona przez Gene'a Sharpa doktryna, zakładająca odrzucenie modelu rewolucji inspirowanego teorią Karola Marksa, zdobyła w ostatnich dekadach wielu zwolenników oraz – jak wynika z przedstawionych przez doktora Chodaka danych – okazuje się skuteczniejsza od tradycyjnych form walki politycznej. Być może dlatego w dwudziestym wieku i w początkach kolejnego stulecia daje się zauważyć stopniowe odchodzenie od konfrontacji siłowej na rzecz dywersyjnych działań o charakterze pokojowym (jak brak zgody na współpracę z władzą, podważanie jej filarów, wykorzystanie nowych technologii i szukanie wsparcia ze strony ponadnarodowych organizacji pozarządowych), co oczywiście nie oznacza, że nowy model pozbawiony jest wad i nie rodzi nowych komplikacji.

Klasyczny przykład konfliktu politycznego o wyrażenie zarysowanym obliczu ideowym przedstawił prof. Jerzy Gąpys z Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, charakteryzując stosunek ziemiaństwa polskiego do komunistów i dążeń rewolucyjnych na obszarze dystryktu radomskiego w latach 1939-1945. Zderzenie wykluczających się wizji świata skłoniło wówczas konserwatywnych właścicieli ziemskich do podjęcia walki w obronie swojego życia oraz stanu posiadania. Ich opór wobec wrogiej ideologii wyrażał się nie tylko przez uczestnictwo w walce zbrojnej, lecz przyjmował także postać działań innego typu, jak aktywność konspiracyjna, wspieranie materialne żołnierzy Armii Krajowej i Narodowych Sił Zbrojnych oraz Kościoła katolickiego jako głównych przeciwników idei rewolucyjnej. Dramatyczne wydarzenia okresu wojennego były – jak dobrze wiemy – jedynie

preludium do tego, co czekało ziemian po roku 1945. W tym kontekście (pamiętając także o tym, co mówił doktor Chodak) inaczej wypada spojrzeć na zajścia mające miejsce we Francji w maju 1968 roku, których analizę przedstawiła podczas konferencji mgr Anna Winkler z UJ. Mimo że protestującym nie udało się uzyskać oczekiwanych zmian politycznych, maj 1968 roku w świadomości społeczeństwa francuskiego stał się ważną cezurą historyczną, a ówczesne wydarzenia w ciągu kolejnych dziesięcioleci próbowano interpretować na wiele sposobów. Różnorodność przedstawianych teorii (na przykład maj jako kryzys uniwersytecki, rewolta młodych, rewolucja o charakterze duchowym, impas polityczny, rewolucja kulturowa czy wyraz tradycyjnie pojmowanego konfliktu społecznego) skłoniła magister Winkler do sformułowania hipotezy, iż mamy tu do czynienia nie tyle z obiektywnymi analizami faktów, ile z próbami stworzenia swoistych „opowieści”, których celem jest legitymizacja bądź zanegowanie możliwości przeprowadzenia rewolucji na Zachodzie.

Zestawienie form, jakie przybierały studenckie ruchy protestu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku w Stanach Zjednoczonych, ze współczesnymi demonstracjami określanymi mianem Occupy Wall Street posłużyło Bartoszowi Ślosarskiemu, studentowi Uniwersytetu Adama Mickiewicza, do prześledzenia ewolucji metod funkcjonowania demokracji bezpośredniej, stanowiącej podstawę tego typu wywrotowej aktywności społecznej skierowanej przeciwko sprawującym władzę elitom politycznym. Proces ten obejmuje między innymi: ograniczanie działań opartych na przemocy; próby przezwyciężenia atomizacji ruchu i wyodrębniania się coraz mniejszych jego grup (zjawiska, do którego prowadzą wewnętrzne tarcia o podłożu politycznym); postulat wprowadzenia władzy społecznej, na której spoczywa obowiązek oddolnego porządkowania

rzeczywistości z wykluczeniem podziału na sferę ekonomiczną i polityczną, oraz redukcję warstw społecznych partycypujących w podejmowaniu decyzji. Tego rodzaju strategia może jednak prowadzić do osłabienia siły ruchu, rozmycia ideowego, trudności ze sformułowaniem akceptowanych ogólnie postulatów, a w konsekwencji do jego rozpadu, na co zwróciła uwagę dr Marta Zimniak-Hałaško z Uniwersytetu Warszawskiego w referacie poświęconym Ruchowi Oburzonych w Polsce. Prelegentka, która w celach naukowych uczestniczyła w spotkaniach organizowanych przez „oburzonych”, podkreślała, że spontaniczny charakter wystąpień oraz ich egalitaryzm z jednej strony przyczyniły się do prób zawłaszczenia protestu przez aktywistów zarówno lewicowych, jak i prawicowych (także tych najbardziej skrajnych), z drugiej zaś – zadecydowały o efemeryczności zjawiska.

Interesujące referaty poświęcone zostały problematyce oporu rozpatrywanej w kontekście działań służących wzrostowi świadomości narodowej. Prof. Patrycja Jakóbczyk-Adameczuk z UJK przedstawiła historię baskijskiego ruchu separatystycznego, zaznaczając, że za punkt przełomowy uznać wypada pierwsze w pełni demokratyczne wybory do parlamentu baskijskiego z roku 2012, które skłoniły ETA do porzucenia broni oraz zminimalizowały niebezpieczeństwo wystąpień radykalnych i ekstremistycznych. Pokojowy opór obywatelski odgrywa ważną rolę również na Ukrainie, gdzie podejmowane przez władze planowe działania mające na celu zminimalizowanie znaczenia języka ukraińskiego spotkały się ze społecznym sprzeciwem. Jak wskazywał dr Jurij Hałaško z Polskiej Akademii Nauk, w obliczu opanowania przestrzeni publicznej przez rządzących (Partię Regionów Wiktora Janukowycza) oddolne inicjatywy służące obronie języka narodowego rozwijają się przede wszystkim w przestrzeni wir-

tualnej, między innymi za pośrednictwem internetowych portali i forów społecznościowych.

Nieco inny charakter miały referaty dr Anny Bysieckiej-Maciaszek z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i dr Ewy Szczepankiewicz-Rudzikiej z UJ. Pierwsza z prelegentek swoje wystąpienie poświęciła problematyce imigracyjnej (opór wobec napływu ludności w Europie wiąże się z obawą społeczeństwa przed utratą tożsamości narodowej, a skutkuje instrumentalnym traktowaniem imigrantów oraz ich ekonomicznym wyzyskiem), druga natomiast, podejmując temat arabskiej „wiosny ludów”, zwróciła uwagę, że rewolucyjne wystąpienia w krajach Maghrebu przyczyniły się do aktywizacji kobiet muzułmańskich, które na równi z mężczyznami wzięły udział w buncie przeciw skompromitowanym systemom autorytarnym. Niestety, wzrost ideowej samoświadomości muzułmanek nie idzie w parze z uzyskaniem przez nie swobód czy przywilejów politycznych, co sprawia, że kobiety można uznać za największe przegrane wydarzeń w krajach północnoafrykańskich. Warto też wspomnieć o referacie dr. Jana Květiny z Uniwersytetu Karola w Pradze, który jako jedyny odniósł się wprost do doktryny Karola Marksa, stawiając pytanie o możliwość akceptacji w ramach myśli marksistowskiej tożsamości kolektywnej opartej na zasadzie narodowej.

Rozważania dotyczące zjawisk oporu, protestu i wykroczenia ujmowanych w skali społecznej znalazły dopełnienie w refleksji zogniskowanej wokół podmiotu postrzeganego jako byt suwerenny, broniący swej niezależności i zorientowany na przekraczanie blokujących go ograniczeń. I – podobnie jak w przypadku działań zbiorowych – wykazano, że wolność jest pojęciem głęboko niejednoznacznym, a upragniona transgresja rodzi trudne do przewidzenia konsekwencje. Dylematy te najdobitniej wybrzmiały w wystąpieniu

mgr. Dawida Matuszka z UŚ. Prelegent ten – odwołując się do prac między innymi Jacques’a Lacana, Alaina Badiou i Slavoj’a Žižka – przyjął, iż warunkiem odrodzenia podmiotu w nowej formie musi być jego wcześniejsza śmierć. Owa absolutna zmiana kontekstu reorganizująca osobowość jednostki rozumiana jest tu jako jedyna droga do osiągnięcia twórczej suwerenności (wzorem – dodajmy trochę przekornie: jak przystało na myślicieli związanych z lewicą – stały się śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa). Radykalizm tego rozwiązania warto zestawzić z bardziej zachowawczymi postulatami przedstawionymi przez prof. Grażynę Żurkowską z UR, która za konstytutywny rys podmiotu uznała jego „sprawczość”, a więc zdolność do wprowadzania zmian w rzeczywistości (także, a może przede wszystkim – politycznej). Zgodnie z tym założeniem prelegentka wezwała do odnowienia dyskursu filozoficznego (dziś jałowego i całkowicie wsobnego) poprzez rewizję przekonania, iż źródeł podmiotowości należy szukać jedynie w sferze kognitywnej. Tego rodzaju „reforma” (podobnie jak profesor Mizińska, profesor Żurkowska odrzuca otwarty konflikt i opowiada się za „budowaniem obok”) wymaga zastąpienia ideałów wyrażających się w pojęciowych konstrukcjach: „homo philosophicus”, „homo sociologicus”, „homo oeconomicus” i – ostatnio – „homo liberalis”, na rzecz innej koncepcji, której jądrem ma być pewny swych kreacyjnych mocy oraz dzielnie stawiający światu własne warunki „homo radicalis”.

O tym, że świadomość związków istniejących między wolnością a odwagą nie jest czymś nowym, lecz pojawiła się już w starożytnej Grecji, przekonywał uczestników sympozjum dr Juliusz P. Grzybowski z UAM. Zdaniem prelegenta już Arystoteles wskazywał, iż wolność etyczna wymaga podjęcia ryzyka, wyrwania się z bezpiecznej „złotej klatki”, by samodzielnie podejmować decyzje i brać za

nie pełną odpowiedzialność. Uznając, że niezbywalnym warunkiem takiej wolności jest bezpośredni kontakt z groźną, bo niepoznawalną i nieprzewidywalną rzeczywistością, doktor Grzybowski zarysował przejrzystą analogię między sytuacją greckich niewolników (zależnych od swych panów, ale także przez nich chronionych) a współczesnym społeczeństwem otoczonym kordonem państwa opiekuńczego, które nakłada na obywateli szereg ograniczeń (na przykład przymus pracy). Przywołany przez doktora Grzybowskiego męzny Hektor, rzucający się świadomie i bez niczyjej pomocy do beznadziejnego pojedynku z silniejszym Achillem, nie jest samobójcą, lecz afirmuje w ten sposób swoją niezależność od bogów i praw świata, co pod pewnym względem zbliża go zarówno do zafascynowanego śmiercią podmiotu z referatu magistra Matuszka, jak i do „homo radicalis” profesor Żurkowskiej. Czy jednak nie jest czymś mocno niepokojącym, że jedyną możliwością utwierdzenia samego siebie wydaje się w tym kontekście wystąpienie przeciw własnej kondycji?

Przed podobnym problemem stanęli uczestnicy sympozjum, którzy wysłuchali wystąpienia mgr Karoliny Kwak z UJ poświęconego fotografiom Franceski Woodman, w których ważną rolę odgrywa motyw dekapitacji. Silnie oddziaływujące i brutalne w swej wymowie zdjęcia rodzą szereg wątpliwości co do intencji artystki – czy pozbawienie się twarzy, która postrzegana jest przecież jako to, co w człowieku jednostkowe i niepowtarzalne, oznacza nienawiść do samej siebie, wstyd i próbę ucieczki? A może w akcie dekapitacji dostrzec należy przede wszystkim sprzeciw wobec roli, jaką tradycyjne społeczeństwo narzuca kobiecie? A jeśli – paradoksalnie – jest to wyraz pragnienia osiągnięcia wewnętrznej spójności, odrębności? Nie można bowiem zapominać, że nasze oblicze służy nam zwykle do kontaktów ze

światem i jako takie jest poniekąd narzuca-
ne z zewnątrz. A może – wreszcie – chodzi
o intymny kontakt z „innym”, zakładający
eliminację cech drugorzędnych, by otwo-
rzyć się przed partnerem w głębi swego
niepowtarzalnego istnienia? Jeszcze silniej
granice podmiotowości rozszerzyła dr Ju-
styna Tymieniecka-Suchanek z UŚ, podej-
mując temat prawosławnej teologii zwie-
rząt w ujęciu Tatiany Goriczewej. Okazuje
się, że coraz silniejszy w dzisiejszych cza-
sach w cywilizacji zachodniej ruch na
rzecz praw zwierząt znajduje swój odpo-
wiednik w filozofii prawosławnej. W oby-
dwu wypadkach punktem wyjścia jest pod-
ważenie perspektywy antropocentrycznej,
co w religii prawosławnej – jak podkreśla
Goriczeva – wiąże się z przekonaniem, iż
obcowanie ze zwierzętami stanowi ważny
warunek zjednoczenia z Bogiem, ponieważ
stymuluje ludzką wrażliwość i otwartość.
Kontakty świętych i mnichów prawosław-
nych ze zwierzętami, na przykład św. Se-
rafiny Sarowskiego z niedźwiedziami czy
św. Hermana z Alaski z gronostajami, wy-
dają się w tym kontekście czymś pionier-
skim w stosunku do dwudziestowiecznych
i dwudziestopiętnastowiecznych odkryć
w dziedzinie biologii, socjobiologii i ge-
netyki, które zburzyły ukształtowany przez
wieki obraz zwierząt jako bezduszných
i bezrozumnych automatów. Jak zazna-
czają współcześni naukowcy, odmienne
doświadczenie rzeczywistości przez zwie-
rzęta (zdaniem niektórych – pełniejsze,
bo niezapośredniczone abstrakcyjnymi
teoriami) nie wyklucza ich zdolności do
komunikacji, uczenia się, zachowań altru-
istycznych czy nawet protoetycznych, do
marzeń i planowania, a świadomość tych
cech pozwala ludziom lepiej zrozumieć
własną kondycję i na nowo określić swe
miejsce we wszechświecie.

Z filozoficznymi pytaniami o naturę
człowieka i jego stosunek do zewnętrz-
nych, „nie-ludzkich” bytów nieodzwonnie
łączy się kwestia tożsamości. Suweren-

ny wybór elementów służących konstru-
owaniu opowieści o samym sobie stanowi
w społeczeństwie liberalnym jedną z pod-
stawowych wartości i gwarantowany jest
– przynajmniej w sferze deklaracji – szere-
giem zapisów prawnych, z konstytucją na
czele. W istocie mamy jednak do czynienia
z próbami narzucenia jednostce – czasem
metodami siłowymi, lecz nieporównanie
częściej na drodze bardziej subtelnych mani-
pulacji – określonego sposobu postrzegania
i interpretowania rzeczywistości, zwłaszcza
tej społecznej i kulturowej. Z tego rodzaju
problemem zmierzyła się podczas sympo-
zjum dr Dominika Wyrzykiewicz z UW,
która – w nawiązaniu do utworów Annett
Gröschner – podjęła temat indywidualnej
i zbiorowej pamięci, tworzącej fundament
osobowości jednostki. Odmalowany przez
niemiecką pisarkę w powieści *Walpurgis-
tag* [„Dzień Walpurgii”]⁶ obraz Berlina –
miasta doświadczającego gwałtownych
przemian mających na celu zatarcie śla-
dów historii (jak renowacja zniszczonych
podczas wojny kamienic), a skutkujących
przebudową struktury społecznej (postępu-
jącą gentryfikacją poszczególnych dzielnic)
– rodzi niepokój o los ludzi pozbawionych
punktów odniesienia.

Na nieco inne zagrożenia związane
z procesami zachodzącymi we współcze-
snym świecie zwróciła uwagę prof. Zofia
Zarębianka z UJ, zestawiając słynny esej
Stéphane’a Hessela *Czas oburzenia*⁷ z po-
wieścią *Miasto szczęścia*⁸ Benoîta Duteur-
tre’a. Obydwaj autorzy negatywnie ocenili
tendencje globalistyczne, które uderzają
w zasady funkcjonowania tradycji demo-
kratycznej. Charakterystyczny dla kultury
Zachodu kult pieniądza oraz coraz silniej-
sza hegemonia ponadnarodowych gremiów

⁶ Deutsche Verlags-Anstalt, München 2011.

⁷ Tłum. P. Witt, Oficyna Naukowa, War-
szawa 2011.

⁸ Tłum. A. Michalska, Noir sur Blanc, War-
szawa 2009.

ekonomicznych: banków, korporacji czy rynków finansowych, przyczyniły się do zubożnienia społeczeństwa oraz do utraty przez nie poczucia odpowiedzialności za losy świata. O ile jednak – jak zauważyła profesor Zarębianka – esej Hessela stanowi przede wszystkim ostrzeżenie i wezwanie do walki o przebudowę świadomości społecznej, o tyle wymowa powieści Duteurtre’a jest o wiele bardziej pesymistyczna. Główny bohater *Miasta szczęścia*, skuszony perspektywami, jakie otwiera przed nim współpraca z władzami przedsiębiorstwa, decyduje się na swego rodzaju „kolaborację”, zdradza samego siebie i odrzuca idealistyczne marzenia, co staje się przyczyną jego klęski. Ponadto wykupienie miasta przez kompanię turystyczną (korzystającą z pomocy specjalistów od socjotechniki) w celu przekształcenia go w swoisty historyczny park rozrywki, gdzie mieszkańcy muszą grać rolę postaci z dawnych epok, doprowadziło do destrukcji prawdziwego życia w „Town Park” oraz do jego upadku. Czy oznacza to, że Duteurtre wątpi, by na początku dwudziestego pierwszego wieku możliwy był jeszcze protest przeciwko zabiegom nastawionym na fałszowanie rzeczywistości, które służą nieprzejrzystym grom interesów, a ludziom odbierają ich godność, odwagę i poczucie jednostkowej wyjątkowości?

Konferencyjne wystąpienia poświęcone tematyce literackiej podzielić można – oczywiście w wielkim uproszczeniu i z pełną świadomością schematyczności takiego ujęcia, gdyż wyodrębnione tendencje w zasadzie ściśle się uzupełniają – na wypowiedzi, w których akcent położony został na wymowę ideową analizowanych dzieł, oraz rozważania skoncentrowane wokół zagadnień warsztatowych i teoretycznych. Innymi słowy: refleksja dotycząca literackich zjawisk ideotwórczych znalazła swe dopełnienie w przeglądzie form, jakie przyjmowała (i przyjmuje obecnie) różnego rodzaju twórczość „zaangażowa-

na” (przy czym „zaangażowanie” rozumiem tu bardzo szeroko – jako próbę przekraczania granic oraz łamania tabu, podjętą nie tylko ze względów ideologicznych czy politycznych, lecz również choćby językowych lub komunikacyjnych).

Bogactwo przykładów było w tym przypadku ogromne. I tak, obok referatów zawierających analizę wątków chrystologicznych w pisarstwie Fiodora Dostojewskiego (mówiła na ten temat dr Mirosława Michalska-Suchanek z UŚ) czy charakterystykę środków językowych, które służą zarysowaniu postawy oporu i protestu w wierszach Güntera Grassa (zagadnieniu temu poświęcony był referat dr Sofii Wareckiej z Uniwersytetu Lwowskiego), znalazły się wystąpienia mające na celu opis różnorodnych zabiegów artystycznych podejmowanych przez współczesnych prozaików polskich, między innymi Daniela Odiję (referat ks. dr. Stefana Radziszewskiego z UJK), Krzysztofa Vargę (referat mgr Anny K. Foltys-Rusin z UJ) oraz Jana Krasnowolskiego (referat dr. Piotra Marcickiego z UJ). Książd Radziszewski zwrócił uwagę na sposób, w jaki Odija kreował obraz nadmorskiego Kostynia z *Kroniki umarłych*⁹ – miasta magicznego, gdzie żywi spotykają się ze zmarłymi i gdzie rozum przestaje się liczyć. Ta właśnie przestrzeń, Cioranowskie „nie-miejsce”, staje się tłem zmagania głównych bohaterów z obłędem, który prowadzi ich – poprzez wykroczenie – ku objawieniu. Natomiast magister Foltys-Rusin skupiła się na warstwie wizualnej książek ogłoszonych drukiem w Polsce po roku 1989, kiedy to w zmienionych warunkach rynkowych i na skutek rozwoju nowoczesnych technologii wydawcy zaczęli przywiązywać większą wagę do materialnych aspektów publikacji. Zdaniem prelegentki szczególnie ciekawy przypadek stanowi powieściopisarstwo Krzysztofa

⁹ Wydawnictwo WAB, Warszawa 2010.

Vargi, w którym warstwa ikoniczna tekstu (jego cechy konstytutywne, ustanowione przez samego autora) wyraźnie dominuje nad warstwą paraikonieczną (elementami wariantywnymi, stanowiącymi rezultat pracy autora, edytora, ilustratora i wydawcy).

O tym, że ideowość dzieła może równie dobrze realizować się w wyniku gruntownej redukcji jego uświęconych tradycją składników, przekonywał dr Piotr Marecki, odwołując się do opowiadań Jana Krasnowolskiego zamieszczonych w tomach *9 łatwych kawałków*¹⁰ i *Klatka*¹¹. Według badacza minimalistyczne utwory Krasnowolskiego, charakteryzujące się zamierzoną szkicowością świata przedstawionego i ubóstwem leksykalnym, zdradzają podobieństwa do popularnych publikacji sytuujących się w nurcie „ład lit” (literatury kolesiowskiej, „ziomalskiej”, skierowanej do mężczyzn i o nich opowiadającej). Ponadto fabuły, osadzone w środowisku emigracyjnych blue collar workers (ich autor – wychowany w inteligenckiej rodzinie, zasłużonej dla kultury polskiej – świadomie wybrał pracę fizyczną), można analizować – jak czyni to Marecki – z wykorzystaniem narzędzi badawczych zaczerpniętych z teorii Pierre’a Bourdieu czy Johna F. Lavelle’a. Tym samym pojęcie „literatury klas pracujących” („Working Class Literature”) staje się użytecznym terminem oddającym charakter tekstów Krasnowolskiego (co jest o tyle zastanawiające, że w ostatnich dziesięcioleciach nawet lewicujący intelektualiści mniejszą uwagę zwracali na problematykę klasową, koncentrując się przeważnie na kwestiach związanych z dyskryminacją społeczną ze względu na płeć, kolor skóry czy orientację seksualną).

Nieco inny wymiar pisarstwa „zaangażowanego” odsonił przed uczestnikami sympozjum prof. Tadeusz Szkołut z UMCS.

Ponieważ – jak twierdził – marksowski model sprawowania władzy uległ we współczesnym świecie dezaktualizacji, zmieniły się także zadania, jakie realizować powinna różnego typu twórczość o ambicjach politycznych. Odejście od centralistycznych form rządzenia i zastąpienie ich zmienną siecią heterogenicznych dyskursów, wierających jednak nie mniej silny wpływ na stosunki międzyludzkie, także te najbardziej prywatne (o czym pisał na przykład Michel Foucault), skutkuje w sferze literatury potrzebą poszukiwania nowych rozwiązań, które służyć będą demaskowaniu nieuczciwych praktyk niszczących debatę publiczną (przez jej trywializację lub redukcję do „infospektaklu”) oraz podważaniu oficjalnie aprobowanych, a szkodliwych reguł w opresyjny sposób petryfikujących kształt życia społecznego. Jak uważa profesor Szkołut, postulaty owe zrealizowane zostały w dziełach Michela Houellebecqa, Bernarda-Henriego Lévy’ego oraz Elfriede Jelinek, gdyż pisarzom tym udało się stworzyć nowy język, zdolny podważyć zaufanie do obowiązujących i bezrefleksyjnie przyjmowanych przez większość społeczeństwa narracji. Choć kluczową rolę w rewitalizowaniu dyskursu publicznego prelegent przyznawał przede wszystkim literaturze „wysokiej”, nie sposób nie zauważyć, że w dzisiejszych czasach zadania takie spełnia także literatura popularna, a ściślej, literatura, która podejmując problematykę dawniej zarezerwowaną wyłącznie dla dzieł „wysokich”, korzysta jednocześnie z form wypracowanych na gruncie kultury popularnej. Doskonałego, choć mocno awangardowego przykładu takiej literatury dostarcza twórczość Olgi Wróbel, przywołana w wystąpieniu dr Agnieszki Gawron z Uniwersytetu Łódzkiego. Olga Wróbel – autorka „komiksu ciężowego” *Ciemna strona księżycy*¹²

¹⁰ Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2001.

¹¹ Korporacja Ha! Art, Kraków 2006.

¹² Fundacja Tranzyt / Centrala – Central Europe Comics Art, Poznań 2012.

– zmierzyla się z tematem, który przez wiele lat stanowił społeczne tabu. Dopiero pod koniec dwudziestego wieku, gdy w wyniku przemian kulturowych zaczęto głębiej analizować swoistość kobiecych doświadczeń, dotąd traktowanych jako coś wstydliviego, a nawet niestosownego, problematyka ciąży i macierzyństwa stała się kwestią godną powszechnej uwagi. Pamiętając o tym, warto zastanowić się, jak ocenić dzieło Wróbel – czy komiksowa konwencja prowadzi do obniżenia wartości przekazu, czy może przeciwnie: pozwala ukazać aspekty umykające w utworach pisanych w „klasyczny” sposób (jak przypomina doktor Gawron, temat ciąży podejmowały już między innymi Anna Nasiłowska, Manuela Gretkowska, Sylwia Chutnik, Joanna Woźniczko-Czeczot)? Przede wszystkim należy jednak zapytać, czy w Polsce komiks jako forma twórczości „zaangażowanej” może rzeczywiście promować nowe wzory zachowań, skoro w naszym kraju ten rodzaj sztuki nie cieszy się zbyt dużym powodzeniem i jest jak dotąd ceniony jedynie przez garstkę zapaleńców.

Zagadnień teoretycznych dotyczyły referaty przedstawione przez mgr Irnę Chawriłską z Uniwersytetu Gdańskiego oraz dr Agnieszkę Karpowicz z UW. Pierwsza z prelegentek, podkreślając rosnące znaczenie poezji konkretnej, książek artystycznych, poezji cybernetycznej czy utworów zaliczanych do nurtu liberatury, za adekwatny sposób opisu tego rodzaju manifestacji twórczych z pogranicza literatury i sztuk wizualnych uznała kategorię „dzieła hybrydycznego”. Ten zaproponowany przez Dicka Higginsa termin doskonale oddaje ontologiczną heterogeniczność analizowanych utworów, a także poznawczy niepokój, jaki budzą one w odbiorcach, którzy pod ich wpływem zmuszeni są do rewizji tradycyjnych zasad obcowania z dziełami sztuki. Jak wskazywała magister Chawriłska, zaburzenie jednorodnego charakteru tekstów

kultury prowadzi do ukonstytuowania się bytów jednostkowych, stawiających opór wszelkiego rodzaju ujęciom genologicznym, co sprawia z kolei, że normatywna realizacja wzorców gatunkowych bywa w dzisiejszych czasach postrzegana jako właściwość utworów pozbawionych wyższych aspiracji artystycznych.

Jednak odrzucenie historycznych reguł wyznaczających kształt dzieła sztuki, co zauważyła Agnieszka Karpowicz, nie musi się odbywać w imię ideału, jakim jest jego niepowtarzalny status. Badaczka, odwołując się do szeregu konkretnych przykładów zaczerpniętych z literatury polskiej powstałej w ostatnim stuleciu, wykazała, że na skutek celowego zacierania granic między działalnością artystyczną a „samym życiem” dochodzi do paradoksalnej sytuacji, gdy sztuka tworzona jest niejako przeciwko samej sobie. Mimo to trzeba pamiętać, że nawet całkowita rezygnacja z konwencjonalnych, a więc „sztucznych” norm nie oznacza bynajmniej zachwiania pozycji danego tekstu jako tworu artystycznego. Rolę katalizatora jakości estetycznych spełnia w tym wypadku kontekst komunikacyjny, którego wspomniany tekst stanowi niezbywalną część – na przykład rachunek ze sklepu spożywczego przedrukowany w tomie wierszy uznanego poety zyskuje inne znaczenie niż podobny paragon otrzymany z rąk ekspedientki. Za ciekawy komentarz do rozważań przedstawionych przez magister Chawriłską i doktor Karpowicz można uznać wystąpienie dr Agaty Sitko ze Śląskiego Uniwersytetu Medycznego poświęcone projektowi Eva & Adele – w jego ramach awangardowe artystki od roku 1991 konsekwentnie zamieniają swe życie w nieprzerwany performance, a ich prowokacyjne stylizacje i działania, służące kwestionowaniu binarnych opozycji porządkujących sferę płciową i seksualną, sytuują się na jednolitej płaszczyźnie, którą najlepiej opisuje termin „artlife”. Ponadto, poruszając zagadnienie

konwencjonalnych i nowatorskich technik wyrazu, trzeba choć wspomnieć o autorskiej koncepcji przedstawionej przez mgr. Sergeya Snigiriova z Białoruskiego Narodowego Uniwersytetu Technicznego. Prelegent ten badał zależności zachodzące między strukturą rymowanych utworów Słowiańszczyzny a właściwościami fizycznymi (fonetycznymi) ujawniającymi się w procesie ich odczytywania.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż hasło „Opór – protest – wykroczenie” spotkało się z dużym zainteresowaniem, a wnikliwa i wielostronna refleksja stanowi bogaty plon dwudniowego sympozjum. Co warto odnotować, konferencyjna debata toczyła się w sobie tylko właściwy sposób i niejednokrotnie wykraczała poza granice wyznaczone przez pomysłodawców. Ten swoisty opór wobec mniej lub bardziej

sztywnych ram określonych przez organizatorów z jednej strony świadczy o żywotności zaproponowanego przez nich tematu, z drugiej zaś – o autentycznym zaangażowaniu uczestników. To szczególnie cenne, ponieważ u źródeł całego przedsięwzięcia leżał protest przeciw hermetyzmowi polskiej nauki i „wycofanej” postawie wielu jej przedstawicieli. Tym samym formuła intelektualnego eksperymentu, jakim w gruncie rzeczy jest lubelska inicjatywa, służy twórczemu fermentowi i walce ze stagnacją. „Wspólne drogi” to nie tylko zwyczajny cykl konferencyjny – jedynie od społecznego odzewu zależy, czy działania podejmowane przez organizatorów rozwiną się w innych kierunkach. Wszak jeśli chodzi o pobudzanie kreatywnej energii i intensyfikowanie życia kulturalno-naukowego, nie może być żadnych ograniczeń.

Wiesław SZUTA

„ETYKA KLASYCZNA W XXI WIEKU”
Konferencja naukowa z okazji 95. urodzin prof. Tadeusza Ślipki SJ
Akademia Ignatianum, Kraków, 21 V 2013

Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie zorganizował 21 maja 2013 roku konferencję naukową z okazji urodzin najstarszego etyka w naszym kraju prof. Tadeusza T. Ślipki SJ. Obrady odbywały się w Auli Wielkiej im. Grzegorza Piramowicza. Konferencję otworzył dziekan Wydziału Filozoficznego tej uczelni prof. Józef Bremer SJ, który powitał Jubilata, zaproszonych gości, prelegentów oraz pozostałych uczestników konferencji i poprosił o słowo wstępne przełożonego Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego dr. Wojciecha Ziółka SJ. Następnie głos zabrał rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. Władysław Zuziak. Wskazał on – podobnie jak jego przedmówcy – na doniosłe znaczenie dokonań profesora Ślipki w zakresie filozofii moralnej, a także na ważkość tematu debaty naukowej poświęconej kondycji etyki klasycznej w dobie współczesnej.

Pierwszej sesji przewodniczył dr hab. Krzysztof Śnieżyński¹, który przedstawił prelegentów i przekazał głos pierwszemu z nich, prof. Romanowi Darowskiemu SJ. Profesor Darowski przedstawił sylwetkę naukową Jubilata i ukazał ogromny wkład,

jaki wniósł on do współczesnej myśli filozoficzno-etycznej. Wystąpienie to zatytułowane było: „Ks. Tadeusz Ślipko – życie i dzieło”.

Drugi prelegent, ks. prof. Władysław Zuziak, w swoim wystąpieniu „O konieczności ubogacenia klasycznej koncepcji aksjologii Tadeusza Ślipki” zaznaczył, że wartości jako idealne wzorce (moralne) są zaczerpnięte ze świata idei (idei platońskich, augustynizmu). W przypadku aksjologii w ujęciu Ojca Jubilata trudno mówić o szczegółowych opisach wartości moralnych i pozamoralnych, między innymi z tej racji, że brakuje odpowiedniego ich uargumentowania. Wobec tego zachodzi usilna potrzeba obrony właściwych wartości aksjologicznych – konkludował wystąpienie mówca.

Prof. Tadeusza Biesaga SDB w wystąpieniu zatytułowanym „Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki?” odniósł się krytycznie do współczesnej hybrydowej bioetyki anglosaskiej, która – jego zdaniem – odległa jest od właściwej aksjologii. Owa bioetyka uwikłana w pryncypizm, głosi „ubóstwo aksjologiczne”, pomija kwestie godności osoby i jej podmiotowości, nie uwzględnia też roli sumienia. Dokonując krytyki tego rodzaju poglądów, prelegent inspirował się personalistyczno-ontologiczną bioetyką ks. Tadeusza Ślipki.

„Etyka seksualna w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ” była przedmiotem wystąpienia

¹ Jeśli nie podano inaczej, prelegenci reprezentowali Akademię Ignatianum w Krakowie.

prof. Wiesława Wójcika z Polskiej Akademii Nauk. Punktem wyjścia jego referatu było wskazanie na różnice między etyką seksualną permissywną a etyką seksualną antypermissywną. Etyka seksualna uprawiana przez profesora Ślipkę sytuuje się w tym drugim nurcie i oparta jest na właściwej antropologii i aksjologii, a przede wszystkim na prawie naturalnym. Wpisuje się także w nurt personalizmu chrześcijańskiego, eksponując wierność jako istotę wartości i głębi miłości małżeńskiej.

Jako ostatni prelegent pierwszej sesji wystąpił uczeń Jubilata dr hab. Piotr Aszyk SJ. W referacie zatytułowanym „Bioetyka a etyka klasyczna” twierdził, że rozwój nauki traktowany jest jako sposób na uszczęśliwienie ludzkości. Do tego celu ma też prowadzić współczesna bioetyka, będąca stosunkowo nowym „tworem postępu” i przyjmująca różnorodne oblicza. Bioetyka klasyczna natomiast – podkreślił mówca – prowadzi sensowny dyskurs, broniąc filozoficznych standardów myślenia i respektowania wartości etycznych w zakresie działań medycznych i regulacji prawnych.

Drugą sesję konferencji poprowadził dr Jarosław Kucharski. Pierwszym prelegentem był ks. prof. Alfred Wierzbicki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Na wstępie swego wystąpienia zatytułowanego „Dlaczego klasycy i jacy klasycy?” zaznaczył, że obecnie mamy do czynienia z „wielością”, „pluralizmem” i „relatywizmem” w nauce. Nieustannie pojawiają się nowe koncepcje, często niedostatecznie zbadane, niezwyfikowane. Także na polu etyki kreowane są różnego rodzaju nowe „etyki stosowane”. Dobrym antidotum na fragmentaryzację osłabiającą kondycję współczesnych etyk stosowanych jest właśnie etyka klasyczna. Klasyczna filozofia wypracowała bowiem pewien kanon pytań i sprawdzone metody poszukiwania odpowiedzi, umożliwiające wszelki dyskurs. Etyka klasyczna jest też

otwarta na teologię. Do tego rodzaju etyki zaliczył prelegent poglądy Jubilata.

Z kolei dr Piotr Duchliński w swoim wystąpieniu „Klasycyzm etyki klasycznej” zauważył, że nazwa „etyka klasyczna” często w sposób nieuprawniony łączona jest z etyką katolicką. W wielu ośrodkach jednak nazwy tej w ogólne się nie używa. Jego zdaniem należy starać się uchwycić w doktrynach etycznych to, co klasyczne (sprawdzone), by nie ulegać nadmiernie wymogom postępu i unikać koncepcji, które jeszcze nie zostały zweryfikowane. To, co klasyczne, jest bowiem nośnikiem dobra, wynika z doświadczenia i dlatego staje się użyteczne w kwestiach moralnych – konkludował mówca.

„Istnienie moralnego prawa naturalnego w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ. Współczesny spór o prawo naturalne” – to temat prelekcji wygłoszonej przez dr. Dariusza Dankowskiego SJ. Podkreślił on, że ojciec Ślipko jest zagorzałym obrońcą tezy o niezmienności prawa naturalnego i nieustannie prowadzi polemikę z jej przeciwnikami.

Kolejny prelegent, dr Wojciech Wierzejski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w wystąpieniu zatytułowanym „Koncepcja etyki o. Tadeusza Ślipki a współczesna etyka cnót i etyka prawa naturalnego” wyraził przekonanie, że etyka cnót jest obecnie niepopularna, wielu myślicieli ją pomija, a nawet uważa za przeżytek, dziedzinę należącą do minionych epok. Tymczasem Jubilat stanowi przykład współczesnego etyka prezentującego pogląd, że cnotę wyprowadza się z dobra, z dobrej praktyki.

Drugą sesję konferencji zakończyła prelekcja dr Wandy Kamińskiej z UKSW „O użyteczności etyki klasycznej w analizie współczesnych zjawisk społecznych”. Doktor Kamińska stwierdziła, że fakt etyczny zakłada pewne pozytywne zjawiska w życiu społecznym. Często się zdarza, że etycy, wypowiadając się w sprawach moralnych, pomijają rzutujące na moralność

uwarunkowania społeczne, a także ekonomiczne. Prelegentka postulowała też, by etycy dokonywali odpowiedniej hierarchizacji danych płynących z nauk społecznych i ekonomii.

Prowadzenia sesji trzeciej podjął się dr Piotr Duchliński, który zaprosił prof. Ewę Podrez z UKSW do wygłoszenia prelekcji „Klasyka a awangarda w etyce”. Pani Profesor przypominała, że przedstawiciele awangardy zwykle nie akceptowali filozofii klasycznej. Mimo to dokonania awangardzistów minionych epok wchodzą dziś do kanonów klasyki, wnosząc pewne *novum* w to, co zastane, znane i sprawdzone. Dzieje się tak, gdyż prawdziwy język dyskursu, w tym także etycznego, otwarty jest na szeroki horyzont odniesień do przeszłości, ale też i teraźniejszości, a nawet przyszłości.

Ks. prof. Ryszard Moń (również z UKSW) w wystąpieniu „Miłość mądrości czy mądrość miłości?” podkreślał, że mądrość wiąże się z miłością dobra i prawdy. Miłość jest prawdziwa, dobra i piękna, gdy jest w niej także umiłowanie mądrości. Na zakończenie swojej wypowiedzi prelegent wskazał, że z takim podejściem spotkamy się również w twórczości naukowej Ojca Jubilata, a zwłaszcza w jego aksjologii etycznej.

Ostatnią prelekcję, zatytułowaną „Synejdezjologia w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ”, wygłosił dr Wiesław Szuta, wykładowca Wyższej Szkoły Zarządzania w Częstochowie. Wykazał on, że ojca Ślipki koncepcja sumienia ma charakter integralny,

ponieważ łączy wątki: intelektualistyczny, woluntarystyczny i emotywny. Synejdezjologia (teoria sumienia) w ujęciu Tadeusza Ślipki jest odwzorowaniem całej jego etyki holistycznej, klasycznej i neoscholastycznej, opartej na niezmiennym prawie naturalnym. W konkluzji prelegent stwierdził, że z punktu widzenia etyki sumienie każdego człowieka winno być pewne, prawe i przeduczynkowe.

Po każdej sesji konferencji odbywały się panele dyskusyjne, podczas których koncentrowano się na wiodącym pytaniu: czy można aktualnie uprawiać etykę klasyczną? Ostatnia debata panelowa przerozdziła się z inicjatywy prof. Ewy Podrez w refleksję nad znaczeniem etyki ks. prof. Tadeusza Ślipki i wkładem, jaki wniósł on do światowego dziedzictwa filozofii moralnej. W debatę końcową włączył się także sam Jubilat.

Zamknięcia konferencji dokonał dyrektor Instytutu Filozofii dr Dariusz Dańkowski SJ. Życzył on Ojcu Jubilatowi zdrowia oraz dalszych osiągnięć w zakresie etyki i podziękował wszystkim uczestnikom konferencji oraz władzom Wydziału Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie. Wspomnił o planach wydania jubileuszowej księgi pamiątkowej, w której zostaną zamieszczone wystąpienia prelegentów.

Konferencja ukazała, że ważne jest dokonywanie innowacji w etyce klasycznej i że myśl filozoficzno-etyczna ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ nadal jest atrakcyjna, a jego publikacje znajdują licznych czytelników.

Dorota CHABRAJSKA

FENOMEN „PANCERNYCH”

O specyfice przywołanego w tytule fenomenu, wokół którego krążyć będą myśli wyrażone w tym tekście, świadczy chociażby fakt, że przeczytawszy ów tytuł, czytelnicy zapewne już wiedzą, kim są wzmiankowani w nim „pancerni”. Mowa oczywiście o serialu, który od roku 1966 nieustannie obecny jest w polskiej telewizji, o serialu regularnie powtarzanym przez czarno-białą – w swoim „najlepszym” okresie dwukanałową – telewizję czasów PRL-u, a i dziś zawsze obecnym na którymś z pasm telewizji, czy to publicznej, czy komercyjnej. To zadziwiające trwanie „pancernych” w repertuarze telewizyjnym, a przez to i w świadomości Polaków, bywa powodem zarówno zdumienia, jak i irytacji, która niejednokrotnie prowadziła do postulatów, by przynajmniej telewizja publiczna zaprzestała emisji serialu ukazującego historię, która przecież zdarzyć się nie mogła, bo realia zostały w nim z gruntu zafałszowane. Fabuła filmu – w zamierzeniu jakby nie było historycznego – nie odzwierciedla prawdziwego obrazu rzeczywistości wojennej: ignoruje dramat Polski, w której okupacja niemiecka, wraz z posuwaniem się w głąb kraju Armii Radzieckiej i towarzyszącej jej, powstałej – a raczej stworzonej – w Związku Radzieckim armii polskiej, zastępowana jest nie mniej bezwzględna okupacja sowiecka. Nieprawdziwie ukazane są w filmie wojenne doświadczenia i losy Polaków, wyidealizowany został obraz formowania się polskiego wojska w Związku Radzieckim i nie ma nawet najmniejszego wskazania na spustoszenie, jakie czyniła wkraczająca na polskie ziemie armia tego kraju. Niemal niezauważone zostało przez twórców „pancernych” powstanie warszawskie, tak głęboko przecież obecne w świadomości historycznej Polaków.

A jednak wbrew oburzeniu rzeczników prawdy historycznej i wszystkich tych, którzy w filmie o „pancernych” dostrzegają przede wszystkim socjotechnicznie doskonały przekaz ideologiczny, serial jest nadal bardzo chętnie oglądany – i faktu tego podważyć nie sposób. Można nawet powiedzieć, że film gromadzi przy telewizorach kilka pokoleń jednocześnie, bo od roku 1966, kiedy to pokazano go po raz pierwszy, minęło już prawie pięćdziesiąt lat. Co więcej, do *Czterech pancernych i psa* wracają i dzieci, i widzowie dorośli, wielokrotnie oglądając te same odcinki, których puentę doskonale przecież znają, i wsłuchując się w dialogi, których nierzadko nauczyli się już na pamięć. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest to serial, który dzieci śledzą razem z rodzicami i dziadkami, a ci starsi z jakiegoś powodu uważają, że dzieci p o w i n n y „pancernych” obejrzeć, jeśli nawet – a tak właśnie jest najczęściej – są w pełni przekonani o z zamysłu ideologicznej wymowie filmu. Co zatem pozostaje źródłem tej niesłabnącej sympatii do „pancernych”, co sprawia, że mimo napływu produkcji filmowych z całego świata, a także obfitości rodzimej kinematografii „pancerni” zajmują w polskiej telewizji niezmiennie

wysoką pozycję? Dlaczego odtwórcy głównych ról w tym filmie – jak sami podkreślają – przez lata nie mogli się wyzwolić z kreowanych przez siebie wizerunków czołgistów i w świadomości Polaków na długie lata pozostali Jankiem, Gustlikiem, Olgierdem i Grigorijem? Co sprawia, że wypowiadając się o tym serialu, niektórzy posługują się niezwykle modnym dziś określeniem „kultowy”, niejako zarezerwowanym dla dzieł, które pozostawiły szczególnie ślad w historii kultury?

Jakkolwiek nie ma wątpliwości co do tego, że film o „pancernych” sytuuje się w nurcie kultury popularnej, to wydaje się, że trafia on w pewną głęboko obecną w ludziach potrzebę, którą w duchu obecnego tomu „Ethosu” można by nazwać potrzebą przyjaźni czy też potrzebą poczucia, że człowiek nie jest wobec świata sam i że dzięki temu świat – nawet w najbardziej burzliwych chwilach – nie musi być tragiczny. Widzowie nie mają wątpliwości, że tytułowi „pancerni” są przyjaciółmi, chociaż słowo „przyjaźń” chyba w filmie nie pada – co jakiś czas powraca natomiast Gustlikowe „my są kamraty”. Również relacje między bohaterami nie odwzorowują tych, o których piszą filozofowie. „Pancerni” nie są ludźmi równymi w sensie definicji Arystotelesowskiej: pochodzą z różnych warstw społecznych, dzielą ich wykształcenie i narodowość, a jak możemy się domyślać, w przyszłości podzielą ich również zapatrywania polityczne. Nie prowadzą też teoretycznych rozmów na temat relacji, które ich połączyły, nie głoszą szczytnych haseł w rodzaju „wszyscy za jednego, jeden za wszystkich”, a odbicie dłoni na czołgu, symbolizujące jedność jego załogi, dokonuje się mimo wszystko z humorem, bez podniosłego tonu. Swoją odmienność „pancerni” przyjmują jako rzecz naturalną. „Ach u nas Gruzji...” – nieustannie powtarza Grigorij, a Gustlik ani przez chwilę nie przestaje być Ślązakiem. Nie są w żadnym razie bohaterami idealnymi, daleko im też do postaci pomnikowych: doskonale widzimy ich słabości, wady charakteru czy po prostu naiwność – można by nawet powiedzieć, że zostali przez twórców serialu potraktowani z przymrużeniem oka. Wydaje się jednak, że podłożem owej przyjaźni ludzi niedoskonałych, która tak zdecydowanie przemawia do kolejnych generacji telewidzów, jest pewna wspólnota losu, wspólnota doświadczenia, poczucie uczestnictwa w tej samej rzeczywistości, które łączy ludzi najmocniej. Etyk być może powiedziałby nawet, że jest to opowiadanie się po stronie tych samych wartości.

Fenomen „pancernych” zdaje się potwierdzać, że pragnienie podstawowej międzyludzkiej relacji, jaką jest przyjaźń oparta na wspólnym, jeśli nawet niezwerbalizowanym opowiedzeniu się za pewnym dobrem, jest silniejsze niż współczesne tendencje zmierzające do dekonstrukcji tradycyjnych wartości lub co najmniej do traktowania ich jako podejrzanych. Serial bez wątplenia budzi nadzieję, a nawet wiarę, że relacja taka zasadniczo leży w granicach ludzkich możliwości. Pokazuje przy tym, że przyjaźń jako dzielenie losu jest możliwa tylko między jednostkami, a nie między narodami. Ciekawe, że idea obligatoryjnej „przyjaźni polsko-radzieckiej”, od której trudno się było w socjalistycznej Polsce uwolnić, w filmie, na poziomie hasłowym, praktycznie nie istnieje. Przyjaźnią się konkretni ludzie, nie zaś narody, a i wśród Rosjan, i wśród Polaków zdarzają się postacie ukazywane „w krzywym zwierciadle”. Owszem, nierzadko w sposób szczególnie, wypowiadane jakby nie do końca poważnie, pojawia się słowo „sojusznik”, które – paradoksalnie – podkreśla różnice między żołnierzami należącymi do obu armii.

Sympatia do „pancernych” pokazuje też rzecz w zasadzie banalną, a jednak głęboko prawdziwą, że postawę moralną lepiej kształtuje przykład niż teoria. „Pancerni” uczą również, jak ważnym elementem przyjaźni, a nawet szerzej – międzyludzkich relacji – jest pogoda ducha, poczucie humoru, pozwalające na dystans do świata czy okoliczności,

a także umożliwiające zwyczajną higienę psychiczną. Pokazują, jak daleko sięgają konsekwencje przyjaźni, jak ogromną traumą jest utrata przyjaciela, że przyjaźń wcale nie jest równoznaczna z ucieczką przed samotnością i że istnieją okoliczności, kiedy drogi przyjaciół się rozchodzą – nie dlatego, że wdarł się pomiędzy nich konflikt, ale dlatego, że kończy się pewne doświadczenie, które dotąd dzielili, i od tej chwili każdy z nich pójdzie własną drogą (wydaje się, że taka właśnie jest wymowa ostatniego odcinka serialu).

Wracając do stawianych filmowi zarzutów, trzeba jednak na korzyść jego twórców przyznać, że stworzyli dzieło na miarę ówczesnej epoki niespotykane. Jeśli nawet trudno kwestionować warstwę ideologiczną serialu, to pojawiające się w nim wzmianki o Westerplatte, wojennym exodusie Polaków czy jedynie za pomocą obrazu i muzyki przekazana informacja o dramacie powstania warszawskiego były w ówczesnych czasach aktami twórczej odwagi, gestem w kierunku ówczesnych widzów, którym komunikowały: nie można dziś więcej o tym powiedzieć, ale przecież wszyscy wiemy, dlaczego. Bezkompromisowi krytycy „pancernych” jak gdyby nie zauważali, że w warunkach komunistycznego zniewolenia i łączącej się z nim aksjologicznej i społecznej przebudowy, wbrew dominującej w ówczesnych środkach przekazu „socjalistycznej” nowomowie, powstał film, który w sposób jednoznaczny i bezpośredni ukazywał wartości tradycyjne, z tak daleko posuniętą determinacją przez ówczesny system podważane.

Warto w tym miejscu pokusić się o nieco szerszą refleksję. Skoro przyjaźń w sposób tak naturalny i z taką konsekwencją nabudowuje się na wspólnym doświadczeniu, w szczególności na doświadczeniu trudnym, a można by powiedzieć, że na wspólnym odkryciu i przeżyciu określonej prawdy, to dlaczego w najnowszej kulturze polskiej brak jest opowieści o przyjaźni, której tłem byłyby – już pozbawione wymiaru ideologicznego – losy Polaków w okresie najnowszej historii? Dlaczego nie powstał żaden film na miarę „pancernych”, który tak przekonująco ukazywałby przyjaźnię z okresu drugiej wojny światowej, film o żołnierzach Armii Krajowej, o powstańcach warszawskich, o żołnierzach armii Andersa czy dywizji generała Maczka? Dlaczego do tej pory nie nakręcono filmu fabularnego o Witoldzie Pileckim, człowieku, którego w każdym innym kraju uznano by za narodowego bohatera i nieustannie podkreślano przede wszystkim jego niewiarygodne dokonania? Owszem, powstały – niewątpliwie bardzo potrzebne – filmy „pomnikowe”, jak choćby *Kanał*, *Kolumbowie* czy *Pierścionek z orłem w koronie*, a większość z nich nakręcono jeszcze przed przełomem, który stanowił rok 1989. Oglądaliśmy też przejmujący spektakl telewizyjny o męczeństwie Witolda Pileckiego. W tym miejscu myślę jednak o innych filmach czy serialach, a mianowicie takich, które nie ukazywałyby jednak przede wszystkim „przegranej” bohaterów pozytywnych w ich starciu z historią, ale prezentowałyby ich charakter, osobowość, interakcje właśnie w relacji przyjaźni, która tak doskonale wydobywa to, co w człowieku jest niepowtarzalne, i konfrontuje tę ludzką niepowtarzalność z wyzwaniem, jakich nieustannym źródłem są dzieje. Życie rotmistrza Pileckiego, jak można sądzić na podstawie albumu z jego zdjęciami, opublikowanego przez Instytut Pamięci Narodowej, byłoby doskonałym materiałem na taki właśnie film, który mógłby ukazywać tego niezwykłego człowieka przede wszystkim od strony jego osobowości, w kontaktach z rodziną, z przyjaciółmi, z innymi żołnierzami.

Brak też filmów tego rodzaju właśnie o przyjaźni w historii najnowszej, w czasach pierwszej Solidarności, stanu wojennego, pierwszych lat po przełomie roku 1989. Zdarza się, że w różnego rodzaju komentarzach, wpisujących się we wspomniane tendencje „dekonstrukcjonistyczne”, czytamy bądź słyszymy kąśliwe uwagi o przyjaźniach

„styropianowych” – tymczasem, jeśli nawet przyjaźnie te nie przetrwały próby czasu, kiedyś były faktem, a powstały z zanurzenia ludzi, niekiedy ludzi pod wieloma względami od siebie odległych, w niezwykle głębokie doświadczenie aksjologiczne. Warto przyjaźnie takie przedstawiać – również po to, by chronić dobro, dzięki któremu miały okazję zaistnieć.

O tym, że potrzeba takich właśnie niemonumentalnych filmów jest żywa, świadczy nie tylko fenomen „pancernych”. Powstały w ostatnich latach serial *Czas honoru*, opowiadający o losach przyjaciół-żołnierzy podziemia podczas wojny i zaraz po niej – jakkolwiek słabszy aktorsko, reżysersko, jak i pod względem scenariusza niż film o czołgistach – podczas każdego „sezonu” emisji, a także podczas powtórek, przyciąga przed ekrany telewizorów rzesze przede wszystkim młodych ludzi, którzy też tworzą wokół niego kluby, strony i fora internetowe, a także organizują związane z nim imprezy. I ten film zatem w pewnym sensie wpisuje się w fenomen, który można nazwać fenomenem „pancernych”, mimo że opowiada nie tyle o losach przyjaźni, ile o losach przyjaciół, a biorący w nim udział aktorzy nie stali się „niewolnikami” wizerunków odtwarzanych przez siebie wojennych postaci, a raczej celebrytami obsadzonymi równolegle w dziesiątkach innych seriali.

Fenomen „pancernych” jest też poniekąd dowodem przeciwko tezom tych, którzy pośpiesznie głoszą, że dzisiejszy świat jest światem upadku wartości, odejścia od nich ku konsumpcji i łatwości życia, światem, w którym ludzkie sumienie pozostaje uśpione. Jest też jednak niemyym sprzeciwem wobec zarożumiałych i aroganckich postaw tych twórców, których artystyczne zainteresowania skupiają się na dekonstrukcji narodowych mitów i wartości – w tym również kategorii przyjaźni – jakie przez lata stanowiły o tożsamości kulturowej i narodowej Polaków. Trzeba się więc cieszyć z kolejnych emisji „pancernych” – prawdziwy powód do niepokoju pojawi się, jeśli serial ten zniknie z ekranów.

Maria FILIPIAK

JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI I FRANCISZEK O PRZYJAŹNI

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| I(2005), ss. 1326 | IV(2008), t. 1, ss. 1280 |
| II(2006), t. 1, ss. 1008 | IV(2008), t. 2, ss. 1099 |
| II(2006), t. 2, ss. 1065 | V(2009), t. 1, ss. 1439 |
| III(2007), t. 1, ss. 1405 | V(2009), t. 2, ss. 980 |
| III(2007), t. 2, ss. 1065 | |

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

1978

1. *Bez sprawiedliwości nie ma miłości* (Audiencja generalna, 8 XI), NP I, s. 48-50; toż: *Senza giustizia non c'è amore*, IGP I, s. 108-111.
2. *Sprawiedliwość i miłość* (Homilia podczas Mszy świętej w bazylice laterańskiej, 12 XI), NP I, s. 64-67; toż: *Giustizia e amore*, IGP I, s. 142-148.
3. *Wiara i miłość we wspólnocie kościelnej* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki z Seregno, 25 XI), NP I, s. 99-100; toż: *Fede e amore nella comunità ecclesiale*, IGP I, s. 215-217.
4. *Bądźcie świadkami powszechnej miłości* (Przemówienie do Papieskiej Rady „Cor Unum”, 28 XI), NP I, s. 108-109; toż: *Siate testimoni della carità universale*, IGP I, s. 233-236.
5. *Pedagogia miłości* (Przemówienie do Zgromadzenia Józefitów Murialda, 1 XII), NP I, s. 114-116; toż: *La pedagogia dell'amore*, IGP I, s. 247-251.
6. *Światło miłości opartej na wierze* (Przemówienie do Ruchu Apostolskiego Ociemniałych, 9 XII), NP I, s. 144-145; toż: *La luce della carità fondata sulla fede*, IGP I, s. 317-318.

7. *Stworzenie jest darem miłości Boga* (Audycja generalna, 13 XII), NP I, s. 152-154; toż: *La creazione è dono dell'amore di Dio*, IGP I, s. 333-338.

8. *Wnoście w społeczeństwo wymiar miłości* (Przemówienie na otwarcie Szkoły św. Pawła, 17 XII), NP I, s. 164-165; toż: *Portare nella società la dimensione dell'amore*, IGP I, s. 358-360.

9. *Boże Narodzenie – czas miłości i pokoju* (Przemówienie do Pracowników Nadzoru Miasta Watykańskiego, 18 XII), NP I, s. 165-166; toż: *Il Natale: momento d'amore e di pace*, IGP I, s. 361-363.

10. *Miłość i zrozumienie dla przewyżczenia nienawiści i przemocy* (Przemówienie do burmistrza Rzymu i Rady Kapitołńskiej, 23 XII), NP I, s. 187-188; toż: *L'amore e la comprensione per vincere l'odio e la violenza*, IGP I, s. 404-406.

11. *Zapraszam wszystkich na wigilię „Uczę Miłości”* (Rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 XII), NP I, s. 191-192; toż: *L'amore di Cristo per la salvezza dell'uomo*, IGP I, s. 412-414.

12. *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas liturgii na zakończenie roku 1978, 31 XII), NP I, s. 211-213; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453-454.

1979

13. *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audycja generalna, 3 I), NP II, 1, s. 4-6; toż: *Amore e rispetto per la vita nascente*, IGP II [1], 9-12.

14. *Funkcja sędziowska Kościoła w służbie sprawiedliwości i miłości* (Przemówienie do członków Św. Roty Rzymskiej, 17 II), NP II, 1, s. 163-166; toż: *La funzione giudiziarie della Chiesa al servizio dell'equità e della carità*, IGP II [1], s. 408-414.

15. *Ideał miłości chrześcijańskiej w świadectwie Ojca Kolbe* (Przemówienie w kaplicy poświęconej bł. Maksymilianowi, 18 II), NP II, 1, s. 172-173; toż: *L'ideale dell'amore cristiano nella testimonianza di Padre Kolbe*, IGP II [1], s. 426-427.

16. *Wieczerza – najwyższym gestem miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w bazylice laterańskiej, 12 IV), NP II, 1, s. 373-375; toż: *La cena supremo gesto d'amore*, IGP II [1], s. 896-898.

17. *Słowo i miłość dla owocnego dialogu* (Przemówienie do przedstawicieli Sekretariatu do Spraw Niechrześcijan, 27 IV), NP II, 1, s. 423-425; toż: *Parole e amore per un fruttuoso dialogo*, IGP II [1], s. 998-1003.

18. *Więcej działać, służyć i kochać* (Przemówienie do biskupów, 28 IV), NP II, 1, s. 427-429; toż: *Fare, servire, amare di più*, IGP II [1], s. 1004-1007.

19. *Maryja Matką Kościoła przez moc Bożej miłości* (Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej w sanktuarium Maryi Matki Bożej Miłości, 1 V), NP II, 1, s. 440-442; toż: *Maria, Madre della Chiesa per virtù del Divino Amore*, IGP II [1], s. 1029-1032.

20. *Jedność Kościoła objawia się w naszej wspólnej miłości* (Przemówienie do biskupów z Antyli, 4 V), NP II, 1, s. 445-448; toż: *L'unità della Chiesa si manifesta nella nostra comunione d'amore*, IGP II [1], s. 1039-1044.

21. *Miłość jest wyrazem wspólnoty kościelnej* (Przemówienie do dyrektorów Papieskich Dział Misyjnych, 11 V), NP II, 1, s. 469-471; toż: *La carità espressione di comunione ecclesiale*, IGP II [1], s. 1087-1089.

22. *Wspólnota wiary, nadziei i miłości* (Rozważania przed modlitwą „Regina caeli”, 20 V), NP II, 1, s. 514-515; toż: *Le nuove Chiese: centri vivi di aggregazione umana e cristiana*, IGP II [1], s. 1182-1183.

23. *Miłość Chrystusa w posługiwaniu biskupim* (Homilia podczas Mszy świętej, podczas której odbyły się święcenia biskupie, 27 V), NP II, 1, s. 571-573; toż: *L'amore di Cristo nel ministero episcopale*, IGP II [1], s. 1329-1333.

24. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Homilia podczas Mszy świętej w Oświęcimiu, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II [1], s. 1482-1487.

25. *Zarliwa miłość ku Najświętszemu Sercu w naśladowaniu Jego cnót* (Przemówienie do kapłanów Najświętszego Serca Jezusowego, 22 VI), NP II, 1, s. 751-753; toż: *Amore ardente per il Sacro Cuore nell'imitazione delle sue virtù*, IGP II [1], s. 1601-1603.

26. *Apostołowie Piotr i Paweł świadkami miłości Chrystusa* (Audiencja generalna, 27 VI), NP II, 1, s. 765-768; toż: *Gli apostoli Pietro e Paolo testimoni dell'amore di Cristo*, IGP II [1], s. 1627-1633.

27. *Piękno radości, piękno miłości* (Audiencja generalna, 25 VII), NP II, 2, s. 40-42; toż: *La bellezza della gioia, la bellezza dell'amore*, IGP II, 2, s. 82-86.

28. *Przykładem i słowem uczył wszystkich miłować* (Przemówienie do wiernych z Vittorio Veneto, 28 VIII), NP II, 2, s. 94-97; toż: *Con l'esempio e la parola insegnò a tutti ad amare*, IGP II, 2, s. 190-195.

29. *Tylko prawdziwa miłość może zbawić człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej na placu Madonny, 8 IX), NP II, 2, s. 125-128; toż: *Solo il vero amore può salvare l'uomo*, IGP II, 2, s. 253-258.

30. *W miłości lśni piękno chrześcijaństwa* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki Stowarzyszenia „Nasza Rodzina”, 24 IX), NP II, 2, s. 178-179; toż: *Nella carità rifulge la bellezza del cristianesimo*, IGP II, 2, s. 361-363.

31. *Jedność miłości, o jaką modlił się Chrystus* (Homilia podczas Mszy świętej dla kapłanów, Filadelfia, 4 X), NP II, 2, s. 297-301; toż: *Unità nell'amore per cui Cristo ha pregato*, IGP II, 2, s. 598-606.

32. *Wierni prawdzie w miłości* (Przemówienie do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki, 5 X), NP II, 2, s. 312-319; toż: *Fedeli alla verità nell'amore*, IGP II, 2, s. 629-643.

33. *Działać na rzecz pokoju opartego na sprawiedliwości, miłości i prawdzie* (Przemówienie pożegnalne do prezydenta Jimmy'ego Cartera, 6 X), NP II, 2, s. 327-328; toż: *Operare per una pace fondata sulla giustizia, sulla carità, sulla verità*, IGP II, 2, s. 658-661.

34. *Bez miłości nie zrozumiemy samych siebie* (Przemówienie do zakonnic, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 337-339; toż: *Senza amore rimaniamo incomprensibili a noi stessi*, IGP II, 2, s. 677-682.

35. *Obejmuję was w miłości umiłowani bracia w Chrystusie* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 344-346; toż: *Vi abbraccio nella carità, amati fratelli in Cristo*, IGP II, 2, s. 691-694.

36. *„Spełniam swój ukryty ślub pobożności, wdzięczności i miłości”* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej, Pompeje, 21 X), NP II, 2, s. 402-404; toż: *„Scioglio un mio segreto voto di pietà, di gratitudine e di amore”*, IGP II, 2, s. 807-810.

37. *Kochajcie i naśladowcie Maryję* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 X), NP II, 2, s. 404-405; toż: „*Giovani carissimi! Guardate, amate, imitate Maria!*”, IGP II, 2, s. 811-812.

38. *Trzeba pokładać nadzieję w sprawiedliwości i w miłości bliźniego* (Przemówienie do mieszkańców Neapolu, 21 X), NP II, 2, s. 411-415; toż: *Napoli ha bisogno di sperare nella giustizia e nella carità*, IGP II, 2, s. 825-831.

39. *Prymat miłości w powołaniu człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej w parafii św. Łukasza Ewangelisty, 4 XI), NP II, 2, s. 502-505; toż: *Il primato dell'amore nella vocazione dell'uomo*, IGP II, 2, s. 1039-1045.

40. *Zespolenie w prawdzie i miłości dla urzeczywistnienia wskazań Soboru* (Przemówienie podczas zebrania plenarnego Świętego Kolegium, 6 XI), NP II, 2, s. 505-512; toż: *Unione nella verità e nella carità per una coerente realizzazione del Concilio*, IGP II, 2, s. 1046-1059.

41. *Panowanie mocą prawdy i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 XI), NP II, 2, s. 591-593; toż: *Il Regno di Cristo è il Regno per l'uomo*, IGP II, 2, s. 1235-1238.

42. *Chwile wspólnoty w wierze i miłości* (Przemówienie na lotnisku Fiumicino, 30 XI), NP II, 2, s. 625; toż: *Momento di comunione nella fede e nella carità*, IGP II, 2, s. 1303-1304.

43. *Wasza pomoc człowiekowi świadectwem miłości Chrystusa* (Przemówienie do Międzynarodowej Organizacji do Spraw Rozwoju, 15 XII), NP II, 2, s. 681-683; toż: *Il vostro impegno per l'uomo testimonia la carità di Cristo*, IGP II, 2, s. 1414-1417.

1980

44. *Więcej prawdy i więcej miłości w sercach ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 I), NP III, 1, s. 4; toż: *Più verità e più amore nei cuori degli uomini*, IGP III, 1, s. 9-10.

45. *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem* (Audycja generalna, 16 I), NP III, 1, s. 61-64; toż: *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore*, IGP III, 1, s. 148-156.

46. *Rodzina wspólnotą miłości i życia* (Homilia podczas Mszy świętej w czasie wizytacji parafii Niepokalanego Poczęcia i św. Jana Berchmansa, 20 I), NP III, 1, s. 66-68; toż: *La famiglia è la comunità dell'amore e della vita*, IGP III, 1, s. 160-163.

47. *Jezus – Prorok miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w parafii Wniebowstąpienia Pańskiego, 3 II), NP III, 1, s. 117-119; toż: *Gesù: profeta dell'amore*, IGP III, 1, s. 303-308.

48. *Stawiajcie ludziom dzisiaj przed oczy ideał miłości społecznej* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 9 II), NP III, 1, s. 139-142; toż: *Presentate agli uomini d'oggi l'ideale dell'amore sociale*, IGP III, 1, s. 351-358.

49. *Dajcie konkretny wyraz waszej chrześcijańskiej miłości* (Przemówienie do uczniów szkół strażackich w Rzymie, 15 III), NP III, 1, s. 230; toż: *Date espressione concreta all'amore cristiano*, IGP III, 1, s. 554-555.

50. *Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 III), NP III, 1, s. 233-234; toż: *Rispondiamo alla violenza con la preghiera, con l'amore*, IGP III, 1, s. 558-562.

51. *Bądźcie apostołami miłości* (Przemówienie do młodzieży, Nursja, 23 III), NP III, 1, s. 293-296; toż: *Siate apostoli dell'amore*, IGP III, 1, s. 704-708.
52. *Trwajcie w miłości* (Przemówienie do neoprezbiterów, 24 III), NP III, 1, s. 297-298; toż: *Perseverate nell'amore*, IGP III, 1, s. 723-725.
53. *Świadectwo wiary i miłości powołań* (Przemówienie do członków „Serra Internazionale”, 29 III), NP III, 1, s. 311-312; toż: *Testimonianza di fede e amore per le vocazioni*, IGP III, 1, s. 759-761.
54. *W pamiątce Ostatniej Wieczerzy* (Homilia podczas Mszy świętej w Wielki Czwartek, 3 IV), NP III, 1, s. 331-333; toż: *Nel memoriale del cenacolo viviamo dell'amore di Cristo*, IGP III, 1, s. 805-808.
55. *Przyjmijmy z radością dar miłości* (Przemówienie do grupy katolickich studentów z Francji, 5 IV), NP III, 1, s. 335; toż: *Accogliamo con gioia il dono dell'amore*, IGP III, 1, s. 813-814.
56. *Naszą odnowę ducha powierzamy miłości Matki* (Przemówienie w kaplicy Cu-downego Medalika, Paryż, 31 V), NP III, 1, s. 679-680; toż: *Il nostro rinnovamento spirituale è affidato all'amore della Madre*, IGP III, 1, s. 1544-1546.
57. *Miłość Chrystusa jest silniejsza* (Orędzie na LXXXVI Katholikentag w Berlinie, 4 VI), NP III, 1, s. 750-752; toż: *L'amore di Cristo è più forte*, IGP III, 1, s. 1686-1690.
58. *Sakrament miłości w sercu Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 VI), NP III, 1, s. 759; toż: *Il sacramento dell'amore nell cuore della Chiesa*, IGP III, 1, s. 1709-1711.
59. *Przez miłość odnawia się Chrystusowe Odkupienie* (Przemówienie do kierowników Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników św. Jana, 26 VI), NP III, 1, s. 818-819; toż: *Con la carità si rinnova la redenzione di Cristo*, IGP III, 1, s. 1846-1847.
60. *W służbie prawdy i cywilizacji miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Stowarzyszenia Katolickich Dziennikarzy z Belgii, 28 VI), NP III, 1, s. 849-850; toż: *Al servizio della verità e della civiltà dell'amore*, IGP III, 1, s. 1912-1913.
61. *Miłość i duch poświęcenia torują drogę Ewangelii* (Homilia podczas Mszy świętej ku czci błogosławionego Anchieta, São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 33-37; toż: *Amore e spirito di sacrificio fanno avanzare il Vangelo*, IGP III, 2, s. 63-69.
62. *Nauczać – znaczy praktykować miłość prawdy* (Przemówienie do misjonarek szkolnych, 25 VIII), NP III, 2, s. 237-238; toż: *Insegnare significa esercitare la carità della verità*, IGP III, 2, s. 435-437.
63. *Ochroniać rodzinę, miejsce, gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy świętej, Velletri, 7 IX), NP III, 2, s. 298-300; toż: *Proteggere la famiglia, luogo dove l'amore genera la vita*, IGP III, 2, s. 557-561.
64. *Wasze klasztory – wspólnotami prawdziwej miłości* (Homilia podczas Mszy świętej na Monte Cassino, 20 IX), NP III, 2, s. 355-358; toż: *La vostra identità è nel servizio al valore assoluto che è Dio*, IGP III, 2, s. 671-681.
65. *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie obrad Synodu Biskupów, 25 X), NP III, 2, s. 517-521; toż: *I doveri della famiglia cristiana nella carità e nella verità*, IGP III, 2, s. 965-980.
66. *Powołanie do służby jest wyborem miłości* (Przemówienie do grupy księży, 4 XI), NP III, 2, s. 556-558; toż: *La vocazione al ministero è una scelta d'amore*, IGP III, 2, s. 1053-1056.

67. *Silniejsza miłość Chrystusa* (Przemówienie do przedstawicieli Komitetu Centralnego Katolików Niemieckich, Fulda, 18 XI), NP III, 2, s. 673-675; toż: *L'amore più forte di Cristo alimeta l'impegno dei laici*, IGP III, 2, s. 1311-1314.

68. *Prawdziwa odnowa Kościoła urzeczywistnia się w owocach miłości* (Przemówienie do grup „Odnowy w Duchu”, 23 XI), NP III, 2, s. 710-712; toż: *L'autentico rinnovamento della Chiesa si realizza nei frutti della carità*, IGP III, 2, s. 1386-1390.

69. *Czystość jest wymaganiem miłości* (Audiecja generalna, 3 XII), NP III, 2, s. 784-788; toż: *Cristo ci chiama a ritrovare le forme vive dell'uomo nuovo*, IGP III, 2, s. 1575-1583.

70. *Przeciwwstawić ideologii przemocy powszechną cywilizację miłości* (Przemówienie do prawników katolickich, 6 XII), NP III, 2, s. 795-798; toż: *Opporre all'ideologia della violenza l'universale civiltà dell'amore*, IGP III, 2, s. 1596-1601.

71. *Bądźcie wspólnotą wiary, modlitwy i miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Stowarzyszenia Świętych Piotra i Pawła, 21 XII), NP III, 2, s. 871-873; toż: *Siate una comunità di fede, preghiera e amore*, IGP III, 2, s. 1750-1754.

1981

72. *Służba ochotnicza jest znakiem ewangelicznej miłości bliźniego* (Przemówienie do przedstawicieli Federacji Chrześcijańskich Organizacji Ochotniczej Służby Międzynarodowej, 31 I), NP IV, 1, s. 97-99; toż: *Il volontariato è segno della carità evangelica*, IGP IV, 1, s. 196-199.

73. *Jesteście świadkami miłości* (Przemówienie do zakonnic w sanktuarium Bac-laran, 17 II), NP IV, 1, s. 157-161; toż: *Essere testimoni, perseverare nella preghiera, aderire docilmente al magistero della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 320-326.

74. *Sila miłości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 18 II), NP IV, 1, s. 190-192; toż: *Solo l'amore può rendere l'uomo realmente disponibile all'appello del bisogno*, IGP IV, 1, s. 388-391.

75. *Budować mosty przyjaźni i braterstwa, sprawiedliwości, miłości i pokoju* (Przemówienie do młodzieży, Tokio, 24 II), NP IV, 1, s. 251-253; toż: *Costruire ponti di amicizia e di fratellanza, di giustizia, di amore e di pace*, IGP IV, 1, s. 514-517.

76. *Nadzieja – miłość – pokój* (Przemówienie do młodzieży, Tokio, 24 II), NP IV, 1, s. 253-257; toż: *Dialogo sulla lingua, la speranza, lo sport, la musica, l'amore, la pace*, IGP IV, 1, s. 518-525.

77. *W rozmowie z Bogiem, Ojcem i miłością* (Przemówienie do młodzieży w parafii św. Jana Chrzciciela, 8 III), NP IV, 1, s. 313-314; toż: *A colloquio con Dio, Padre e Amore*, IGP IV, 1, s. 645-646.

78. *Katecheza, liturgia i miłość bliźniego* (Przemówienie do pielgrzymki z diecezji Cremona, 23 III), NP IV, 1, s. 366-368; toż: *Catechesi, liturgia e carità: gli impegni maggiori del cristiano*, IGP IV, 1, s. 757-759.

79. *Praca w archiwum jest aktem miłości dla prawdy* (Przemówienie z okazji otwarcia Tajnego Archiwum Watykańskiego, 4 IV), NP IV, 1, s. 420-421; toż: *Il lavoro d'archivio è atto d'amore alla verità*, IGP IV, 1, s. 880-883.

80. *Ta miłość jest przede wszystkim dla was* (Oroędzie do osób upośledzonych, 19 IV), NP IV, 1, s. 468-469; toż: *Con il pensiero e la preghiera sono anch'io tra voi presso la grotta di Lourdes*, IGP IV, 1, s. 980-983.

81. *Zmartwychwstały jest wzorem ofiarnej miłości* (Przemówienie do orkiestry młodzieżowej, 30 IV), NP IV, 1, s. 517-518; toż: *Il risorto è modello dell'amore che si sacrifica*, IGP IV, 1, s. 1079-1081.

82. *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości* (Przemówienie do uczestników Światowego Zgromadzenia Ruchu Focolari, 3 V), NP IV, 1, s. 525-530; toż: *Vocazione dei coniugi all'intimore verità dell'amore*, IGP IV, 1, s. 1092-1101.

83. *Prawdziwa miłość określa waszą przyszłość* (Przemówienie do pielgrzymów z Irlandii, 27 VIII), NP IV, 2, s. 51-52; toż: *Il vero amore determini il vostro futuro*, IGP IV, 2, s. 114-115.

84. *Miłość silniejsza nad wszystko* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 IX), AP1, s. 416-418; toż: *Fedeltà alla parola di riconciliazione nell'affrontare i problemi umani*, IGP IV, 2, s. 131-137.

85. *Święty Franciszek uczy nas miłości do Chrystusa i Kościoła* (Przemówienie radiowe do uczestników franciszkańskiego czuwania, 2 X), NP IV, 2, s. 130-132; toż: *Frate Francesco ci insegna il grande amore per Cristo e per la Chiesa*, IGP IV, 2, s. 322-325.

86. *Świadkowie miłości Boga i braci* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej: Alain de Solminihac, Luigi Scrosoppi, Erminio Filippo Pampuri, Claudine Thévenet, Maria Repetto, 4 X), NP IV, 2, s. 137-141; toż: *È messaggio di gioia cristiana l'amore verso Dio e verso i fratelli*, IGP IV, 2, s. 339-346.

87. *Moralność ludzka buduje się na fundamencie miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w parafii Jezusa Boskiego Pracownika, 25 X), NP IV, 2, s. 210-213; toż: *La morale umana si costruisce sul fondamento dell'amore*, IGP IV, 2, s. 494-499.

88. *Oreddie miłości miłosiernej – szczególne zadanie mojego pontyfikatu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 XI), NP IV, 2, s. 319-321; toż: *Il messaggio dell'amore è il mio compito nella sede di Pietro*, IGP IV, 2, s. 723-726.

89. *Objawić dzisiejszemu człowiekowi tajemnicę Ojca i Jego miłości* (Przemówienie do służebnic i synów miłości miłosiernej, 22 XI), NP IV, 2, s. 321-323; toż: *Rivelare all'uomo d'oggi il mistero del Padre e del suo amore*, IGP IV, 2, s. 727-731.

90. *Wiara w Chrystusa i Jego miłość w składaniu codziennego świadectwa* (Przemówienie do biskupów Republiki Mali, 26 XI), NP IV, 2, s. 340-342; toż: *La fede in Cristo e il suo amore si traducano in quotidiana testimonianza*, IGP IV, 2, s. 763-765.

91. *Ogarnij miłością Matki te ludy, które najbardziej na to czekają* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), NP IV, 2, s. 393-394; toż: *Abbraccia con l'amore della madre i popoli che più aspettano questo abbraccio*, IGP IV, 2, s. 868-870.

1982

92. *Misja organizacji międzynarodowych w budowaniu cywilizacji miłości* (Audienca generalna, 16 VI), ORpol. 3(1982) nr 7-8, s. 10; toż: *La missione degli organismi internazionali nella costruzione della civiltà dell'amore*, IGP V, 2, s. 2338-2348.

93. *Każde dobro zstępuje od Ojca światel* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, San Marino, 29 VIII), NP V, 2, s. 314; toż: *Offro al Padre l'amore e la fiducia dei sammarinesi a Cristo e a Maria*, IGP V, 3, s. 325-326.

94. *Męczennik miłości* (Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej Maksymiliana Marii Kolbego, 10 X), ORpol. 3(1982) nr 9, s. 1, 3-4; toż: *Il sacrificio di tutta la sua vita sigillata con la morte di martire per un fratello*, IGP V, 3, s. 753-759.

95. *Miłość Boga fundamentem świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 X), NP V, 2, s. 632-633; toż: *Le due nuove sante in forma concreta ci propongono l'ideale evangelico*, IGP V, 3, s. 994-996.

1983

96. *Eucharystia – Sakrament miłości i służby* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Kongresu Eucharystycznego, Port-au-Prince, 9 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 27-28; toż: *L'Eucaristia e la Vergine*, IGP VI, 1, s. 682-689.

97. *Ludziom i ludom Ameryki Środkowej pragnąłem dać świadectwo miłości i solidarności Kościoła* (Audiencja generalna, 16 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 30; toż: *Ho testimoniato in America Centrale l'amore e la solidarietà della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 715-723.

1984

98. *Miłość „potężniejsza jak śmierć”: ku przekroczeniu granic „mowy ciała”* (Audiencja generalna, 6 VI), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 28; toż: *Conclusa la catechesi sull'amore secondo il „Cantico dei Cantici”*, IGP VII, 1, s. 1615-1623.

99. *Tajemnica serca Bożego Syna* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 VII), NP VII, 2, s. 1-2; toż: *Nel sacro cuore di Cristo la sintesi di tutti i misteri della nostra fede*, IGP VII, 2, s. 3-5.

100. *Współdziała z tymi, którzy go miłują*, (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 VII), NP VII, 2, s. 62; toż: *Invito ai giovani a considerare le vacanze occasione di crescita umana*, IGP VII, 2, s. 133-136.

101. *Bądźcie wspólnotą wiary i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w parafii Alatri, 2 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 30; toż: *La fede è adesione a Dio, alla Chiesa e al suo magistero*, IGP VII, 2, s. 310-315.

102. *Przykazanie miłości społecznej* (Homilia podczas Mszy świętej w Winnipeg, 16 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 26-27; toż: *Anche nell'ordine civile il Vangelo è al servizio dell'armonia*, IGP VII, 2, s. 571-577.

103. *W każdym z nich „jakaś moc przekonująca Miłości”* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej: Fryderyk Albert, Klemens Marchisio, Izydor od św. Józefa, Rafaela Ybarra, 30 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 3; toż: *I nuovi beati: fedeli servitori di Cristo e della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 699-704.

1985

104. *W służbie jedności i miłości* (Przemówienie do uczestników zebrania plenarnego Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu, 7 III), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 14; toż: *I mass-media strumento di unità e di carità*, IGP VIII, 1, s. 602-608.

105. *Eucharystia tłumaczy się przez miłość* (Homilia podczas Mszy świętej w Wielki Czwartek, 4 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 10; toż: *Dall'ultima cena alla Pasqua mistero di morte e di amore*, IGP VIII, 1, s. 912-915.

106. *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie do księży i do osób zaangażowanych w działalność duszpasterską, Utrecht, 12 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 7-8; toż: *Vocazioni, famiglia, difesa della vita sono gli impegni prioritari per una efficace azione pastorale*, IGP VIII, 1, s. 1285-1293.

107. *Czuwajcie, bądźcie mężni, czyńcie wszystko w miłości* (Przemówienie poegnalne, Luksemburg, 16 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 27; toż: *„Non dimenticherò questo popolo cordiale”*, IGP VIII, 1, s. 1417-1418.

108. *Posługa miłości św. Piusa X* (Przemówienie do mieszkańców Vittorio, 15 VI), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 17-18; toż: *Il „servizio d'amore” di San Pio X, uomo di Dio e pastore infaticabile*, IGP VIII, 1, s. 1823-1828.

109. *Bóg jest Miłością* (Audiencja generalna, 2 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 19; toż: *La fede della Chiesa culmina nella verità che Dio è amore*, IGP VIII, 2, s. 832-840.

1986

110. *Zwyciężajcie nienawiść miłością, nieprawdę prawdą, przemoc cierpieniem* (Przemówienie w Raj Ghat, 1 II), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 16; toż: *„Camminiamo insieme, la mano nella mano per costruire un mondo di pace”*, IGP IX, 1, s. 246-249.

111. *Zjednoczeni w posłudze miłości* (Przemówienie do katolików i przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich, 6 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 11; toż: *Vivere l'ideale del vero servizio è costruire la civiltà dell'amore*, IGP IX, 1, s. 340-346.

112. *Wasz dom jest najlepszym miejscem przeżywania miłości Bożej* (Spotkanie modlitewne, Triczur, 7 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 21; toż: *Il progresso non può essere diritto esclusivo di alcuni individui o di Nazioni privilegiate*, IGP IX, 1, s. 355-360.

113. *Miłość Boga jest wezwaniem, na które każdy musi odpowiedzieć* (Spotkanie modlitewne, Wasai, 9 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 26; toż: *La vitalità di ciascuna Chiesa locale rivela il mistero dell'amore eterno di Dio*, IGP IX, 1, s. 394-399.

114. *Pogoda ducha, która płynie z życia w prawdzie i miłości* (Audiencja dla polskich pielgrzymów, 22 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 20.

115. *Serce pełne miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 9; toż: *La pienezza del Cuore di Gesù Cristo non si esaurisce, nè si esaurirà mai*, IGP IX, 2, s. 253-255.

116. *Być świadkiem Chrystusa znaczy nieść światło w ciemnościach, pomoc, solidarność, miłość do człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej dla włoskich skautów, 9 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 12-13, 22; toż: *Testimoniate la vostra fede davanti al mondo come membri di un'associazione cattolica*, IGP IX, 2, s. 348-353.

117. *Miłujcie prawdę, miłość, wolność i piękno* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 X), AP3, s. 139-145; toż: *Giovani: a salvarvi sarà la lotta coraggiosa contro la logica spietata dell'accaparramento*, IGP IX, 2, s. 1215-1222.

118. *Życie Kościoła w Bangladeszu zależy od siły waszej miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Dhaka (Bangladesz), 19 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 17-18; toż: *La vita della Chiesa in Bangladesh è legata alla forza dell'amore dei sacerdoti per Cristo*, IGP IX, 2, s. 1478-1483.

119. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Rozważania wygłoszone podczas śródowych audiencji generalnych w okresie: 5 IX 1979-2 IV 1980; 11 XI 1981-9 II 1983; 23 V-28 XI 1984, Città del Vaticano 1986, ss. 503; toż: Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova Editrice 1985.

1987

120. *Miłość wierna i uczciwa aż do śmierci* (Homilia podczas Mszy świętej dla rodzin, 8 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 20-21; toż: *L'amore matrimoniale è autentico quando si conferma nelle prove della vita*, IGP X, 1, s. 1157-1166.

121. *Jako apostołowie nowej ewangelizacji budujecie cywilizację miłości* (Przemówienie podczas spotkania otwierającego Światowy Dzień Młodzieży, 11 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 27-28; toż: *Apostoli di una nuova evangelizzazione per costruire la civiltà dell'amore*, IGP X, 1, s. 1256-1265.

122. *Do końca ich umiłował* (Homilia podczas Mszy świętej w Wielki Czwartek, 16 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 5; toż: „*Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato?*” *In questa domanda è il mistero dell'Eucaristia*, IGP X, 1, s. 1349-1352.

123. *Miłość silniejsza niż śmierć* (Orędzie wielkanocne, 19 IV), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 1, 6; toż: *L'amore è più potente della morte*, IGP X, 1, s. 1363-1372.

124. *Odważny świadek prawdy i apostoł miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Ruperta Mayera, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 19-20; toż: *Rupert Mayer, un deciso ed impavido difensore della verità della fede e dei diritti della Chiesa*, IGP X, 2, s. 1552-1562.

125. *Współpracujemy w imię miłości Chrystusa* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Kolumbia, 11 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 27-28; toż: *Riconosciamo nelle nostre Comunità la fecondità dei doni di Cristo all'opera*, IGP X, 3, s. 400-405.

126. *Cuda Chrystusa jako wyraz zbawczej miłości* (Audiencja generalna, 9 XII), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 26; toż: *I miracoli di Gesù Cristo come manifestazione dell'amore salvifico*, IGP X, 3, s. 1356-1365.

1988

127. *Miłość Boga usuwa lęk* (Audiencja generalna, 20 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 18-19; toż: *L'unità dei cristiani segno e strumento di evangelizzazione del mondo intero*, IGP XI, 1, s. 146-153.

128. *Odpowiedzieli na dar miłości Dobrego Pasterza* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Pietra Bonilliego, Francisca Palau y Quer, Kaspara Stanggassingera i Saviny Petrilli, 24 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 11-12; toż: *Pietro, Francisco, Kaspar, Savina hanno risposto in modo particolare al dono del Buon Pastore*, IGP XI, 1, s. 1020-1027.

129. *Drogi Pana są drogami miłości* (Homilia podczas Mszy świętej dla rodzin, 10 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 21-22; toż: „*Difendendo la vita, voi difendete la dignità della persona, la vostra patria, le vostre ricchissime culture e tradizioni*”, IGP XI, 2, s. 1264-1272.

130. *W duchu mocy, miłości i trzeźwego myślenia* (Przemówienie do kapłanów, zakonników i zakonnic oraz misjonarzy świeckich, 14 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 13-14; toż: *Il Vangelo di Cristo giudica il mondo e non il mondo il Vangelo*, IGP XI, 2, 1399-1408.

1989

131. *Bóg powołał człowieka do miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Kopenhaga, 6 VI), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 27-28; toż: *In un mondo senza amore e senza Dio la Chiesa dice „sì” all'amore e alla vita*, IGP XII, 1, s. 1539-1545.

132. *Miłość, która przemienia i buduje* (Homilia podczas Mszy świętej dla młodzieży, 7 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 8-9; toż: *L'amore sincero e l'effettiva solidarietà costruiscono la vera unità e la vera pace*, IGP XII, 2, s. 788-793.

133. *Objawiłeś im, że jesteś Miłością* (Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej Agnieszki Czeskiej i Brata Alberta, 12 XI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 16-17; toż: *Agnese di Boemia e Alberto Adamo Chmielowski*, IGP XII, 2, s. 1219-1223.

1990

134. *Bądźcie dla swoich braci i siostr znakiem miłości Chrystusa* (Nabożeństwo maryjne, N'Djamena, 30 I), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 23; toż: *La società ciadiana di domani sarà ciò che i ciadiani vogliono farne oggi*, IGP XIII, 1, s. 328-333.

135. *Miłość do ubogich nie jest ideologią* (Przemówienie do duchowieństwa, Meksyk, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 19-20; toż: *Siate servitori della parola trasmettendo fedelmente la verità integra del Vangelo*, IGP XIII, 1, s. 1258-1266.

136. *Miłował, a zatem służył* (Homilia podczas Mszy świętej pogrzebowej kard. Władysława Rubina, 30 XI), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 3-4; toż: *„Tutta la sua vita è stata sempre un intenso atto di amore sacerdotale”*, IGP XIII, 2, s. 1333-1337.

137. *Miłość – zawsze potężniejsza niż grzech* (Homilia podczas Mszy świętej w bazylice Matki Boskiej Większej, 8 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 8; toż: *Nella luce dell'Immacolata l'evento della „nuova Pentecoste”*, IGP XIII, 2, s. 1581-1584.

138. *Odpowiedzialność za miłość i za życie* (Przemówienie do uczestników kursu poradnictwa rodzinnego, 14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 19; toż: *La responsabilità per l'amore è inseparabile dalla responsabilità per la procreazione*, IGP XIII, 2, s. 1646-1649.

1991

139. *Miłość do życia wyborem wolności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 52-53; toż: *Difendere la vita contro l'aborto, l'eutanasia, il razzismo e la guerra*, IGP XIV, 1, s. 285-286.

140. *Duch Święty – źródło nowej Miłości* (Audiencja generalna, 22 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 61-62; toż: *Lo Spirito Santo, principio vitale del nuovo amore*, IGP XIV, 1, s. 1305-1316.

141. *Bóg świadkiem miłości Boga do tego ludu* (Przemówienie w katedrze przemyskiej, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 17-18; toż: *Józef Sebastian Pelczar, apostolo dei nuovi tempi*, IGP XIV, 1, s. 1419-1423.

142. „*W krzyżu miłości nauka*” (Przemówienie przed końcowym błogosławieństwem, Kielce, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 33; toż: *Preghiamo perchè l'amore, unisca ovunque uomini di ogni nazione, razza, religione e convinzione*, IGP XIV, 1, s. 1465-1466.

143. *Trzeba się modlić, ufać oraz trwać w jedności wiary i miłości* (Przemówienie do wspólnoty litewskiej, Łomża, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 42-43; toż: *Spero che si avvicinino il giorno in cui sul percorso del Papa pellegrino si trovi la Lituania*, IGP XIV, 1, s. 1486-1490.

144. *Miłość wynagradzająca* (Audiencja generalna, 30 VI), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 48-49; toż: *La vocazione del cristiano, risposta all'amore di Cristo*, IGP XIV, 1, s. 1840-1841.

145. *Każdy chrześcijanin powinien patrzeć z miłością na wszystkich* (Przemówienie do trędowatych, Campo Grande, 17 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 19-20; toż: „*Nessuna persona è un verso sciolto. Facciamo tutti parte dello stesso poema divino*”, IGP XIV, 2, s. 897-899.

146. *Przyjmijmy każde życie z miłością* (Przemówienie do przedstawicieli ruchów „Pro vita”, 15 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 12-13; toż: *Una mentalità anti-vita è disumana e aberrante*, IGP XIV, 2, s. 1158-1162.

147. *Rodzina wspólnotą miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 XII), AP4, s. 31-32; toż: *Le famiglie cristiane siano comunità di amore nelle quali vige in ogni momento il rispetto della vita*, IGP XIV, 2, s. 1468-1469.

1992

148. *Kościół tajemnicą komunii zbudowanej na miłości* (Audiencja generalna, 15 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 38-39; toż: *La Chiesa, Mistero della comunione fondata sull'amore*, IGP XV, 1, s. 92-99.

149. *Dojrzeć oczyma miłości cierpienie człowieka* (Przemówienie do uczestników Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 33-34; toż: *L'aiuto generoso a chi soffre è premessa di una nuova solidarietà fra gli uomini*, IGP XV, 1, s. 264-268.

150. *Promieniujcie duchem prawdy, miłości i pokoju* (Homilia podczas Mszy świętej, Konakri (Gwinea), 25 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 23-25; toż: *Nuovi sacerdoti africani per l'Africa*, IGP XV, 1, s. 461-466.

151. *Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość* (Audiencja dla Polaków, 12 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 7-8.

152. *Przykazanie miłości Boga i człowieka – syntezą miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Josemarii Escrivy de Balaguera i Giuseppiny Bakhity, 17 V), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 5-7; toż: „*Un incontro che parla a tutto il mondo*”, IGP XV, 1, s. 1468-1473.

153. *Świadectwo miłości w Kościele – wspólnocie prorockiej* (Audiencja generalna, 3 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 53-54; toż: *Nella Chiesa, comunità profetica, la testimonianza della carità*, IGP XV, 1, s. 1683-1692.

154. *Przyjmijcie i wypełnijcie przykazanie miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Humambo, 5 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 26-27; toż: *Dai quattro angoli della Nazione udiamo un grido: mai più la guerra! Pace all'Angola, per sempre!*, IGP XV, 1, s. 1715-1720.

155. *Sercem Kościoła jest miłość otwarta na wszystkich* (Przemówienie do członków i współpracowników Unii Dzieł Pomocy Kościołom Wschodnim, 25 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 24-25; toż: *La Sede di Pietro raccoglie il grido di ogni Chiesa e di ogni uomo che soffre*, IGP XV, 1, s. 1951-1953.

156. *Wolni – aby miłować. Wolni – aby służyć* (Homilia podczas Mszy świętej z okazji czterechsetlecia kościoła św. Stanisława w Rzymie, 28 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 49; toż: *Nella prospettiva della Croce la libertà si presenta come dono e vocazione*, IGP XV, 1, s. 1977-1981.

157. *Świadkowie miłości i wierności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 61; toż: *Sull'esempio di Pietro e Paolo camminiamo nella fedeltà a Cristo*, IGP XV, 1, s. 1990-1991.

158. *Powierzam wam orędzie pokoju i miłości* (Przemówienie podczas spotkania z Indianami, 12 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 32-33; toż: *La Chiesa eleva la sua voce di condanna quando viene violata la vostra dignità*, IGP XV, 2, s. 341-347.

159. *Bądźcie wierni Kościołowi i przykazaniu braterskiej miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Afroamerykanów, 13 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 35; toż: *Una solida vita cristiana per rispondere al proselitismo delle sette*, IGP XV, 2, s. 355-356.

160. *W Chrystusie pełnia prawdy i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie roku akademickiego, 23 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 40-41; toż: *La parola è luce dell'intelletto, forza dei cuori*, IGP XV, 2, s. 409-412.

1993

161. *Nowa ewangelizacja owocem miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Cotonou, 3 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 16-18; toż: *„Affrontate il vostro futuro con il coraggio dell'amore”*, IGP XVI, 1, s. 257-263.

162. *Miłość, która zbawia* (Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Palmową, 4 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 23-24; toż: *„Sii benedetta, croce pellegrinante con i giovani attraverso Paesi e Continenti”*, IGP XVI, 1, s. 817-823.

163. *Potężniejsza od śmierci jest miłość* (Homilia podczas Mszy świętej w Wielki Czwartek, 8 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 29-30; toż: *La Pasqua della nuova alleanza accompagna l'umanità e cammina con essa fino alla fine del suo destino terreno*, IGP XVI, 1, s. 857-859.

164. *Żyli pełnią miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Maurycego Tornaya, Marii Ludwiki Trichet, Kolumby Bagriel i Floridy Cevoli, 16 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 26-27; toż: *Solenne beatificazione nella Basilica Vaticana di un missionario martire e di tre religiose apostole dell'amore di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 1235-1240.

165. *Wspólnota miłości i życia* (Przesłanie do uczestników „Święta Rodziny 93”, 5 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 28-29; toż: *Evangelizzare le famiglie attraverso le famiglie*, IGP XVI, 1, s. 1415-1417.

166. *Spotkanie dialogu i miłości braterskiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 49; toż: *L'impegno generoso di cattolici ed*

ortodossi verso la piena unità costituisce un contributo reale alla pacificazione e alla solidarietà tra i popoli, IGP XVI, 1, s. 1437-1439.

167. *Podejmijmy na nowo dialog miłości* (Przemówienie do patriarchy prawosławnego Kościoła Etiopii, 11 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 34-35; toż: *Cattolici e Ortodossi non possono avere altro obiettivo se non la crescita e l'unità del popolo di Dio*, IGP XVI, 1, s. 1472-1475.

168. *Kult Eucharystii prowadzi do miłości człowieka* (Przemówienie do mieszkańców domu dla ludzi w podeszłym wieku, Dos Hermanas, 13 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 15-16; toż: *La liturgia eucaristica e la liturgia della vita sono intimamente unite*, IGP XVI, 1, s. 1513-1517.

169. *Prezbiter człowiekiem miłości* (Audienca generalna, 7 VII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 37-38; toż: *Il Presbitero uomo della carità*, IGP XVI, 2, s. 34-44.

170. *Miłość na wzór Chrystusa* (Homilia podczas Mszy świętej, Tallin, 10 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 42-44; toż: „*Siate verso ciascuno testimoni della carità che accoglie*”, IGP XVI, 2, s. 739-743.

171. *W służbie uświęcania i miłości* (Przemówienie na zakończenie koncertu, 16 X), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 47; toż: „*Pregate Dio affinché mi sia concessa la forza necessaria per consumare me stesso al servizio della Chiesa*”, IGP XVI, 2, s. 1032-1034.

1994

172. *Rodzina objawia miłość Boga* (Audienca generalna, 5 I), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 24-25; toż: *La famiglia, „chiesa domestica”, è chiamata a riflettere un raggio della gloria di Dio apparsa sulla Chiesa*, IGP XVII, 1, s. 26-35.

173. „*Jesteście miłością Kościoła*” (Homilia podczas Mszy świętej dla zakonników i zakonnic, 2 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 27-29; toż: *La vita consacrata: epifania della Gloria di Dio*, IGP XVII, 1, s. 247-253.

174. *Miłość jest darem z samego siebie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 38-39; toż: *Con la risoluzione del Parlamento Europeo si è chiesto di legittimare un disordine morale*, IGP XVII, 1, s. 537-540.

175. *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 22-24; toż: *In un mondo bisognoso di unità e di amore, la fede apre nuovi orizzonti al genio creativo dell'uomo*, IGP XVII, 1, s. 739-744.

176. *Zawierzyli Bogu i Jego miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Izzydora Bakanji, Elżbiety Canori Mory i Joanny Beretty Molli, 24 IV), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 37-39; toż: *Nell'Anno della Famiglia, nel corso del Sinodo per l'Africa e nel contesto della grande Preghiera per l'Italia, vengono offerti al mondo tre modelli di santità*, IGP XVII, 1, s. 996-1000.

177. *Kościół niesie światu orędzie miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli”, 15 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 6-7; toż: „*Tutti coloro che pianificano questi mas-sacri e li eseguono dovranno rispondere davanti a Dio*”, IGP XVII, 1, s. 1065-1067.

178. *Mieście odwagę i miłość apostołów* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 27-29; toż: „*Consapevoli delle profonde radici dalle quali cresce l'unità d'Italia siate lingua dello Spirito Santo in quest'ora della storia*”, IGP XVII, 1, s. 1089-1093.

179. *Miłość mężczyzny i kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 29-30; toż: *I rappresentanti delle Nazioni assumano al Cairo decisioni ispirate agli autentici valori umani*, IGP XVII, 1, s. 1240-1243.

180. *Posługa miłości drogą ewangelizacji* (Homilia podczas Mszy świętej, Lecce, 18 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 28-29; toż: *Nella nebbia che non di rado avvolge l'umanità i cristiani sappiano coniugare, in una logica di servizio, contemplazione e azione*, IGP XVII, 2, s. 339-343.

181. *Powołani do wielkiej miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 46; toż: *Il consacrato, vivente profezia dell'amore di Dio tra gli uomini smarriti di oggi*, IGP XVII, 2, s. 436-437.

182. *Z miłości do ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 31; toż: *La vita consacrata: rinuncia per amore*, IGP XVII, 2, s. 498-499.

183. *Miłość i modlitwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 31-32; toż: *L'amore e la preghiera sono le sicure leve spirituali con cui è possibile sollevare il mondo*, IGP XVII, 2, s. 641-643.

184. *Miłość i odpowiedzialność* (Homilia podczas Mszy świętej dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni, 15 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 7-9; toż: *Augurato ai giovani il „bell'amore” nel quale è presente Dio*, IGP XVII, 2, s. 1092-1097.

1995

185. *Głoszą wierność Boga i świadczą o Jego miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Rafała Guizara Valencii, Modesta od Jezusa i Maryi, Genowefy Torres Morales i Grimoalda od Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny, 29 I), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 51-53; toż: *Hanno corrisposto all'amore di Dio seguendo la via migliore di tutte: la via della carità*, IGP XVIII, 1, s. 269-275.

186. *Budujcie cywilizację prawdy i miłości* (Przemówienie podczas audiencji generalnej do uczestników pielgrzymki Radia Maryja, 29 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 46-47; toż: *La Beata Vergine Maria e la vita consacrata*, IGP XVIII, 1, s. 883-893.

187. *Szafarze miłości Boga do wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy świętej, podczas której Papież udzielił święceń kapłańskich, 14 V), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 46-47; toż: *Il sacerdote è il ministro dell'amore divino tra gli uomini*, IGP XVIII, 1, s. 1285-1289.

188. *Cały Kościół jest wezwany do głoszenia prawdy i miłości Bożej* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 11 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 4-5; toż: *La vocazione „ad gentes” e „ad vitam”, paradigma dell'impegno missionario di tutta la Chiesa*, IGP XVIII, 1, s. 1701-1705.

189. *Bóg objawił przez nich zwycięską moc swojej miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 39-40; toż: *I martiri incoraggiano i credenti di oggi a non indietreggiare di fronte alle difficoltà*, IGP XVIII, 2, s. 21-23.

190. *Wielka jest potrzeba miłości i solidarności społecznej* (Homilia podczas Mszy świętej, Newark, 5 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 14-16; toż: *Escludere il nascituro dalla protezione della società significa minare le più profonde tradizioni americane*, IGP XVIII, 2, s. 748-754.

191. *Z miłości Kościoła i Ojczyzny* (Przemówienie do dobroczyńców i przyjaciół Fundacji Jana Pawła II, 26 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 56-57; toż: *Un'espressione concreta del servizio svolto dalla Chiesa verso la nazione e la cultura polacca*, IGP XVIII, 2, s. 946-950.

192. *Bóg będzie nas sądził z uczynków miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Palermo, 23 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 41-42; toż: *La Chiesa è cristocentrica! La vita dell'umanità è cristocentrica! L'amore è cristocentrico!*, IGP XVIII, 2, s. 1207-1212.

193. *Powołani do budowania cywilizacji miłości* (Przemówienie do uczestników X Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 25 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 36-37; toż: *Un fecondo sodalizio tra ragione e fede per costruire la civiltà della vita nella libertà e nel rispetto dell'uomo*, IGP XVIII, 2, s. 1234-1238.

194. *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej dla studentów uczelni wyższych, 12 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 15-17; toż: *Nel ricordo del grande pellegrinaggio alla Santa Casa di Loreto i giovani devono formare un „nuova casa”, ambiente di vita e di amore*, IGP XVIII, 2, s. 1361-1366.

1996

195. *W imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie do rektorów uczelni akademickich w Polsce, 4 I), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 37-39; toż: *Le istituzioni accademiche diventano nuovamente la coscienza della nazione*, IGP XIX, 1, s. 17-22.

196. *Bądźmy nosicielami miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 30; toż: *L'odierna Sollenità renda tutti i credenti coraggiosi annunciatori del Vangelo di Cristo e missionari gioiosi del suo messaggio di salvezza*, IGP XIX, 1, s. 28-30.

197. *Na miłość Chrystusa trzeba odpowiedzieć miłością* (Homilia podczas Mszy świętej, Esquipulas, 6 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 20-22; toż: *Riconciliazione con Dio e tra i figli di Dio è il messaggio attuale del Cristo di Esquipulas*, IGP XIX, 1, s. 229-234.

198. *Cena miłości* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 5 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 42-43.

199. *Miłość zwyciężyła nienawiść* (Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi”, 7 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 44-45; toż: *Una preghiera sublime ed una concreta invocazione di riscatto*, IGP XIX, 1, s. 938-949.

200. *Trwajcie w wierze, nadziei i miłości* (Przemówienie do młodzieży, Postojna, 18 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 11-13; toż: *Solo la fede e l'amore possono vincere la paura e riaccendere la speranza*, IGP XIX, 1, s. 1281-1287.

201. *Świadkowie mocy miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 35-36; toż: *La preghiera mariana in Piazza San Pietro*, IGP XIX, 1, s. 1424-1425.

202. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta, 21 VIII), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 4-6; toż: *Individuare le esigenze prioritarie ed elaborare risposte più consone al rispetto della dignità delle persone e al dovere dell'accoglienza*, IGP XIX, 2, s. 205-211.

203. *Piękno kształtem miłości* (Medytacja na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 11-12; toż: „*Veniamo qui per trovare la fonte dello stupore, avvinti dalla bellezza spirituale di Maria*”, IGP XIX, 2, s. 946-948.

204. *Posługa miłości Kościołowi powszechnemu* (Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 16-18; toż: *Nel 1996 siamo entrati in un Avvento pluriennale*, IGP XIX, 2, s. 1054-1060.

1997

205. *Jesteście w świecie znakiem miłości Chrystusa* (Przemówienie do członków instytutów świeckich, 1 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 33-34; toż: *Ogni istituto secolare diventi palestra di amore fraterno, focolare acceso al quale uomini e donne possano attingere luce e colore per la vita del mondo*, IGP XX, 1, s. 228-234.

206. *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Kalisz, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 34-36; toż: *Siate solidali con la vita indipendentemente dalle convinzioni religiose. Una nazione che uccide i propri figli è una nazione senza futuro!*, IGP XX, 1, s. 1394-1400.

207. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 8 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 60-63; toż: *Il relativismo etico costituisce non solo un pericolo per la scienza ma direttamente anche per l'uomo e per la vita della società*, IGP XX, 1, s. 1465-1474.

208. *Miłość i służba nadają sens waszemu życiu* (Tekst przemówienia przekazany młodzieży, 21 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 17-19; toż: *La fraternità bandisce la volontà di potenza e il servizio bandisce la tentazione del potere*, IGP XX, 2, s. 160-165.

209. *Idźcie budować cywilizację miłości* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie XII Światowego Dnia Młodzieży, 24 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 30-32; toż: *Giovani, miei amici, andate sulle strade dell'umanità!*, IGP XX, 2, s. 201-207.

210. *Misjonarka Miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 34; toż: *Madre Teresa: contemplazione che diventa amore, amore che diventa contemplazione*, IGP XX, 2, s. 272-276.

211. *Pojęła, przeżyła i opisała głęboką prawdę o Miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, 19 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 37-38; toż: *Una donna, una giovane, una contemplativa*, IGP XX, 2, s. 631-636.

212. *W nowe tysiąclecie chcemy wejść drogą miłości* (Przemówienie na zakończenie obrad Synodu, 11 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 44-45; toż: „*Abbiamo riflettuto insieme sulle vie della nuova evangelizzazione, alla ricerca di risposte di vita, di riconciliazione e di pace da offrire a tutto il Continente americano*”, IGP XX, 2, s. 982-987.

213. *Objawiła się miłość Boża do nas* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 19; toż: „*In questa notte la gloria di Dio diventa patrimonio di tutta la creazione e, in mondo particolare, dell'uomo*”, IGP XX, 2, s. 1090-1093.

1998

214. *Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa* (Przemówienie do biskupów, 16 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 30-32; toż: *Le ferite provocate dal*

sistema comunista possono essere guarite soltanto dall'amore divino e umano, il cui segno è il Cuore di Cristo, IGP XXI, 1, s. 128-136.

215. *Przybywam jako pielgrzym miłości, prawdy i nadziei* (Homilia podczas Mszy świętej, Hawana, 21 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 13-14; toż: *Vengo come pellegrino di amore, verità e speranza. Cuba si apra al mondo, il mondo si apra a Cuba*, IGP XXI, 1, s. 158-161.

216. *W Chrystusie każda kultura jest otoczona szacunkiem i miłością* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Hawana, 23 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 18-20; toż: *La fiaccola che appare sullo stemma di questo Ateneo non è soltanto memoria ma è anche progetto*, IGP XXI, 1, s. 183-188.

217. *Pozostańcie wierni miłości Chrystusa* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Synodu, 14 V), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 27-29; toż: *Abbiamo scritto un'ulteriore pagina di vita ecclesiale che si aggiunge in un certo senso a quella degli „Atti Apostoli”*, IGP XXI, 1, s. 898-903.

218. *Powołani do ożywiania wiary i rozbudzania miłości* (Przemówienie do uczestników XVII Zebrania Generalnego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, 6 X), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 45-46; toż: *„Lavorate uniti e concordi per essere autentici testimoni del Vangelo davanti a coloro che incontrate nel vostro quotidiano ministero”*, IGP XXI, 2, s. 670-673.

219. *Milowali Boga i służyli Mu całym życiem* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 25 X), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 33-35; toż: *Nascosti e umili testimoni della preghiera come vera forza dei piccoli*, IGP XXI, 2, s. 830-835.

220. *Chrystus objawia miłość Ojca do ludzi* (Audiecja generalna, 23 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 33; toż: *Possa la luce del Redentore risplendere nella vita di tutti i credenti e recare il dono della pace divina*, IGP XXI, 2, s. 1334-1338.

1999

221. *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 13-15; toż: *Dalla relazione ineluttabile fra Dio e l'uomo dipende il futuro delle società*, IGP XXII, 1, s. 34-41.

222. *Miłość małżeńska* (Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej, 21 I), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 50-52; toż: *La gravità e l'insostituibilità di principi basilari per l'umana convivenza rivelano „quanto sia incongrua la pretesa di attribuire una realtà coniugale all'unione fra persone dello stesso sesso”*, IGP XXII, 1, 103-109.

223. *Głoście Ewangelię miłości* (Przemówienie do kardynałów i biskupów, 12 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 46; toż: *Dall'impostazione dell'istituto familiare secondo l'originario progetto del Creatore derivano atteggiamenti di accoglienza e rispetto della vita*, IGP XXII, 1, s. 362-364.

224. *Duch Święty, napelnil ich miłością* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 7 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 24-25; toż: *„I santi sono i «veri adoratori del Padre»”*, IGP XXII, 1, s. 482-486.

225. *Ojciec – wymagająca miłość* (Audiecja generalna, 7 IV), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 49-50; toż: *Il Padre: amore esigente*, IGP XXII, 1, s. 726-734.

226. *Ich oczy były otwarte na prawdę i miłość Chrystusa* (Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej, 18 IV), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 28-29; toż: *Di fronte al mondo l'esaltante epopea della santità del nostro tempo*, IGP XXII, 1, s. 766-770.

227. *Trzeba iść dalej drogą wierności i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Bukareszt, 9 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 23-25; toż: *Sono qui tra voi spinto unicamente dal desiderio dell'autentica unità e dalla volontà di compiere il Ministero Petrino che il Signore mi ha affidato*, IGP XXII, 1, s. 949-953.

228. *Bądźcie świadkami Ewangelii miłości* (Przesłanie do uczestników XVI Zgromadzenia Ogólnego Caritas Internationalis, 2 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 26-27; toż: *Un'intensa vita spirituale permetterà ai membri della „Caritas” di ricordarsi che è in Dio che si trova la fonte e la realizzazione del loro impegno*, IGP XXII, 1, s. 1162-1165.

229. *Eucharystia sakramentem miłości i pokoju* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Bożego Ciała, 3 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 41-42; toż: *Il pane della speranza, il pane della pace, il pane della vita*, IGP XXII, 1, s. 1166-1170.

230. *Przychodzę do was jako pielgrzym ze słowami wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie powitalne, Gdańsk, 5 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 6-7; toż: *Alla vigilia del Grande Giubileo vengo come un pellegrino dai figli e dalle figlie della mia patria con parole di fede, speranza e carità*, IGP XXII, 1, s. 1195-1198.

231. *Bóg objawia swą miłość w Sercu Chrystusa* (Orędzie na stulecie poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 13-16; toż: *„La nuova evangelizzazione alla luce del Sacro Cuore impone di far comprendere al mondo che il cristianesimo è la religione dell'amore”*, IGP XXII, 1, s. 1293-1301.

232. *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga* (Homilia podczas Mszy świętej, Sandomierz, 12 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 65-67; toż: *Annunziate al mondo la „buona novella” sulla purezza del cuore e trasmettete il messaggio della civiltà dell'amore*, IGP XXII, 1, s. 1311-1317.

233. *Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Warszawa, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 74-76; toż: *Il nuovi Beati sono la testimonianza della vittoria di Cristo, il dono che restituisce la speranza*, IGP XXII, 1, s. 1326-1333.

234. *Pozostańcie wierni Bogu, który jest miłością* (Homilia podczas Mszy świętej, Gliwice, 15 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 103-104; toż: *Alla vigilia del Giubileo sia di nuovo trasmessa al mondo la gioiosa e impressionante notizia su un Dio che ama*, IGP XXII, 1, s. 1372-1377.

235. *Idźcie śladami waszego rodaka, aby szerzyć Ewangelię nadziei i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 19 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 5-6; toż: *Anton Martin Slomšek, pastore cattolico, è stato un tralcio che ha recato frutti abbondanti di santità cristiana, di singolare ricchezza culturale e di alto amor patrio*, IGP XXII, 1, s. 374-378.

236. *Kto miłuje, zna Boga, bo Bóg jest miłością* (Audiencja generalna, 6 X), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 40; toż: *Chi ama ha conosciuto Dio, perché Dio è amore*, IGP XXII, 2, s. 555-565.

237. *Teologalna cnota miłości: miłość do Boga* (Audiencja generalna, 13 X), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 41; toż: *La virtù teologale della carità: amore verso Dio*, IGP XXII, 2, s. 575-583.

238. *Teologalna cnota miłości: miłość bliźniego* (Audiencja generalna, 20 X), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 42; toż: *La virtù teologale della carità: amore verso il prossimo*, IGP XXII, 2, s. 617-626.

239. *Miłość preferencyjna do ubogich* (Audienca generalna, 27 X), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 42-43; toż: *Amore preferenziale per i poveri*, IGP XXII, 2, s. 638-646.

240. *Kościół przedłuża Chrystusową misję służby i miłości* (Homilia podczas Liturgii Słowa, New Delhi, 6 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 14-15; toż: „*Nessuno tema la Chiesa! Il suo unico scopo è proseguire la missione di servizio e di amore di Cristo*”, IGP XXII, 2, s. 728-732.

241. *Trzeba budować „cywilizację miłości”* (Audienca generalna, 15 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 44-45; toż: *Impegno per l'edificazione della „civiltà dell'amore”*, IGP XXII, 2, s. 1171-1178.

2000

242. *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości* (Przemówienie do uczestników sesji na temat encykliki *Evangelium vitae*, 14 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 40-42; toż: *Il messaggio dell'Enciclica punto di riferimento per la salvezza civile*, IGP XXIII, 1, s. 185-189.

243. *Dziesięcioro Przykazań prawem miłości i wolności człowieka* (Liturgia Słowa, Góra Synaj, 26 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 17-19; toż: *Oggi, con grande gioia e con profonda emozione, il Vescovo di Roma è pellegrino sul Monte Sinai*, IGP XXIII, 1, s. 265-269.

244. *Dar nieskończonej miłości Chrystusa* („*Statio Orbis*” na zakończenie Kongresu, 25 VI), ORpol. 21(2000), nr 9, s. 30-31; toż: „*Da questa Piazza vogliamo ripetere agli uomini e alle donne del terzo millennio l'annuncio straordinario: il Figlio di Dio si è fatto uomo per noi*”, IGP XXIII, 2, s. 1167-1173.

245. *Wytrwali w miłości Boga i bliźniego* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 5 III), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 34-36; toż: *Il sangue dei cattolici indifesi*, IGP XXIII, 1, s. 316-321.

246. *Życie Eucharystią, dając świadectwo miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w Tor Vergata, 20 VIII), ORpol. 21(2000), nr 10, s. 21-23; toż: „*Se sarete quello che dovette essere, metterete fuoco in tutto il mondo*”, IGP XXIII, 2, s. 214-220.

247. *W służbie cywilizacji miłości* (Audienca generalna, 23 VIII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 6-7; toż: „*Sono state giornate segnate dalla scoperta d'una presenza amica e fedele, quella di Gesù Cristo, del quale celebriamo i duemila anni della nascita*”, IGP XXIII, 2, s. 243-251.

248. *Ich miłość do Boga i braci światłem na naszej drodze życia* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 3 IX), ORpol. 21(2000) nr 12, s. 26-28; toż: „*Cinque personalità diverse, ciascuna con una sua fisionomia e una sua missione, tutte accomunate dall'anelito della santità*”, IGP XXIII, 2, s. 308-414.

249. *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko* (Przemówienie do rodzin adopcyjnych, 5 IX), ORpol. 21(2000) nr 12, s. 41; toż: *Madre Teresa „guardava tutti con gli occhi e con il cuore di Cristo”*, IGP XXIII, 2, s. 324-327.

250. *Posługa miłości na wzór Chrystusa* (Jubileusz Biskupów, 7 X), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 19-21; toż: *Il nostro Giubileo è innanzitutto un invito a misurarsi con l'amore che pulsa nel cuore di Cristo*”, IGP XXIII, 2, s. 547-552.

251. *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie ekumenicznej* (Audienca generalna, 22 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 35-36; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva ecumenica*, IGP XXIII, 2, s. 933-939.

252. *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie dialogu międzyreligijnego* (Audiencja generalna, 29 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 36-37; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva del dialogo interreligioso*, IGP XXIII, 2, s. 972-986.

253. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29; toż: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

254. *Jezus zapala w świecie ogień miłości Bożej* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 58-59; toż: „*Torno con la mente a quella grotta di Betlemme nella quale mi è stata concessa la grazia di sostare in preghiera. Bacio nello spirito quella terra benedetta in cui è sbocciata per il mondo la gioia imperitura*”, IGP XXIII, 2, s. 1200-1203.

2001

255. *Trzeba tworzyć kulturę miłości i pokoju* (Homilia podczas Mszy świętej, 1 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 62-63; toż: „*Ripartire*”, IGP XXIV, 1, s. 3-7.

256. *List Apostolski Novo millennio ineunte* (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23 (zwł. p. 42; toż: „*Novo millennio ineunte*” IGP XXIV, 1, s. 38-127.

257. *Miłość silniejsza od śmierci i grzechu* (Homilia w II Niedzielę Wielkanocną, 22 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 25-26; toż: *Dal costato trafitto di Cristo „un'onda di misericordia sull'intera umanità”*, IGP XXIV, 1, s. 758-761.

258. *Świadek Bożej miłości* (Homilia w Niedzielę Zesłania Ducha Świętego, 3 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 48-50; toż: *La singolare Pentecoste del 2001*, IGP XXIV, 1, s. 1123-1126.

259. *Miłość i sprawiedliwość początkiem człowieczeństwa* (Przemówienie podczas powitania na lotnisku, Astana, 22 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 14-15; toż: *Con il dialogo, non con le armi si risolvono le controversie*, IGP XXIV, 2, s. 374-381.

260. *Waszym drogowskazem przykazanie miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Astana, 24 IX), ORpol. 22(2001), nr 11-2, s. 22-24; toż: *Sui patimenti dei martiri, uniti alla Croce di Cristo, è fiorita la nuova vita della vostra comunità cristiana*, IGP XXIV, 2, s. 417-426.

261. *Są znakiem miłości Boga* (Homilia podczas beatyfikacji, 4 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 24-25; toż: *I nuovi beati „continuano a essere nella Chiesa e nel mondo segno eloquente dell'amore di Dio”*, IGP XIV, 2, s. 649-653.

262. *Psalm 117 – zachęta do wielbienia Boga za Jego miłość* (Audiencja generalna, 28 XI), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 42-43; toż: *Invito a lodare Dio per il suo amore*, IGP XIV, 2, s. 970-976.

263. *Miłość najwspanialszą formą ewangelizacji* (Przesłanie na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu, 5 XII), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 8-9; toż: „*Cristo, che chiede di essere servito nei poveri, parla al cuore di chi si pone al loro servizio*”, IGP XIV, 2, s. 1024-1029.

264. *Wspólnota życia i miłości* (Rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 27; toż: *Dinanzi ai pericoli e alle difficoltà che attraversa l'istituto familiare la Chiesa invita ad un supplemento di audacia spirituale e apostolica*, IGP XIV, 2, s. 1179-1181.

2002

265. *Potrzeba zrozumienia, pojednania i braterskiej miłości* (Przemówienie do biskupów z Tajwanu, 29 I), ORpol. 23(2002) nr 24-26; toż: „*Promuovete la reciproca comprensione, la riconciliazione e l'amore fraterno tra tutti i cattolici della grande famiglia cinese*”, IGP XIV, 1, s. 130-136.

266. *Cywilizacja miłości rodzi się w rodzinie* (Przemówienie do przedstawicieli Fundacji „Centesimus annus”, 9 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 49-50; toż: *I sentieri della civiltà dell'amore iniziano nelle famiglie sane e concordi*, IGP XV, 1, s. 182-185.

267. *Miłość Boga czeka na odpowiedź człowieka* (Audiencja generalna, 13 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 13; toż: *La Quaresima, un cammino di conversione lungo i sentieri dell'amore e della gratuità*, IGP XV, 1, s. 214-219.

268. *Psalm 77 – pamięć o dziełach Bożej miłości* (Audiencja generalna, 13 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 37-38; toż: *Salmo 76: Dio rinnova i prodigi del suo amore*, IGP XV, 1, s. 349-355.

269. *Krzyż Chrystusa szkołą mądrości i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Palmową, 24 III), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 37-38; toż: *Noi siamo oggi i contemporanei del Signore. Egli non è mercante d'illusioni. È il nostro Maestro*, IGP XV, 1, s. 426-429.

270. *Idźmy drogą nawrócenia i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 30-31; toż: *Il messaggio dei santi Pietro e Paolo è chiaro: per grazia di Dio, in ogni circostanza, all'uomo è possibile diventare segno della vittoriosa potenza di Dio*, IGP XV, 1, s. 1090-1093.

271. *Budowniczowie cywilizacji miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 VIII), ORpol. 23(2002) nr 9, s. 43; toż: *I giovani hanno accolto la sfida della Giornata Mondiale della Gioventù*, IGP XV, 2, s. 138-139.

272. *Idźmy wspólną drogą dialogu, prawdy i miłości* (Przemówienie podczas audiencji dla patriarchy Teoktysta, 12 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 8-10; toż: *Il discorso del Santo Padre*, IGP XV, 2, s. 447-450.

273. *Niech wasza wiara owocuje miłością* (Przemówienie do pielgrzymów z archidiecezji krakowskiej, 7 XII), ORol. 24(2003) nr 2, s. 56; toż: *Nell'immenso mistero della Divina Misericordia ci siamo lasciati portare con fede dall'eccezionale „genius loci”*, IGP XV, 2, s. 831-833.

2003

274. *Jedność w wierze i miłości darem Bożym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 I), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 17-18; toż: *Nella verità e nella carità cresca fino alla pienezza la comunione tra i cristiani*, IGP XVI, 1, s. 75-77.

275. *Umacniajcie porozumienie i więzi miłości* (Przemówienie do delegacji międzyreligijnej z Indonezji, 20 II), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 35-36; toż: „*Insieme operiamo e preghiamo per la pace*”, IGP XVI, 1, s. 248-249.

276. *Potrzebne jest nawrócenie do miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w bazylice św. Sabiny, 5 III), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 46; toż: *Una mobilitazione penitenziale per la pace*, IGP XVI, 1, s. 313-315.

277. *Do pokoju prowadzi jedynie miłość* (Przesłanie do kapłanów wojskowych, 24 III), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 29-30; toż: „*Alla pace non si arriva se non attraverso l'amore! Preghiamo affinché le guerre scompaiano dall'orizzonte dell'umanità*”, IGP XVI, 1, s. 374-376.

278. *Król prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Palmową, 13 IV), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 30-31; toż: „*Gerusalemme città-simbolo dell'umanità, specialmente nel drammatico inizio del terzo millennio*”, XVI, 1, s. 451-454.

279. *Rozwijamy dialog prawdy i miłości* (Przemówienie do delegacji ekumenicznego patriarchatu Konstantynopola, 28 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 42-43; toż: „*Il consolidamento dell'unità e dell'identità europea esige che i cristiani svolgano un ruolo specifico nel processo di integrazione*”, IGP XVI, 1, 1084-1087.

2004

280. *Wspólnie budujemy cywilizację miłości i pokoju* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 31; toż: „*Un nuovo ordinamento internazionale per costruire insieme vie per la pace*”, IGP XVII, 1, s. 1-3.

281. *Uczmy poszanowania i miłości* (Przemówienie do Komitetu Żydów Amerykańskich, 5 II), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 51; toż: „*Dichiarazione Conciliare „Nostra Aetate” ribadiamo la nostra assoluta condanna del razzismo e dell'antisemitismo*”, IGP XVII, 1, s. 148-149.

282. *Ewangelia miłości i ubodzy* (Przesłanie z okazji VI Międzynarodowego Spotkania Biskupów i Kapłanów, 7 II), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 20; toż: „*I poveri: «maestri» dei mendicanti di amore e di salvezza*”, IGP XVII, 1, s. 156-158.

283. *Miłość silniejsza od nienawiści* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 III), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 29; toż: „*L'amore è più forte dell'odio e della morte!*”, IGP XVII, 1, s. 356-357.

284. *Miłość silniejsza niż śmierć* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 9 IV), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 24; toż: „*È l'ora dell'offerta, dell'amore e della gloria*”, IGP XVII, 1, s. 441-443.

285. *Szukać prawdy i przekazywać ją z miłością* (Przesłanie z okazji prezentacji tomu zawierającego akta międzynarodowego sympozjum na temat inkwizycji, 15 VI), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 8-9; toż: „*Cercare e promuovere la verità nella dolcezza della carità*”, IGP XVII, 1, s. 798-800.

286. *Nowy etap dialogu miłości* (Przemówienie do wykładowców i studentów prawosławnego Instytutu w Chambésy, 29 VI), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 51; toż: „*Al gruppo di professori e di docenti dell' „Institut de Théologie Orthodoxe d'Études Supérieures” di Chambésy*”, IGP XVII, 1, s. 866-867.

287. *Głosie gorliwie Ewangelię miłości i nadziei* (Przemówienie do uczestników XIV Zgromadzenia Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 3 XII), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 50-51; toż: „*I settimanali diocesani, singolari „pulpiti” per l'annuncio del Vangelo della verità e della speranza*”, IGP XVII, 2, s. 645-646.

288. *W obronie wspólnoty miłości i życia* (Przemówienie do przedstawicieli Włoskiego Forum Stowarzyszeń Rodzinnych, 18 XII), ORpol. 16(2005) nr 2, s. 36; toż: „*Una „voce profetica” in difesa della famiglia, della vita, della società*”, IGP XVII, 2, s. 733-735.

289. *Z miłości przychodzi do nas Odkupiciel człowieka* (Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 15-16; toż: *L'aspirazione del popolo di Dio: „unità della Chiesa ed unità del genere umano”*, IGP XVII, 2, s. 740-742.

2005

290. *Pokonywać zło bronią miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 20; toż: *La pace é la nostra missione*, IGP XVIII, s. 1-2.

291. *Nawet i w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie z okazji sześćdziesiątej rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; toż: *„Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno é lecito passare oltre”*, IGP XVIII, s. 51-54.

292. *Pokój owocem sprawiedliwości i miłości* (List z okazji czterdziestolecia konstytucji „Gaudium et spes”, 15 III), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 33-34; toż: *La pace é opera della giustizia animata dell'amore*, IGP XVIII, s. 224-226.

BENEDYKT XVI

2005

1. *W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz innych religii, 25 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 13-14; toż: *Il cammino compiuto insieme mostra quanto vera e grande sia la comune passione per l'unità*, IB I, s. 27-29.

2. *Wzorujcie się na miłości Jezusa do dzieci* (Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu Pediatrycznym „Bambino Gesù”, 30 IX), ORpol. 26(2005) nr 11-12, s. 28-29; toż: *„Vorrei farvi sentire il conforto e la benedizione di Dio”*, IB I, s. 611-613.

3. *Niech Jezus będzie waszym Przyjacielem* (Przemówienie podczas spotkania z dziećmi, 15 X), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 47-49; toż: *Benedetto XVI catechista tra i bambini ricorda il suo primo incontro con Gesù*, IB I, s. 661-665.

4. *Otoczajmy troską i miłością umysłowo chorych* (Orędzie Ojca Świętego na XIV Światowy Dzień Chorego 2006, 8 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 8-9; toż: *Messaggio per la Giornata Mondiale del Malato 2006. Accoglienza, condivisione, leggi adeguate, piani sanitari per i disabili mentali*, IB I, s. 963-965.

5. *Bóg objawia swoją miłość w Dzieciątku* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 20-21; toż: *La luce di Betlemme non si è mai spenta. Lungo tutti i secoli ha toccato uomini e donne*, IB I, s. 1039-1042.

6. Encyklika *Deus caritas est* (Rzym, 25 XII); toż: Lettera enciclica „*Deus caritas est*”, IB I, s. 1050-1125.

2006

7. *Encyklika o miłości Boga i człowieka* (Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum”, 23 I), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 26-27; toż: „*Nella mia prima Enciclica i temi «Dio», «Cristo» e «Amore» sono fusi insieme come guida centrale della fede cristiana*”, IB II, 1, s. 92-95.

8. *Bóg darzy miłością człowieka od chwili poczęcia* (Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 27 II), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 55-56; toż: „*Al di là dei limiti del metodo sperimentale, inizia l'avventura della trascendenza, l'impegno del «procedere oltre»*”, IB II, 1, s. 249-252.

9. *Głoście wszystkim, że Bóg jest miłością* (Przemówienie do młodzieży akademickiej Europy i Afryki w Auli Pawła VI, 11 III), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 46-47; toż: „*Ponti di fraternità*”, IB II, 1, s. 304-306.

10. *Od przyjaźni z Jezusem zależy wasze szczęście* (Przemówienie do uczestników Kongresu UNIV 2006, 10 IV), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 51-52; toż: *Gesù il primo dei vostri amici più cari*, IB II, 1, s. 434-436.

11. *Miłość Chrystusa jest miłością aż do końca* (Homilia podczas Mszy świętej w Wielki Czwartek, 13 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 13-14; toż: „*Inginocchiato davanti ai nostri piedi il Signore ci fa capaci di Dio*”, IB II, 1, s. 448-450.

12. *Duch przynagla nas do miłości* (Przemówienie do członków Fundacji Papieskiej, 5 V), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 26-27; toż: „*Il vostro amore per la Chiesa e il vostro impegno nella pratica della carità cristiana sono profondamente apprezzati*”, IB II, 1, s. 543-544.

13. *Ukazujcie prawdę o ludzkiej miłości* (Przemówienie Ojca Świętego do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II, 11 V), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 16-17; toż: „*La roccia dell'amore totale e irrevocabile tra uomo e donna*”, IB II, 1, s. 577-580.

14. *Poznawać miłość Serca Jezusa i świadczyć o niej wobec ludzi* (List do przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 4-6; toż: *Conoscere, sperimentare, vivere e testimoniare l'amore che sgorga dal costato trafitto del Redentore*, IB II, 1, s. 604-608.

15. *Trwajcie mocni w wierze, nadziei i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej na Błoniach, Kraków, 28 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 35-37; toż: „*Cracovia, la città di Karol Wojtyła e di Giovanni Paolo II, è anche la mia Cracovia!*”, IB II, 1, s. 717-722.

16. *Tajemnica miłości naszego Boga* (Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 4 VI), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 12-13; toż: *La festa del nuovo Patto*, IB II, 1, s. 766-768.

17. *Rodzice, bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin, 9 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 16-18; toż: *Il custode della vita*, IB II, 2, s. 41-45.

18. *Eucharystia i miłość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 55-56; toż: *Servi del Signore, „artigiani” di pace, testimoni del sangue*, IB II, 2, s. 344-347.

19. *Świat cierpienia przyzywa świat ludzkiej miłości* (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, 24 XI 2006), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 23-24; toż: *Il bacio al lebbroso, oggi*, IB II, 2, s. 676-679.

20. *W duchu wzajemnej miłości* (Spotkanie Benedykta XVI z Bartłojem I w kościele patriarchalnym, Stambuł, 29 XI), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 24; toż: *Rinnoviamo*

il nostro comune impegno a perseverare nell'itinerario che porta alla riconciliazione e alla pace, II, 2, s. 715-717.

21. *Boże Dziecię prosi o naszą miłość* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 45-47; toż: „*Il segno di Dio è il bambino*”, IB II, 2, s. 899-902.

2007

22. *Zacieśnijcie więzy miłości i współpracy* (Przemówienie do delegacji ekumenicznej z Finlandii, 19 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 13-14; toż: „*Continuiamo a pregare e ad operare per l'edificazione di vincoli più stretti di amore e di cooperazione fra Luterani e Cattolici*”, IB III, 1, s. 76-77.

23. „*Miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowalem*” (por. J 13, 34) (Orędzie na XXII Światowy Dzień Młodzieży, 27 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 7-9; toż: „*Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri*”, IB III, 1, s. 123-128.

24. *Głoście i świadczcie, że Bóg jest miłością* (Przemówienie Papieża do osób konsekrowanych, 2 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 48-49; toż: „*Un frammento del fulgore irradiato da Gesù, splendore di verità*”, IB III, 1, s. 154-156.

25. *Przekazujemy miłość Chrystusa naszym bliźnim* (Audienca generalna, 21 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 43-44; toż: „*La Quaresima, tempo «forte» di preghiera, di penitenza e di impegno nel servire i fratelli*”, IB III, 1, s. 264.

26. Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum caritatis* (22 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 4-42; toż: „*Sacramentum Caritatis*”, IB III, 1, s. 292-451.

27. *Kapłan jest narzędziem miłosiernej miłości Boga* (Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 16 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 29-30; toż: „*Una costante tensione alla santità animi il sacerdote impegnato nel ministero del sacramento della penitenza*”, IB III, 1, s. 513-516.

28. *Miłość do Chrystusa urzeczywistnia się w opiece nad chorymi* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, 22 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 32-33; toż: „*Attingete dall'Eucaristia, Sacramento della carità, la forza per soccorrere efficacemente l'uomo e promuoverlo secondo la dignità che gli è propria*”, IB III, 1, s. 544-546.

29. *Człowiek nie może żyć bez miłości* (Liturgia pokutna dla młodzieży, 29 III), ORpol. 28(2007) nr 5, 15-16; toż: „*Osare l'amore*”, IB III, 1, s. 587-590.

30. *Prośmy Boga, aby przyoblekł nas w szatę miłości* (Homilia podczas Mszy świętej Krzyżma w Wielki Czwartek, 5 IV), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 21-22; toż: „*Rivestirsi di Cristo per entrare sempre di nuovo nel «sì» del nostro sacerdozio*”, IB III, 1, s. 623-628.

31. *Przemocnej sile zła Chrystus przeciwstawił wszechmoc swej miłości* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 8 IV), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 26-28; toż: „*Riaccendere la Fede di fronte alla prepotenza del Male*”, IB III, 1, s. 642-645.

32. *Kochajcie Chrystusa całym sercem* (Przemówienie do zebranych przed pałacem biskupim, 21 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 5; toż: „*Sono qui per proclamare agli uomini e alle donne dell'amata Italia: Cristo è risorto, è vivo ed è sempre con noi!*”, IB III, 1, s. 699-700.

33. *W chorych Bóg czeka na naszą miłość* (Przemówienie podczas wizyty w Poliklinice San Matteo, Pawia, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 8-9; toż: „*Il progresso scientifico*”

e tecnologico non va mai separato dalla promozione del bene del malato e dalla difesa della vita, IB III, 1, s. 709-711.

34. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych* (Przesłanie Ojca Świętego z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 28 IV), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Ambiente, persona umana, valori dello spirito: tre sfide da affrontare con un convinto impegno a servizio della giustizia ispirata dalla carità*, IB III, 1, s. 741-745.

35. *Poprzez cichą, ofiarną modlitwę głosicie przesłanie miłości, która zwycięża ból, nalgó i śmierć* (Spotkanie z klaryskami na „Farmie nadziei”, Guaratinguetá, 12 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 30; toż: *Con il silenzio oblativo della preghiera consolate i cuori materni che piangono di dolore per i loro figli tossicodipendenti*, IB III, 1, s. 832-834.

36. *Wiara w Boga-Miłość uczyniła Amerykę Łacińską „kontynentem nadziei”* (Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, 13 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 34-35; toż: *„Non un’ideologia politica, non un movimento sociale, non un sistema economico: è la fede in Dio Amore l’autentico fondamento della speranza”*, IB III, 1, s. 845-850.

37. *Życie Franciszka było wielkim aktem miłości* (Homilia podczas Mszy świętej, Asyż, 17 VI), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 29-31; toż: *Francesco incarna la verità „cris-tologica” che è alle radici dell’esistenza umana, del cosmo, della storia*, IB III, 1, s. 1117-1123.

38. *Miłość Boga i miłość bliźniego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 VII), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 56; toż: *La luce dell’Assunta sulla nostra vita e sulla storia dell’intera umanità*, IB III, 2, s. 136-139.

39. *„Niewiasta obleczone w słońce” znakiem zwycięstwa miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 38-39; toż: *„La «donna vestita di sole» è il grande segno della vittoria dell’amore, della vittoria del bene, della vittoria di Dio”*, IB III, 2, s. 133-135.

40. *Bądźmy narzędziami Bożej miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 IX), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 26-27; toż: *„Amate Gesù come lo ha amato Maria! Portatelo agli uomini come Maria Lo ha portato ad Elisabetta, suscitando giubileo e gioia!”*, IB III, 2, s. 268-270.

41. *Twórzmy cywilizację miłości* (Spotkanie ze zwierzchnikami różnych religii w wyższym seminarium duchownym, 21 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 14; toż: *Mai le religioni possono diventare veicoli di odio. Mai, invocando il nome di Dio, si può giustificare il male e la violenza*, IB III, 2, s. 490-491.

42. *Wzór miłości braterskiej św. Marcina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 58-59; toż: *„San Martino, un modello mondiale di autentica solidarietà*, IB III, 2, s. 578-582.

43. *Młodzież potrzebuje prawdziwej miłości i nadziei* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 37-38; toż: *Adolescenti, giovani e bambini vittime della corruzione dell’amore*, IB III, 2, s. 787-790.

44. *Męczeństwo jest aktem miłości do Boga i ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 20; toż: *„Anche oggi il martire cristiano vince l’odio e la morte con l’amore”*, IB III, 2, s. 911-914.

2008

45. *Miłość jednocząca rodzinę pomaga budować pokój* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 25-26; toż: „*Chi osteggia l'istituto familiare rende fragile l'intera comunità internazionale*”, IB IV, 1, s. 6-10.

46. *Bóg jest spragniony naszej wiary i naszej miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 49; toż: *Dio ha sete della nostra fede*, IB IV, 1, s. 310-314.

47. *Świadkowie ewangelicznej miłości* (Przemówienie do Papieskiej Rady „Cor Unum”, 29 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 31-32; toż: *L'aiuto non sia filantropia ma amore evangelico*, IB IV, 1, s. 339-341.

48. *Miłość daje życie i chroni przed złem* (Homilia podczas Mszy świętej w Międzynarodowym Ośrodku Młodzieżowym św. Wawrzyńca, 9 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 13-15; toż: *Un mondo invecchiato non lascia spazio alla vita*, IB IV, 1, s. 381-384.

49. *Bezgraniczna miłość Boga do człowieka* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 21 III), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 10-11; toż: *Permettiamo a Cristo di mettere in crisi le nostre certezze*, IB IV, 1, s. 453-454.

50. *W miłości Chrystusa spotkały się serce Boga i serce człowieka* (Wigilia Paschalna, 22 III), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 11-13; toż: *Nell'amore di Cristo il cuore di Dio e il cuore dell'uomo si sono toccati*, IB IV, 1, s. 456-461.

51. „*Złota zasada*” *miłości jest zapisana w każdym sercu* (Telewizyjne przesłanie do mieszkańców Stanów Zjednoczonych Ameryki, Watykan, 8 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 35; toż: *La „regola d'oro” dell'amore è scritta in ogni coscienza*, IB IV, 1, s. 535-537.

52. *Przybywam jako przyjaciel i zwiastun Ewangelii* (Ceremonia powitalna w Białym Domu, Waszyngton, 16 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 39-40; toż: *È più urgente che mai una solidarietà globale*, IB IV, 1, s. 573-576.

53. „*Tak*” *dla życia, „tak” dla miłości i „tak” dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami, Waszyngton, 16 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 41-45; toż: *Nuovi modi di pensare l'identità cattolica e la libertà*, IB IV, 1, s. 587-592.

54. *Budujcie mosty przyjaźni ze wszystkimi* (Wizyta w Park East Synagogue, Nowy Jork, 18 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 14; toż: „*Vi chiedo di far giungere i miei saluti ed auguri ai membri della comunità ebraica*”, IB IV, 1, s. 630.

55. *Bądźcie „sługami miłości”* (Homilia podczas Mszy świętej i święceń kapłańskich, 27 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 44-46; toż: *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nella missione sacerdotale*, IB IV, 1, s. 683-687.

56. *Jezus jest przyjacielem, który nigdy nie zdradza* (Spotkanie z młodzieżą, Genua, 18 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 4-5; toż: *Chi sceglie Dio ha un futuro senza fine e senza minacce*, IB IV, 1, s. 824-827.

57. *Podstawą wszelkiej nadziei jest prawdziwa miłość* (Spotkanie z mieszkańcami miasta, Brindisi, 14 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 7-9; toż: *Nell'amore autentico la chiave di ogni speranza*, IB IV, 1, s. 1004-1007.

58. *Miłość jest jedynym kryterium sprawiedliwości* (Audiencja generalna, 19 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 44-46; toż: *Anno Paolino: „La questione della giustificazione”*, IB IV, 2, s. 683-689.

59. *Usprawiedliwieni przez dar wiary w Chrystusa, by kochać* (Audiencja generalna, 26 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 46-47; toż: *Anno Paolino: „La fede operante nell'amore attesta il dono gratuito della giustificazione in Cristo”*, IB IV, 2, s. 712-718.

60. *Post pomoże nam otworzyć serca na miłość Boga i bliźniego* (Orędzie Ojca Świętego na Wielki Post 2009 r., 11 XII), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 3-4; toż: *Il digiuno per essere amici di Dio e attenti a chi ha bisogno*, IB IV, 2, s. 818-822.

61. *Zapewniam was o mojej miłości i modlitwie* (Do dzieci z Akcji Katolickiej, 20 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 14-15; toż: *Per i piccoli del mondo un futuro senza più armi, terrorismo e guerra*, IB IV, 2, s. 901-902.

2009

62. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni* (Orędzie na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 5-7; toż: *„Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia”*, IB V, 1, s. 123-127.

63. *Osoby konsekrowane promieniują charyzmatem miłości* (Przemówienie do zakonników i zakonnic z okazji obchodów Światowego Dnia Życia Konsekrowanego, 2 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 19-20; toż: *Il servizio al Vangelo richiede vita interiore e azione missionaria*, IB V, 1, s. 195-198.

64. *Jezus obdarza nas miłością, radością i pokojem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 45-46; toż: *Gesù guarisce l'uomo da ogni morte religiosa e civile*, IB V, 1, s. 252-256.

65. *Jedynie potęga miłości Boga wyzwoli nas z paraliżu ducha, jakim jest grzech* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 46; toż: *Il primato del Vescovo di Roma è un servizio all'unità della Chiesa*, IB V, 1, s. 288-291.

66. *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 57-58; toż: *„In maggio mi recherò in Terra Santa per invocare pace e unità”*, IB V, 1, s. 340-345.

67. *Staję na waszej ziemi z uczuciami szacunku i przyjaźni* (Przemówienie na lotnisku w stolicy Angoli, 20 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 41-42; toż: *Un momento di grande speranza per l'Africa e il mondo*, IB V, 1, s. 446-450.

68. *Niech piękno miłości Bożej pociąga wielu do kapłaństwa i życia konsekrowanego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 59; toż: *La Chiesa sostiene il dialogo e la riconciliazione in Terra Santa*, IB V, 1, s. 710-714.

69. *Rodziny szkołami modlitwy i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli”, Amman, 10 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 18; toż: *Le famiglie scuole di preghiera e di amore*, IB V, 1, s. 773.

70. *Tajemnica miłości Boga do ludzi* (Nieszpory na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego, 19 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 36-38; toż: *Il mistero di un Dio che riversa il suo amore sull'umanità*, IB V, 1, 1033-1037.

71. Encyklika *„Caritas in veritate”* [...] o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35; toż: *„Caritatis in Veritate”*, IB V, 1, s. 1105-1181.

72. „Miłość w prawdzie” jest główną siłą napędową rozwoju każdej osoby i całej ludzkości (Audjencia generalna, 8 VII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 28-30; toż: „*Caritas in Veritate*”: *criteri morali per le scelte economiche*, IB V, 2, s. 33-39.

73. Waszą diecezję wyróżnia więź miłości (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 28; toż: *La memoria della guerra monito per evitare nuove barbarie*, IB V, 2, s. 175-177.

74. Ten, kto zna Boga, miłuje bliźniego (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 45-46; toż: „*Se uno ama il prossimo con il cuore puro, conosce veramente Dio*”, IB V, 2, s. 206-210.

75. Chrześcijaństwo nie jest ideą, filozofią czy teologią, ale sposobem życia, miłością (Rozważanie na rozpoczęcie kongregacji generalnej, 5 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 28-30; toż: *Il cristianesimo non è filosofia ma unità di ragione e carità*, IB V, 2, s. 337-342.

76. Królestwo Boże w świecie jest siłą miłości i wolności (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 56-57; toż: „*Le nazioni cammineranno alla sua luce*”, IB V, 2, s. 393-397.

77. Miłość jest mocniejsza od prób i prześladowań (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 11-12; toż: *Sostegno ai tanti credenti perseguitati*, IB V, 2, s. 806-809.

2010

78. Miłość jest istotą Boga, sensem stworzenia i historii (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 43-44; toż: *La carità è „il distintivo del cristiano”*, IB VI, 1, s. 138-143.

79. Brak miłości bliźniego rodzi niesprawiedliwość (Homilia podczas Mszy świętej w Środę Popielcową, 17 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 22-24; toż: „*All’origine di ogni ingiustizia c’è una mancanza di amore*”, IB VI, 1, s. 238-241.

80. Nic nie zastąpi miłości bliźniego (Przemówienie do członków włoskiej ochrony cywilnej, 6 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 30-31; toż: *Senza volontariato il bene comune e la società non possono durare a lungo*, IB VI, 1, s. 291-294.

81. Bądźmy świadkami tej wiary, nadziei i miłości, których uczył nas Jan Paweł II (Homilia podczas Mszy świętej w piątą rocznicę śmierci Jana Pawła II, 29 III), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 37-38; toż: „*Compagno di viaggio per l’uomo d’oggi*”, IB VI, 1, s. 425-429.

82. Pozwól nam żyć w Twojej miłości i stać się przez to jednością! (Homilia podczas Mszy świętej Wieczery Pańskiej, 1 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 29-30; toż: *I cristiani uomini di pace che rifiutano l’ingiustizia*, IB VI, 1, s. 437-442.

83. Wielka lekcja miłości (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 2 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 31; toż: „*Dal tradimento al perdono. Dall’odio all’amore*”, IB VI, 1, s. 448-449.

84. Niech moc zmartwychwstania Chrystusa nappełni całą ludzkość, by budowała przyszłość w miłości (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 4 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 33-34; toż: *La storia è cambiata perchè aperta al futuro*, IB VI, 1, s. 459-461.

85. *Pius XII wielkim nauczycielem wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie po projekcji filmu „Sotto il cielo di Roma”, 9 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 39; toż: *Il Papa della carità*, IB VI, 1, s. 480-481.

86. *Moc miłości Zmartwychwstałego nie zna granic* (Homilia podczas Mszy świętej, Turyn, 2 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 32-34; toż: *Per una città più umana*, IB VI, 1, s. 601-606.

87. *Polityka a świadectwo o Chrystusie i praktykowanie miłości* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 21 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 45-46; toż: „*I cristiani sono chiamati a un forte impegno per la costruzione di una vita buona nelle nazioni*”, IB VI, 1, s. 756-759.

88. *Niech Duch Święty rozpali w nas ogień Bożej miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 23 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 47-48; toż: *L'incendio di Cristo*, IB VI, 1, s. 767-771.

89. *Musimy wyzwolić się ze wszystkiego, co nas izoluje od innych, by otworzyć się na miłość* (Homilia podczas Mszy świętej, Nikozja, 6 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 16-17; toż: *Dall'Eucaristia il „noi” che abbatte le barriere e apre all'amore*, IB VI, 1, s. 863-866.

90. *Oby lud cypryjski mógł budować przyszłość w pokoju, przyjaźni i współpracy* (Audiencja generalna, 9 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 22-23; toż: *Un futuro di amicizia e collaborazione per i popoli del Medio Oriente*, IB VI, 1, s. 881-889.

91. *Kapłani pracownikami cywilizacji miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański, 13 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 56-57; toż: „*I sacerdoti sono i primi operai della civiltà dell'amore*”, IB VI, 1, s. 916-919.

92. *Powołanie i posłuszeństwo uprzedzające miłości Bożej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański, 27 VI), ORpol. 31(2010), nr 8-9, s. 58-59; toż: *Vocazione è obbedienza all'amore di Dio*, IB VI, 1, s. 978-981.

93. *Samarytańska miłość bliźniego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 VII), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 45-46; toż: „*La logica della carità è la logica di Cristo*”, IB VI, 2, s. 36-40.

94. *Męczennik odpowiada heroiczną miłością na ogromną miłość Boga* (Audiencja generalna, 11 VIII), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 38; toż: „*Il martirio, forma di amore totale a Dio*”, IB VI, 2, s. 87-91.

95. *Budujmy cywilizację miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 VIII), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 50; toż: „*Un mondo di fratelli per costruire la civiltà dell'amore*”, IB VI, 2, s. 110-114.

96. *Biskupstwo jest posługą miłości* (Przemówienie do uczestników kursu dla biskupów z krajów misyjnych, 11 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 29-30; toż: *Il ministero del Vescovo è „un servizio d'amore”*, IB VI, 2, s. 174-177.

97. *Zostaliśmy stworzeni, by być kochani i obdarzać miłością* (Spotkanie z młodzieżą przed katedrą westminsterską, Londyn, 18 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 34; toż: „*Siamo stati fatti per conoscere il Dio dell'amore*”, IB VI, 2, s. 250-251.

98. *Każdy z nas jest kochany i niezbędny* (Wizyta w Domu św. Piotra, Londyn, 18 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 35-36; toż: *Un contributo vitale alla protezione di ambienti sicuri per la gioventù*, IB VI, 2, s. 256-257.

99. *Bóg kocha ubogich i chce, byśmy służyli potrzebującym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 57; toż: *Dio ama i poveri e ci chiede di servire gli altri*, IB VI, 2, s. 302-305.

100. *Chrześcijańskie świadectwo miłości i pokoju* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 19-20; toż: „*La Chiesa segno e strumento di unità e di riconciliazione*”, IB VI, 2, s. 589-593.

101. „*Zakorzenieni i ugruntowani w miłości*” (Homilia podczas Liturgii Słowa na rozpoczęcie konsystorza, 20 XI), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 10-11; toż: *Consistorio ordinario pubblico per la creazione di 24 nuovi Cardinali*, IB VI, 2, s. 872-877.

102. *Papieża i kardynałów nie łączy strategia działania, ale miłość Chrystusa i Jego Duch Święty* (Homilia podczas Mszy świętej z nowymi kardynałami, 21 XI), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 12-13; toż: „*Il Primato di Pietro al servizio del Primato di Cristo*”, IB VI, 2, s. 883-887.

103. *Poznanie i miłość fundamentem teologii* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 3 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 30-31; toż: *Conoscenza e amore pilastri della teologia*, IB VI, 2, s. 955-958.

104. *Jako nowa klasa intelektualistów bądźcie świadkami miłości, która przemienia* (Homilia podczas Nieszporów dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 16 XII), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 14-16; toż: „*Una nuova classe di intellettuali per una cultura a servizio dell'uomo*”, IB VI, 2, s. 1035-1038.

105. *Światło Bożego Narodzenia ogarnia tych, którzy otwierają się na miłość* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 16-17; toż: *Pieno rispetto della libertà religiosa*, IG VI, 2, s. 1080-1083.

2011

106. *Wasze dzieci są cennym darem Pana, który napelnia ich serca swoją miłością* (Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Chrztu Pańskiego, 9 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 16-18; toż: *Inseriti nella vita di Gesù*, IB VII, 1, s. 43-46.

107. *W ciemnościach obojętności i egoizmu trzeba szerzyć światło miłości Bożej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 35-36; toż: *Il sale, la luce, la vita*, IB VII, 1, s. 192-196.

108. *Chrześcijańska miłość jest więzią, która wyzwala* („*Lectio divina*” w Rzymskim Wyższym Seminarium Duchownym, 4 III), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 18-21; toż: *L'amore cristiano vincolo che libera*, IB VII, 1, s. 286-292.

109. *Wielki rozum i wielka miłość idą w parze* (Przemówienie na zakończenie rekolekcji dla Papieża i Kurii Rzymskiej, 19 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 19-20; toż: *Ragione e amore vanno insieme*, IB VII, 1, s. 343-344.

110. *Wszechmocna Miłość szanuje wolność człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 40-41; toż: *L'amore di Dio rispetta la libertà dell'uomo*, IB VII, 1, s. 389-394.

111. *Krzyż Chrystusa mówi o tajemnicy miłości Boga* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek, 22 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 40-41; toż: *Dalla croce una vita nuova*, IB VII, 1, s. 501-502.

112. *Moc samej miłości* (Wywiad z Benedyktem XVI, transmitowany przez pierwszy kanał telewizji RAI, 22 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 36-40; toż: *Solo con la forza dell'amore*, IB VII, 1, s. 503-509.

113. *W rodzinie spotykają się ze sobą teologia ciała i teologia miłości* (Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieski Instytut Studiów nad

Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II, 13 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 25-27; toż: *Il vero significato del corpo*, IB VII, 1, s. 639-642.

114. „*Caritas*” wyraża troskę Kościoła o potrzebujących (Przemówienie do uczestników 19. Zgromadzenia Ogólnego „*Caritas Internationalis*”, 27 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 37-39; toż: *In piena sintonia con la Sede Apostolica*, IB VII, 1, s. 722-725.

115. *Szukajcie prawdy i bądźcie świadkami miłości* (Inauguracja wystawy zorganizowanej przez Papieską Radę Kultury, 4 VII), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 13.

116. *Zafascynowani pięknem miłości Chrystusa, bądźcie zawsze Jego wiernymi uczniami* (Czuwanie modlitewne z młodzieżą na lotnisku Cuatro Vientos, 20 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 20-23.

117. *Na miłość Chrystusa można odpowiedzieć tylko miłością* (Przemówienie do wolontariuszy, 21 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 26-27.

118. *Chrześcijanin idzie za Panem, gdy godzi się z miłością na swój krzyż* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 54.

119. *Niech w waszych oczach i sercach jaśnieje miłość* (Czuwanie modlitewne z młodzieżą, Fryburg, 24 IX), ORpol. 32(2-11) nr 12, s. 33-35.

120. *Te same dążenia, ta sama miłość i wspólny duch* (Homilia podczas Mszy świętej, Fryburg, 25 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 35-37.

121. *Powołanie darem miłości Boga* (Oreędzie na XLIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 18 X), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 4-6.

122. *Święci zwiastują Bożą miłość* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 23 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 32-34.

123. *Czuwajmy, by nie gasły lampy wiary i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 53.

124. *Przybywam do Beninu w duchu przyjaźni i braterstwa* (Ceremonia powitalna na lotnisku w Kotonu, 18 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 8-9.

2012

125. *Władza oznacza służbę, miłość i pokorę* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 38.

126. *Miłość Boga jest silniejsza niż jakiegokolwiek zło* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 53.

127. *Niech waszą misję oświeca wiara i ożywia miłość* (Homilia podczas Liturgii Słowa na rozpoczęcie konsystorza, 18 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 8-9.

128. *Purpura – kolor krwi i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 12.

129. *Praktykowanie miłości bliźniego jest udziałem w nowej ewangelizacji* (Przemówienie do członków Koła św. Piotra, 24 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 37-38.

130. *Z góry Tabor na Golgotę drogą miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w parafii św. Jana Chrzyciela de La Salle, 4 III), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 41-43.

131. *Nieście wszędzie miłość Papieża* (Wizyta w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia z El Cobre, 27 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 41-42.

132. *Mądre spojrzenie Boga miłości* (Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Palmową, 1 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 13-15.

133. *Miłość i sprawiedliwość są posługą duchową* (Audienca generalna, 25 IV), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 37-39.
134. *Zauroczeni pięknem miłości Bożej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 IV), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 48-49.
135. *Bez miłości nauka traci swój humanizm* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 3 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 21-23.
136. *Bądźcie świadkami miłości Boga do ludzi* (Homilia podczas Mszy świętej w Arezzo, 13 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 4-6.
137. *Na górze, gdzie miłość ukrzyżowana rani i porywa* (Przemówienie do wspólnoty franciszkańskiej w Alwerni, 13 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 9-10.
138. *Mam wokół siebie przyjaciół* (Przemówienie na zakończenie obiadu z kardynałami, 21 V), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 29.
139. *Racją posługi kapłańskiej jest miłość do Jezusa* (Modlitwa z kapłanami, seminarzystami i osobami konsekrowanymi, 2 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 13-14.
140. *W czasach kryzysu potrzebujemy relacji opartych na bezinteresowności i miłości* (Spotkanie z przedstawicielami władz cywilnych i wojskowych, 2 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 17-18.
141. *Epifania rodziny, wspólnoty miłości* (Audienca generalna, 6 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 24-26.
142. *Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać* (Audienca generalna, 20 VI), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 35-37.
143. *„Zasoby miłości” – ludzie, którzy dają nadzieję cierpiącym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 VII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 46-47.
144. *Jezus jednoczy tych, którzy Go kochają* (Spotkanie ekumeniczne w siedzibie patriarchatu syryjskiego w Charfeh, 16 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 21-22.
145. *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych* (Rozważanie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej, 8 X), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 21-23.
146. *Wiara w miłość pobudza do miłości* (Orędzie na Wielki Post 2013, 15 X), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 1214.
147. List apostolski „motu proprio *«Intima Ecclesiae natura»*”, o posłudze miłości (11 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 9-13.
148. *Naśladujcie Jezusa, który umiłował nas aż do końca* (Homilia podczas Mszy świętej z nowymi kardynałami, 25 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 22-23.
149. *Tylko miłość może ocalić od upadku* (Przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 35-36.

FRANCISZEK

2013

1. *Z przyjaźnią i szacunkiem* (Spotkanie z przedstawicielami innych Kościołów, Wspólnot kościelnych oraz religii, 20 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 21-22.

2. *Miłość Chrystusa jest dla każdego człowieka* (Homilia w Domu św. Marty, 23 III), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 4.
3. *Miłość braterska świadczy o obecności Jezusa wśród nas* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 46-47.
4. *W historii miłości* (Homilia w Domu św. Marty, 24 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 28-29.
5. *Bóg kocha jak matka* (Audiencja generalna, 9 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 56.
6. *Prawo miłości* (Audiencja generalna, 12 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 49-51.
7. Encyklika *Lumen fidei* o wierze (29 VI 2013), p. 26-28 („Znajomość prawdy i miłość”).

NOTY O AUTORACH

Anna B u d z i a k, doktor habilitowany, profesor UW, literaturoznawca.

Od 2012 r. profesor nadzwyczajny w Instytucie Filologii Angielskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, od 2009 r. kierownik Pracowni Literatury Angielskiej XIX i XX wieku.

Członek Stowarzyszenia Nauczycieli Akademickich Filologii Angielskiej (PASE), od roku 2005 członek rzeczywisty English Association, UK.

Główne obszary badań: brytyjska literatura XIX-XX wieku i współczesna, w szczególności brytyjski dekadentyzm i modernizm; teoria literatury; pogranicza literatury i filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Czas i historia w poezji T. S. Eliota. Konteksty filozoficzne* (2002); *Text, Body and Indeterminacy: Doppelgänger Selves in Pater and Wilde* (2008, finalista European Society for the Study of English Book Award 2008-2009).

Ks. Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych. Od 2003 r. prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, od 2007 rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in ISam 8–2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Jacek F r y d r y c h, doktor, filozof. Urodzony w 1974 r. w Krośnie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1998 r. asystent w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii KUL. Od 2004 r. także nauczyciel filozofii i etyki w III LO im. Unii Lubelskiej w Lublinie.

Główne obszary badań: etyka i filozofia edukacji.

Autor artykułów z dziedziny etyki.

Stanisław G r o m a d z k i, filolog, filozof, aforysta, tłumacz i eseista. Urodzony w 1971 r. w Kolnie. Studia z zakresu farmacji w Akademii Medycznej w Gdańsku oraz filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Żołęźciel (w roku 2000), redaktor naczelny i członek Rady Programowej „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego”. Od 2006 r. kierownik Wydawnictwa Wydziału Filozofii i Socjologii UW.

Główne obszary badań: myśl Nietzschego, filozofia kultury, filozofia literatury, tak zwana warszawska szkoła historii idei, komparatystyka literacka i teoria przekładu.

Współautor antologii *Nihilizm: dzieje, recepcja, prognozy* (2001); redaktor tomu *Nietzsche – prowokator czy moralista?* (2011); tłumacz pracy K. Löwitha *Od Hegla do Nietzschego. Re-*

wolucyjny przełom w myśli XIX wieku (2001). Redaktor serii „Biblioteka Przeglądu Filozoficzno-Literackiego”.

Arkadiusz G u d a n i e c, doktor, filozof. Urodzony w 1970 r. w Krapkowicach na Śląsku Opolskim. Studia z zakresu filozofii i filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1997 r. pracownik KUL, od 2007 – adiunkt w Katedrze Metafizyki na Wydziale Filozofii. W latach 1998-2009 członek redakcji *Powszechnej encyklopedii filozofii*.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (sekcja Società Internazionale Tommaso d’Aquino) i Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna (zwłaszcza w ujęciu klasycznym), metafizyka klasyczna, filozoficzne rozumienie miłości (szczególnie koncepcja Tomasza z Akwinu), problem ontycznej jedności bytu ludzkiego.

Autor i tłumacz artykułów z powyższych dziedzin.

Grażyna H a b r a j s k a, profesor, filolog. Urodzona w 1953 r. w Łodzi. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż Uniwersytetu (kolejno Katedry Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej, Katedry Historii Języka Polskiego, Katedry Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej). W latach 2005-2012 kierownik Zakładu Komunikacji Językowej, obecnie kierownik Zakładu Teorii i Praktyki Komunikacji. Od 2008 do 2012 r. prodziekan Wydziału Filologicznego UŁ.

Członek Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Polskiego Towarzystwa Językoznawstwa Kognitywnego, Stowarzyszenia Etyki Słowa, Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego i Towarzystwa Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”.

Główne obszary badań: komunikacja społeczna, komunikacja językowa, komunikacja wizualna, językoznawstwo, semiotyka, semantyka, dialektologia, historia języka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Collectiva w języku polskim* (1995); *Komunikacyjna analiza i interpretacja tekstu* (2004); *Wprowadzenie do nauki o komunikowaniu* (2012); *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej* (współautor, t. 1-2, 2004-2006); *Komponowanie sensu w procesie odbioru komunikatów* (współautor, 2010).

Mirosława H a n u s i e w i c z - L a v a l l e e, profesor, historyk literatury. Urodzona w 1963 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1987 r. zatrudniona w Katedrze Literatury Staropolskiej KUL, od 1999 r. kierownik tejże katedry. W latach 1999-2002 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej KUL. Twórca i pierwszy dyrektor Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych KUL (w latach 2000-2006). Współpracownik Fundacji Jana Pawła II w Rzymie w latach 1991-2007. Od 2006 r. redaktor naczelny „Roczników Humanistycznych”.

Członek Rady Redakcyjnej „Odrodzenia i Reformacji w Polsce” w latach 2008-2011 oraz Rady Naukowej Instytutu Badań Literackich PAN w latach 2005-2010. Członek Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej Akademii Nauk, Towarzystwa Naukowego KUL i Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Główne obszary badań: literatura religijna i erotyczna XVI-XVII wieku, zagadnienia komparatystyczne, problemy przekładu staropolskiego, języka artystycznego, tradycji humanistycznej i biblijnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego* (1994); *Literatura polskiego baroku w kręgu idei* (współred., 1995); *Religijność literatury polskiego*

baroku (współred., 1995); *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku* (1998); *Świt i zmierzch baroku* (współred., 2002); *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej* (współred., 2003); *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej* (2004); *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej* (red., 2009).

Ireneusz L e d w ó Ń OFM, doktor habilitowany, profesor KUL.

Prodziekan Wydziału Teologii KUL, kierownik Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej.

Joanna L u b i e Ń c k a, dziennikarz, redaktor. Urodzona w 1949 r. w Olsztynie. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1972-1977 katecheta grup przedszkolnych i młodzieży licealnej w Lublinie. Od 1975 do 1977 r. pracownik Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego KUL. Następnie, do 1981, redaktor miesięcznika „Novum” w Warszawie. W latach 1981-1982 pozostająca bez pracy wskutek weryfikacji dziennikarzy w stanie wojennym. Od 1982 r. pracownik Wydawnictwa Pallottinum (redaktor „Królowej Apostołów”), a następnie, do 1990 r. sekretarz redakcji miesięcznika „Królowa Apostołów”. W latach 1990-1996 sekretarz redakcji, a następnie kierownik sekretariatu redakcji dziennika „Życie Warszawy”; 1996-2005 członek i prezes zarządu, dyrektor wydawniczy Domu Wydawniczego „Wolne Słowo” SA, współzałożyciel dziennika „Życie”; 2006-2009 dyrektor warszawskiego Zespołu Wydawniczego Plantpress Sp. z o.o. Obecnie na emeryturze.

Wyróżniona odznaką TPD „Przyjaciel dziecka” i honorowym tytułem Ambasador Fundacji „Dr Clown”.

Autorka tekstów publicystycznych dotyczących m.in. wydarzeń z życia Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce oraz recepcji Vaticanum Secundum, w większości publikowanych w wymienionych wyżej czasopismach.

Hubert Ł a s z k i e w i c z, doktor habilitowany, profesor KUL, historyk. Urodzony w 1961 r. w Warszawie. Studia z zakresu historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1988 r. zatrudniony na KUL na Wydziału Nauk Humanistycznych, kolejno w Sekcji Historii, Instytucie Historii w Katedrze Historii Powszechnej Średniowiecza, Katedrze Historii Wychowania i Szkolnictwa, Katedrze Historii XVI-XVIII wieku i Katedrze Historii Europy Wschodniej. W latach 2008-2012 prodziekan, a od 2012 r. dziekan Wydziału Nauk Humanistycznych KUL. Równolegle w latach 1994-2002 pracownik Towarzystwa Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, a w latach 2002-2004 Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej.

Członek Towarzystwa Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej i Polskiego Towarzystwa Historycznego.

Główne obszary badań: historia Rzeczypospolitej, historia Rosji (przede wszystkim epoki nowożytnej) i ZSRR.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziedzictwo czy towar? Szlachecki handel ziemią w powiecie chełmskim w II połowie XVII wieku* (1998); „*Prawiwsze swoje gosudarstwo ticho i błagopólnucno...*” Grigorij Karpowicz Kotoszychin o władzy w Carstwie Moskiewskim pierwszych Romanowów (2007).

Kard. Stanisław N a g y SCJ, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Starym Bieruniu koło Katowic, zmarły w 20013 r. w Krakowie. Studia w Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1952-1958 rektor Seminarium Księży Sercanów w Tarnowie. Od 1958 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Wykładowca w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, na

Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach. Do 2007 r. przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

W 2003 r. konsekrowany, wyniesiony do godności arcybiskupa i kreowany kardynałem.

W latach 1973-1974 członek Komisji Mieszanej Katolicko-Luterańskiej powołanej przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską. Uczestnik synodów biskupów w Rzymie w 1985 i 1991 r. Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (przez dwie kadencje) i międzynarodowej redakcji „Communio”.

Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Uehonorowany medalem Za zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Odznaczony Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, eklezjologia, ekumenizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nauka o episkopacie w konstytucji „Lumen gentium”* (1966); *Chrystus w Kościele* (1982); *Kościół na drogach jedności* (1985); *Na progu trzeciego tysiąclecia* (1996); *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II* (1997); *Ty jesteś Piotr. Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II* (2003); *Problem człowieka problemem Boga* (2006); *Na drogach życia* (2010); *Świadkowie Wielkiego Papieża* (2011); *Krzyż polski* (2011); *Z myślą o moim Kościele* (2011).

Maciej Nowak, doktor, historyk literatury, miłośnik jazzu, krytyk muzyczny. Urodzony w 1970 r. w Białoliwie (Wielkopolska). Studia polonistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2007 r. adiunkt w Ośrodku Badań nad Literaturą Religijną KUL. Współpracownik miesięcznika „Jazz Forum”. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: historiozofia literacka, związki między religią a literaturą, diaryistyczne praktyki piśmienne, estetyka i historia jazzu; w szczególności: twórczość Hanny Malewskiej, Zbigniewa Herberta, Andrzeja Bobkowskiego.

Autor artykułów z tych dziedzin, książki *Koncepcja dziejów w powieściach historycznych. Teodor Jeske-Choiński, Zofia Kossak, Hanna Malewska* (2009) oraz edycji odczytanego z rękopisu dziennika Andrzeja Bobkowskiego *Notatnik 1947-1960* (2013). Kurator i twórca scenariusza wystawy w warszawskim Muzeum Literatury: „Andrzej Bobkowski. Życie zapisane” (2013).

Furio Pesci, profesor, pedagog. Urodzony w 1964 r. w Rzymie. Studia filozoficzne i pedagogiczne na Uniwersytecie La Sapienza w Rzymie.

Od 1989 r. członek komisji egzaminacyjnych z zakresu historii pedagogiki tegoż uniwersytetu. W latach 1994-1998 zatrudniony w Centralnym Urzędzie Sprawiedliwości Małoletnich przy Ministerstwie Sprawiedliwości. W latach 1998-2001 pracownik naukowo-badawczy na Wydziale Historyczno-Filozoficznym i Pedagogicznym Uniwersytetu La Sapienza w Rzymie. W latach 1999-2001 wykładowca na Uniwersytecie w Basilicata. Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego.

Założyciel i redaktor pisma „La Mediazione Pedagogica”.

Członek Włoskiego Centrum Badań Historyczno-Edukacyjnych (CIRSE) i Włoskiego Centrum Kształcenia Europejskiego (CIFE). Członek komitetu naukowego Międzynarodowego Instytutu Studiów nad Problemami Młodzieży Współczesnej, Komitetu Naukowego Wyższego Instytutu „Montessori” do spraw Badań i Kształcenia oraz komitetu naukowego czasopisma „Vita dell’Infanzia”.

Główne obszary badań: historia pedagogiki, pedagogika eksperymentalna, filozofia wychowania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pedagogia capitolina. L’insegnamento della pedagogia nel Magistero di Roma dal 1872 al 1955* (1994); *Ragazzi inquieti. Storia, realtà urbane, valori giovanili*

(1996); *L'attivismo rimosso. Aspetti dell'educazione nuova tra Ottocento e Novecento* (2000); *Da Dewey a Kelly. La pedagogia „progressiva” tra filosofia e pedagogia* (2000); *Pedagogia in prospettiva storico-critica* (2002); *Antropologia e pedagogia a Roma da Giuseppe Sergi a Maria Montessori* (2002); *Filosofie e pedagogie della vita* (2002); *La mediazione pedagogica. Teoria e storia dell'educazione* (2004); *Rischio educativo e ricerca di senso* (2007); *Educazione senza vittime* (2008); *Maestri e idee della pedagogia moderna* (2010).

Cezary R i t t e r, magister, socjolog, etyk. Urodzony w 1961 r. w Bydgoszczy. Studia socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1989 do 2012 r. pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL, w latach 2000-2012 sekretarz Instytutu; od 2001 do 2006 sekretarz redakcji kwartalnika „Ethos”, obecnie członek kolegium redakcyjnego. Od 2012 r. pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej KUL.

W latach 1996-2000 współredaktor czasopisma „Ku Nowej Polsce”. Współzałożyciel i wiceprezes Wszechnicy Chrześcijańsko-Demokratycznej.

Główne obszary badań: katolicka nauka społeczna, myśl etyczno-społeczna Karola Wojtyły i nauczanie Jana Pawła II.

Współredaktor książek: „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze* (1998); *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* (1999); *Moralny fundament Europy* (2002); *Świadkowie świadka* (2003); *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze?* (2005); *W drodze do Kolonii. Unterwegs nach Köln* (2005); *O Jana Pawła II teologii ciała* (2009).

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, w latach 2002-2011 kierownik Katedry Etyki. W latach 1992-1998 prorektor, a od 1998 do 2004 rektor KUL. Od 2007 r. przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

W latach 1992-1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary. Członek zwyczajny Papieskiej Akademii Życia, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003 r. wiceprezes), Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Narodowego Centrum Nauki, Centralnej Komisji do spraw Stopni i Tytułów, Rady Naukowej Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej (prezes), Fundacji Rektorów Polskich, Fundacji Ius et Lex. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos”, współpracownik czasopisma „Anthropotes”.

Wyróżniony Palmami Akademickimi (nagrodą Ministra Edukacji Narodowej Republiki Francuskiej), Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski, a także nagrodami im. W. Pietrzaka i im. ks. J. Pasierba.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i zaangażowania społecznego, etyka pracownika naukowego, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989, wyd. niemieckie *Natur – Vernunft – Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydy z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995); *Obecność. Karol Wojtyła–Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* (współred., 2008). Redaktor serii „Człowiek i Moralność”.

Marcin T. Z d r e n k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1973 r. w Chełmnie (województwo kujawsko-pomorskie). Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1997 r. zatrudniony w Instytucie Filozofii UMK (w latach 2004-2008 zastępca dyrektora Instytutu), od 2003 – adiunkt w Zakładzie Aksjologii i Etyki Społecznej. Od 1995 r. współpracownik „Ruchu Filozoficznego”, od 2003 – sekretarz redakcji. Od 2010 r. członek redakcji „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, w latach 2000-2004 członek zarządu Oddziału Toruńskiego.

Główne obszary badań: etyka w perspektywie historycznej, etyka cnót, filozofia zła, moralność mieszczańska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego* (2003, nagroda rektorska); *O gnuśności* (2012); *Sześć cnót mniejszych* (współautor, 2012).

ON FRIENDSHIP

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – The Keys to Understanding Friendship (A.M.W.)

The ancient Greeks wrote so much about friendship that the authors who succeeded them, both historical ones and our contemporaries, were rarely able to go beyond the ideas of Aristotle and Cicero (who was also a follower of the former), as if the entire philosophical enquiry into friendship were to forever remain a collection of footnotes to the Stagirite's works. References to them are also surprisingly frequent in the articles included in the present volume of *Ethos*. This fact seems to confirm the opinion that Aristotle's place in the history of philosophical thinking on friendship is exceptional, regardless of whether his standpoint is accepted without reservation, reinterpreted or criticized.

We are in fact indebted to Aristotle for the discovery of friendship as one of the most important human affairs. According to Władysław Tatarkiewicz, the Aristotelian ethics of friendship complements the ethics of intellectual life, as well as civil ethics, because in the light of the Stagirite's most mature insights, friendship appears as irreducible, precious in itself, indeed autotelic. The Aristotelian ethical legacy, however, is not free from ambivalence – the truth on friendship is obscured and distorted by a eudaimonistic and perfectionist theory of the good. It seems that in order to save what is essential in Aristotle's concept of friendship, one needs to separate it from his ethical system, into which it was too precipitately forced. *Amicus Aristoteles...*, but the full truth on friendship is to be sought elsewhere.

Even the Stagirite's idea of friendship as good will, which enables him to surpass the limits of his eudaimonistic discourse, dismays the contemporary reader whose sensitivity has been formed by the Christian message of the neighbourly love. According to the Athenian sage, the source of good will is not the truth about one's neighbour, but the truth about oneself. “For men say that one ought to love best one's best friend, and man's best friend is one who wishes well to the object of his wish for his sake ... and these attributes are found most of all in a man's attitude towards himself ... it is from this relation that all the characteristics of friendship have extended to our neighbours,” writes Aristotle, and concludes: “[Man] is his own best friend and therefore ought to love himself best.”¹ It is hardly questionable that friendship with oneself is

¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1168 b, trans. W.D. Ross (<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.9.ix.html>).

a necessary form of friendship, lending consistency to one's personality as that of a subject, increasing the awareness of one's own worth and motivating to improvement. What seems doubtful is considering friendship with oneself as the paradigm of friendship as such. The eudaimonistic perspective, centered on the subject's own perfection, overlooks the primary element of the lived experience of friendship, namely, the bond between friends, the intersubjective relationship that, to a certain extent, constitutes also the subjects involved in it.

St. Augustine has movingly expressed such an experience, telling the story of his friend's death: "At this grief my heart was utterly darkened; and whatever I beheld was death. My native country was a torment to me, and my father's house a strange unhappiness; and whatever I had shared with him, wanting him, became a distracting torture. Mine eyes sought him everywhere, but he was not granted them; and I hated all places, for that they had not him; nor could they now tell me, 'he is coming,' as when he was alive and absent. I became a great riddle to myself, and I asked my soul, why she was so sad, and why she disquieted me sorely; but she knew not what to answer me."² The loss of a friend involves an experience of the loss of the good that the friend himself is. It is not an injury to one's perfection that causes pain, however deep the injury might be, but the severance of the ties between persons. Friendship consists not only in valuing the qualities of a friend, but also and above all in valuing his or her very presence, due to which friendship becomes a relation between persons devoted to one another. Reciprocity appears as the fundamental value underlying all the qualities that friendship contributes to the life of the individuals engaged in it. Why should it not bring them happiness, especially if they are selflessly disposed to one another?

Although Aristotle has provided us with valuable insights into friendship, he seems to have used an inappropriate philosophical key to interpret it. Thus it is necessary to seek other paradigms to enable a better elucidation of the phenomenon of friendship, so intriguing, and so unchanging, despite the multifarious and dynamic transformations of culture. The Biblical tradition, personalist philosophy, narrative ethics and the contemporary pedagogical and linguistic awareness have shed more light on the essence of friendship. None of them rejects Aristotle's view on the importance of friendship among human affairs; they all, however, influence our understanding of why friendship is so precious and beautiful.

Christians are aware of the nearness of God who unites with man in Jesus Christ. Jesus reveals God as Father, and himself as his disciples' Friend. "You are my friends if you do what I command you. I no longer call you slaves, because a slave does not know what his master is doing. I have called you friends, because I have told you everything I have heard from my Father" (John 15:14-15).

Jesus' teaching on friendship between God and man is rooted in the Old Testament, which, in its entirety, may be read as a "book of friendship." God the Creator of man and woman, and the God of the Covenant present in human

² St. Augustine, *The Confessions*, Book IV, 4, trans. E.B. Pusey (<http://www.sacred-texts.com/chr/augconf/aug04.htm>).

history, acts in it as man's friend. In ancient Greek thought friendship was considered as an exclusively human relationship, possible only between equal individuals, whereas in the Hebrew tradition friendship is regarded as the core of religious life and described as a gift from God that elevates its recipients. The transcendent God becomes accessible to human beings, and so the story of salvation told in the Bible becomes a tale of God's friendship and fidelity. In this way the fragile and transient human friendship is redeemed and renewed by God's action.

The Bible provides numerous examples of cultivating friendship between people regardless of their gender, nationality, and social conditions, since friendship is, by its nature, a unifying factor that harmonizes differences. Friends are chosen: it is impossible to befriend anybody or to befriend everybody. However, "otherness" of any kind, such as for instance a person being a woman, a foreigner or a subordinate, must not exclude him or her from the circle of possible friends. Of this the Biblical authors seek to convince us.

In the anthropological perspective that emerges from the theological one, the Bible indicates the personalist paradigm as the appropriate key to the understanding of human affairs, among which friendship occupies an outstanding position. Neither in the New Testament nor in the Old Testament do we find personalism as a theory (it was developed only when the Christian message encountered the mentality of the Greeks) – but the Biblical texts contain a narrative that discloses the person's worth and her capacity for communion. The Bible never speaks directly about the person, but it narrates about individuals engaged in particular mutual relationships adequate to the nature of a personal being: they may be the bonds of friendship, or their opposite: the attitude of hostility.

The Bible retains its hermeneutic ability to reveal man to himself, what is more, the Biblical narrative calls for a normative reflection, consistent with the universal experience of being human. It seems that the beauty of friendship is grounded in the presence of the personal element that permeates human relationships and prevents them from exhausting themselves in the pursuit of objective goods, even if the latter are conceived of as the goods for persons bound in friendship.

The Aristotelian insight into the mutual improvement of friends through the virtue of friendship can be even better appreciated from the vantage point of personalist ethics that commands the affirmation of the person for her own sake. Once moral obligation is no longer subordinated to the natural pursuit of happiness, ethics becomes a normative discipline in the proper sense of the term.

The narrative style of ethical discourse, however, is not an alternative to normative ethics. In fact, an open, yet clearly delineated normative space is the territory where friendship "happens" in its diverse existential forms. Stories of friendships, of those fulfilled and those unfulfilled, lasting and unreliable, denied and redeemed, considered as a redeeming power or as an illness, show the paradoxes of friendship and teach us to be cautious in applying simple categories to human affairs. The normative mode of thinking, characteristic of ethical investigations, emerges as a horizon embracing a varied landscape vibrant with life. We will be able to appreciate how lively and interesting it

appears, once we understand that it is an “anthropological landscape” that – as Socrates believed – provides abundant material to authors of both tragedies and comedies.³

The tension between norm and fact does not necessarily lead to resignation or pessimism, although numerous thinkers complain about the absence or eclipse of friendship, or even diagnose its twilight in the contemporary culture, deeply permeated by pragmatism and hedonism. Even such a clear-headed thinker as Clive Staples Lewis cannot conceal his nostalgia for the times when friendship was given more attention. Undoubtedly, we can talk about the crisis of this human relationship. Yet, if we look under the surface of the currently prevailing mentality, we will be able to perceive numerous symptoms of the resilience of friendship. Like other authentic human experiences, it cannot be fully eradicated and continues to be valued, declared and expected. This state of affairs demands the pedagogical courage to reinstate friendship to its due position in the educational process, to place it in its centre instead of keeping it on the peripheries. It is difficult to appreciate friendship without learning its taste in childhood and adolescence. This observation would be banal but for the fact that an appallingly great number of individuals believe cultivating friendship is not an appropriate pursuit for adults.

Not only love, but also friendship can develop thanks to eros, the inner force that enlivens one’s interest in the existence of another person. Czesław Miłosz expressed it in an autobiographical reflection on his lived experience of friendship: “An erotic background does exist in friendships between men, but it would be ridiculous to immediately start talking about homoeroticism. It is a physical joy, the eyes’ joy at the sight of a friend, the same as at the sight of a woman whom we love, a kind of affirmation of being.”⁴

The decline of eros in human relationships, which Benedict XVI reflected upon in his Encyclical Letter *Deus Caritas est*, seems also to affect the temperature of friendship. Dispassionately shared common interests are insufficient to unite friends and make them, as the ancients said, “one soul in two bodies.” Passion and mutual fascination are necessary for individuals to become friends and save their friendship when it is put to trial.

Let us direct our attention also to the role of examples in the culture of friendship. It is common knowledge that examples, not words, attract us. Remembering particular friendships between famous individuals as well as ordinary ones creates the climate in which the ideals of friendship as such are cultivated. The present volume of *Ethos* includes a series of articles commemorating the late Cardinal Stanisław Nagy, who passed away several months ago. For almost twenty five years he served as President of the Advisory Research Board of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. From its beginnings, the milieu of the Institute developed as a community inspired by the friendship between Fr. Tadeusz Styczeń and Fr. Stanisław Nagy, who were both profes-

³ See: P l a t o, *Symposium*, 223 D, trans. B. Jowett, (<http://classics.mit.edu/Plato/symposium.html>).

⁴ Czesław M i ł o s z, *A Year of the Hunter*, trans. M.G. Levine (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995), 69.

sors of this university. Each of them was also a good friend of Karol Wojtyła, whose election to the Holy See did not interrupt the history of his relations with friends; he continued them now as Pope John Paul II, giving them an even richer meaning, and thus showing that the Church is a space of friendship. A similar openness to friendship is characteristic of Pope Francis. His encounters with his old friends are not sentimental, but express the idea of the Church as a community of persons close to one another and united by Jesus Christ. Telephone calls to his friends and acquaintances have become a part of the Pope's service to his contemporaries.

The presence of the Church in the world is manifested in different ways, the path of friendship being, in a sense, the noblest of them all; despite its modesty, or perhaps thanks to it, the way of friendship seems the most fruitful pastoral method. Ultimately, the source of the singularity of human encounters lies in the naturalness with which we live through our friendships. An eloquent testimony to the culture of friendship in the biography of Pope Francis can be found in his conversations with Rabbi Abraham Skorka in which he engaged as the Archbishop of Buenos Aires. Revealing the secret of the book co-authored with Skorka, Jorge Bergoglio revealed also the secret of friendship: "Rabbi Skorka and I have been able to dialogue, and it has done us good. I do not remember how our dialogue started, but I can remember that there were no barriers or reservations. His simplicity was without pretense, and this facilitated things. I could even ask him jokingly, after a loss by River Plate, if that day he was going to eat 'hen soup.' When he proposed to me that we publish some of our dialogues, my 'yes' was spontaneous. Reflecting later, in solitude, I thought that the explanation for this quick response was due to our experience of dialogue during quite a bit of time; a rich experience that consolidated a friendship and that would give testimony of our walk together from our distinct religious identities."⁵

Translated by *Patrycja Mikulska*

JOHN PAUL II – "Humanity's privileged witnesses"

The starting point for every reflection on disability is rooted in the fundamental convictions of Christian anthropology: even when disabled persons are mentally impaired or when their sensory or intellectual capacity is damaged, they are fully human beings and possess the sacred and inalienable rights that belong to every human creature. Indeed, human beings, independently of the conditions in which they live or of what they are able to express, have a unique dignity and a special value from the very beginning of their life until the moment of natural death. The disabled person, with all the limitations and suffering that scar him or her, forces us to question ourselves, with respect and wisdom, on the mystery of man. In fact, the more we move about in the dark and unknown areas

⁵ Jorge Mario Bergoglio, Abraham Skorka, *On Heaven and Earth* (New York: Random House, 2013), xv.

of human reality, the better we understand that it is in the more difficult and disturbing situations that the dignity and grandeur of the human being emerges. The wounded humanity of the disabled challenges us to recognize, accept and promote in each one of these brothers and sisters of ours the incomparable value of the human being created by God to be a son in the Son.

The quality of life in a community is measured largely by its commitment to assist the weaker and needier members with respect for their dignity as men and women. The world of rights cannot only be the prerogative of the healthy. People with disabilities must also be enabled to participate in social life as far as they can, and helped to fulfill all their physical, psychological and spiritual potential. Only by recognizing the rights of its weakest members can a society claim to be founded on law and justice: the disabled are not different from other people, which is why, in recognizing and promoting their dignity and rights, we recognize and promote our own dignity and rights and those of each one of us.

A society that made room only for its fully functional, completely autonomous and independent members, would be unworthy of the human being. Discrimination on the basis of effectiveness is just as disgraceful as racial, gender or religious discrimination. A subtle form of discrimination is also present in politics and educational projects that seek to conceal or deny the deficiencies of disabled people by proposing lifestyles and objectives that do not correspond to their reality and turn out to be unjust and frustrating. Indeed, justice calls for continual and loving attention to the lives of others and a response to the special and different needs of every individual, taking into consideration his or her abilities and limitations.

The diversity that is due to a person's disability can be integrated into his respective unique individuality, and relatives, teachers, friends and the whole of society must contribute to this. Thus, for disabled people, as for any other human being, it is not important that they do what others do but that they do what is truly good for them, increasingly making the most of their talents and responding faithfully to their own human and supernatural vocation.

Recognition of their rights must be followed by a sincere commitment on the part of all to create practical living conditions, structures which provide support and legal protection that can respond to the needs and dynamics of the growth of disabled persons and of those who are involved in their situation, beginning with their families. Over and above any other consideration or individual or group interest, no effort must be spared in promoting the integral good of these people. Nor can they be denied the support and protection they need, even if this entails a greater financial and social burden. The mentally handicapped need perhaps more attention, affection, understanding and love than any other sick person: they cannot be left alone, unarmed and defenseless, as it were, in the difficult task of facing life.

In this regard, the care of the emotional and sexual dimensions of disabled persons deserves special attention. This aspect is often ignored, glossed over and reduced or even dealt with ideologically. Instead, the sexual dimension is a constitutive dimension of the human being as such, created in the image of the God of Love and called from the outset to find fulfillment in the encounter with

others and in communion. The premise for the emotional-sexual education of disabled persons is inherent in the conviction that their need for love is at least as great as anyone else's. They too need to love and to be loved, they need tenderness, closeness and intimacy. Unfortunately, the fact is that disabled persons find themselves living these legitimate and natural needs in a disadvantaged situation that becomes more and more obvious as they grow from infancy to adulthood. Despite the damage to the mind and the interpersonal dimension, disabled people seek authentic relationships in which they can find appreciation and recognition as persons.

The experience of certain Christian communities has shown that an intense and stimulating community life, continuous and discreet educational support, the fostering of friendly contacts with properly trained people, the habit of channeling instincts and developing a healthy sense of modesty as respect for their own personal privacy, often succeeds in restoring the emotional balance of persons with mental disabilities and can lead them to live enriching, fruitful and satisfying interpersonal relationships. To show disabled persons that we love them means showing them that we value them. Attentive listening, understanding their needs, sharing their suffering, patience in guidance, are some of the ways to introduce the disabled into a human relationship of communion, to enable them to perceive their own value and make them aware of their capacity for receiving and giving love.

There is no doubt that in revealing the fundamental frailty of the human condition, the disabled person becomes an expression of the tragedy of pain. In this world of ours that approves hedonism and is charmed by ephemeral and deceptive beauty, the difficulties of the disabled are often perceived as a shame or a provocation and their problems as burdens to be removed or resolved as quickly as possible. Disabled people are, instead, living icons of the crucified Son. They reveal the mysterious beauty of the One who emptied himself for our sake and made himself obedient unto death. They show us, over and above all appearances, that the ultimate foundation of human existence is Jesus Christ. It is said, justifiably so, that disabled people are humanity's privileged witnesses. They can teach everyone about the love that saves us; they can become heralds of a new world, no longer dominated by force, violence and aggression, but by love, solidarity and acceptance, a new world transfigured by the light of Christ, the Son of God who became incarnate, who was crucified and rose for us.

Keywords: disability, human rights, discrimination, communion, educational support, love, solidarity, acceptance

Extracts from the Message on the occasion of the International Symposium on the Dignity and Rights of the Mentally Disabled Person, held in the Vatican on 7-9 January 2004. Reprinted from *L'Osservatore Romano*, the Polish Edition, vol. 25 (2004) No. 4, p. 16-18. The title comes from the editors. For the English version see http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040108_handicap-mentale_en.html.

© Libreria Editrice Vaticana 2004.

Fr. Dariusz DZIADOSZ – „I am not ashamed to shelter a friend” (Sir 22:25): Friendship, as seen in the Biblical Tradition of the Old Testament

Friendship as a Biblical idea is relationship based in attraction in which persons are drawn together by the recognition of, and desire to share, something good and appealing in each other. The distinctive mark of friendship is that each person not only wishes for the good of the other but also actively works to achieve it and, because of affection for the friend, finds joy in doing so. Friends have similar interests, beliefs, goals, cares, and commitments.

While many Biblical traditions realized that friendship enriches human life, as a subject of serious theological reflection the theme of friendship is not developed in the Bible – in contrast to the Greek and Roman literature. Where the covenant concept prevails, natural attraction and personal preference appear to be less important than covenant obligations as the bases of relationships between persons. The benefits and requirements of friendship are among the subjects addressed by Israel’s wise men, especially in Proverbs and Ecclesiasticus. The sage stresses loyalty and steadfastness as marks of the true friend (cf. Prov 17:17; 18:24; Eccl 6:14-16) but warns that poverty or adversity often reveals people to be friends in name only (cf. Prov 19:4. 6-7; Eccl 12:9; 13:21; 37:4-5).

However, the entire Biblical story of salvation can fittingly be read as a chronicle of God’s befriending love. In creating humans in the divine image and helping them in attaining grace, God calls men and women to friendship with one another and to friendship with God. The covenant that God makes with Israel bespeaks both the affection and intimacy characteristic of friendships, and the expectations and responsibilities that are part of friendships.

Keywords: friend, friendship, Old Testament, wisdom traditions, David and Jonathan

Contact: Department of Exegesis of Historical and Didactic Books of the Old Testament, Institute of Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dariuszdzi@op.pl

http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Arkadiusz GUDANIEC – Friendship as Discovering Personal Communion: A Reflection Inspired by the Ideas of Aristotle and Thomas Aquinas

The current article offers an exhortation to reflection on the role and meaning of friendship in a human life, based on a reading of selected source texts by Aristotle and Thomas Aquinas. Additionally, by the application of the method of classical metaphysics and classical anthropology, the text suggests a new approach to otherwise common issues concerning the category of friendship. Since the meaning of friendship in modern culture is significantly different from the interpretation of this concept in earlier epochs, the present considerations

begin with a survey of the conceptions of friendship one may find in ancient and medieval philosophy.

The body of the article comprises a description of friendship, in its close relation to love, as the development (or: a potentiality of the development) which begins with self-love (a natural prerequisite) and leads, initially, to the discovery of the personal dimension of another human being, which attracts one's natural will to loving the other purely for the sake of the other. In consequence, the relation of friendship makes it possible for a human being to discover her own 'self,' irreducible to the bodily or sensual dimensions. Thus, self-love can be fully comprehended only against the background of the essence of natural will, which is inherently attracted to the good.

The next stage of a maturing friendship involves the discovery of its communal dimension, resulting from the fact that the basis of the interpersonal relation in question is unselfish love of the good that also provides the fulfillment of the natural self-love one has for oneself ("unselfish" being certainly conceived of in the human sense and adequately to the human nature). The human being finds her greatest good and the perfection of her personhood beyond herself, simultaneously finding out that the growth of her personhood consists in the gift of self, given completely to the other: in the reciprocal gift of self which creates a distinctive community of spirit.

The highest stage of friendship, which transcends the natural order of being, offers the possibility to discover the ultimate dimension of personhood, the *communio personarum* which binds human persons with the highest Good, the personal Absolute. Friendship, based on unselfish love for the good in itself, is inevitably a pursuit of the friendship with God and thus provides a foretaste of the union with him. The gift of self in friendship is tantamount to opening oneself onto the only Good capable of bringing the spiritual fulfillment of the person, thus leading her towards the desired happiness.

Thus dialectic of friendship sketched in the present article, based on the ideas of Aristotle and Thomas Aquinas, reveals a significant truth about the human being, about the ultimate objective of a human life, as well as about the meaning and the role of bonds with others, the gift of self to them, and discovering one's happiness.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: friendship, Aristotle, Thomas Aquinas, classical philosophy, gift of self, spiritual fulfillment, happiness

Contact: Department of Metaphysics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: arekg@kul.lublin.pl

Phone: +48 814454387

<http://www.kul.pl/21532.html>

http://www.kul.pl/art_22601.html

Jacek FRYDRYCH – Friendship, Morality and Ethics in Reminiscences from Aristotle:
An Outline of the Personalist Interpretation of Friendship

The current article describes friendship as an essentially normative phenomenon. The first thinker to have developed a mature conception of friendship conceived of as an interpersonal relation of normative character was Aristotle. Thus, in the opening section, I expound the Aristotelian understanding of friendship with the objective to point that the understanding of this phenomenon as a strictly moral reality involves a specific conception of morals. Having refuted the Aristotelian (eudaimonistic) interpretation of morality, yet preserving the Stagirite's model of the phenomenon of friendship, I sketch an outline of the personalist approach to this category, drawing on Tadeusz Styczeń's interpretation of the phenomenon of morality, in which the moment of truth-grasping has constitutive value. Indeed, I claim that a satisfactory explanation of the phenomenon of friendship construed as a normative relation is impossible unless the normative power of truth is taken into account. In this context, I also conclude that the present crisis of the institution of friendship results, among others, from inadequate education, which does not leave room for a systematic insight into the moral dimension of a human life.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: friendship, morality, truth, ethics, Aristotle, Tadeusz Styczeń

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: targo@kul.lublin.pl

http://www.kul.pl/dr-jacek-frydrych,art_16544.html

<http://www.kul.pl/22886.html>

Marcin T. ZDRENKA – Three Contiguities of Friendship: Consciousness – Contingency – Parable

Friendship is the main issue of the article. The article has a specific form of narration. It is a story with no radical judgments, sharp demarcations or definitive conclusions. This form results from the 'madness of excess,' the main obstacle in the study of friendship: so much has been written about it that any attempt to deal with the problem of friendship seems naïve. The 'excess' in question applies to philosophical reflection as well as to trivialization of friendship in popular culture. In order to characterize the latter, the original category of *coelia* has been introduced. *Coelia* is a word formed from Paulo Coehlo's name and it denotes banal aphorisms formulated in a simplified, catchy way which apparently grasp some hidden, especially philosophical, truth.

The attempt to approach friendship is accomplished based on three additional terms, namely, consciousness, contingency and parable. In the Polish language, all of them, like the word *przyjaźń* itself, which denotes friendship, begin with the

prefix *przy*. Consciousness refers thus to conscious – often one-sided – orientation toward the other, and it points to the uniqueness of friendship at the stage of its formation. Contingency describes the discontinuity of friendship, its inconsistency and ambivalence. And, last but not least, the parable, which involves a narrative thread, reflects the fact that friendship is accomplished in language and through language. It also justifies the specific form of the article. So does the fact that the human being is in the first place the speaking being (*homo loquens*).

Keywords: friendship, consciousness, contingency, parable, *coelia*, narrative ethics

Contact: Zakład Aksjologii i Etyki Społecznej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: Marcin.Zdrenka@umk.pl

Phone: +48 566113660

http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=18

Anna BUDZIAK – Friendship Negated; Friendship Unfulfilled: Oscar Wilde's *The Picture of Dorian Gray* and E.M. Forster's *A Passage to India*

The Picture of Dorian Gray (1890; 1891) and *A Passage to India* (1924) diverge greatly: the novels evoke different imaginary worlds – set in Victorian and Edwardian epochs – and, if read from philosophical perspective, take disparate philosophical paths. Wilde presents the philosophy of ‘new Hedonism’ – a modern version of Epicureanism and Cyrenaicism. Forster, in turn, adapts G.E. Moore's ethics. However, both novels, in their consideration of friendship, seem grounded in Aristotelianism, which we tend to overlook in that, to use Wilde's words, it has “saturated modern thought” so deeply that it has become almost invisible. In this essay, Aristotle's ethics provides the primary philosophical context for the consideration of friendship. As regards Wilde, the essay examines three Aristotelian reasons for perfect friendship: equality or similarity, self-knowledge, and virtue. As regards Forster, the essay is focused on virtue (*arete*), yet from a characteristically Moorean point of view, that is, as intellectual honesty; it also considers friendship as based on the shared pursuit of excellence (*techne*). However, looking for an explanation why these Aristotelian reasons for people to become perfect friends are negated or proven inadequate, this essay turns to Emmanuel Levinas. It considers inequality between friends as conducive to the mechanism of commodifying the Other, or denying the Other the status of a person, in the way which would correspond to Levinasian process of thematization. While recognizing the fact that in literature, unlike in systematic philosophy, conceptual symmetry is hardly possible, this essay proposes to regard the perversions of friendship in Wilde as a result of thematization effected through the gaze of an aesthete – in the realm of the private. In Forster, on the other hand, discussing the breakdown of friendship, the essay interprets its failure as the aftermath of thematization happening in language, that is, in the public domain. Finally, as the essay implies, *Passage to*

India gestures to the Aristotelian concept of friendship as located in the public and political realm.

Keywords: friendship, thematization, Oscar Wilde, E.M. Forster, Aristotle, Emmanuel Levinas, G.E. Moore

Contact: Research Centre for Nineteenth and Twentieth Century English Literature, Department of English Studies, University of Wrocław, ul. Kuźnica 22, 50-138 Wrocław, Poland

E-mail: budziaka@gmail.com

Phone: +48 713752439

<http://www.ifa.uni.wroc.pl/index.php/instytut-mainmenu-42/organizacja-mainmenu-40/62?task=view>

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE – „Half my soul and the crowning of my head.” The Idea of the Wife-Friend in Early Modern Polish Literature

The article presents various incarnations of the idea of the ‘wife-friend’ in early modern Polish literature. Drawing on Aristotelian and Ciceronian ethics, Renaissance humanism produced a sophisticated philosophy of friendship, distinctive rituals which accompanied it, and a special rhetoric of friendship. These, however, were considered as characteristic of the friendly relations between men exclusively. Humanist decorum, together with the literary forms expressive of it, was adopted also in the Poland of the 16th and 17th centuries. Still, the traditionalism typical of Polish culture, together with the strong heritage of the Middle Ages, resulted in a modification of the humanist paradigm: the humanist ideals were intertwined with the Augustinian idea of marriage as a union based on friendship, developed and augmented in medieval theology. Thus the female spouse began to be addressed with a masculine noun ‘friend’ (which stressed her dignity) and seen as a partner or collaborator. Following humanist rhetoric, she was now described as “the other me.” Such an image of the wife, assisting her husband with advice, equal to him, full of devotion and prudent, not simply a friend of his, but his best friend, was present in Polish Sarmatian literature, from the times of Mikołaj Rej of Nagłowice up to late Baroque. Humanist rhetoric was used in pair with Biblical motifs, in particular taken from the Book of Genesis and the Proverbs, the spouses being no longer considered merely two souls in one body, but also one soul in two bodies: thus the fullness and perfection of friendship accomplished in a mutual spousal relation was stressed. The misogynistic undertones, not infrequent in old Polish literature, become softened, and despite the conviction that women have a sanguine temperament by nature and yield to the bodily and the natural, marriage is considered to compensate for these defects and make a woman capable of constituting a unity with a man, which consists in a perfect friendship, by no means inferior to those between men, but even more excellent.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: friendship, marriage, humanism, Renaissance and Baroque Polish literature, rhetoric, the Bible, woman, misogyny

Contact: Department of Old Polish Literature, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mirhan@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454314
http://www.kul.pl/prof-dr-hab-mirosława-hanusiewicz-lavallee_art_36720.html

Stanisław GROMADZKI – Deliverance or Self-Loss? An Essay on the Category of Friendship in the Life and Work of Friedrich Nietzsche

The present essay provides a groundwork for the study of the category of friendship in the life and works of Friedrich Nietzsche. The issue in question may be considered on numerous levels and the main presumption behind the present research is that of a close connection between the life and work of Nietzsche. The key role in this respect seems to be played by the philosopher's correspondence.

Apart from an outline of the problem and a presentation of the scale of Nietzsche's friendships the text comprises an analysis of the speech on friendship found in *Thus Spoke Zarathustra*. The vision of friendship evoked there may be considered as that of an ideal friendship and, indeed, it was perceived as such by Carl Gustav Jung, who put forward the thesis that the Nietzschean ideal in this respect was simply unattainable, and that Nietzsche himself, due to his neurotic personality, was incapable of friendship.

Karl Jaspers, however, expressed a contrary opinion, pointing to the exceptional role of Nietzsche's friendships in the philosopher's life. According to Jaspers, a study of Nietzsche's numerous friendships is an indispensable tool to explore both his personality and the core of his ideas. While the question of Nietzsche's neuroticism remains unsolvable, the fact that he approached the subject of friendship in his various biographical entanglements as well as in his prose points to the possibility of an interesting research thread which may contribute to his more "humane" image.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: Friedrich Nietzsche, friendship, loneliness, Carl Gustav Jung, Karl Jaspers, psychoanalysis

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warsaw, Poland
E-mail: s.gromadzki@uw.edu.pl
<http://bibliografia.icm.edu.pl/g2/main.pl?mod=s&a=1&s=9435&imie=Stanisław&nazwisko=Gromadzki>

Furio PESCI – Against the Current: On Friendship and Education

In this extensive essay the author elaborates on the contrast between the currently prevailing mentality, with the related educational goals, such as self-fulfilment or success, and the traditional ideals of personal maturity, virtue and friendship. In particular, he emphasizes the fact that the success-oriented upbringing makes the development of true friendships difficult, or even impossible, as friendship requires overcoming self-centeredness. The author claims that personal maturity, which should be offered the young generation as a goal to achieve, involves the capacity of making the gift of self to others combined with an acceptance of oneself as one is. In his analyses, the author draws mainly on Pope John Paul II's concept of love as the gift of self, Alain Caillé's antiutilitarian ideas, René Girard's theory of mimetic violence, Christopher Petreson's and Martin Seligman's positive psychology, and Alasdair MacIntyre's discussion of virtue. His other references include, among others, Ludwig Binswanger, Victor Frankl, Marcel Mauss, Ulrich Beck, and Zygmunt Baumann.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: friendship, maturity, virtue, self-fulfilment, the gift of self, anti-utilitarianism, positive psychology

Contact: Sapienza-Università di Roma, Facoltà di Filosofia, Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, Italy

E-mail: furio.pesci@uniroma1.it

http://dip38.psi.uniroma1.it/dipartimento/persona/pesci-furio

Grażyna HABRAJSKA – Semantic Profiles of Love and Friendship: Results of an Empirical Research Among University Students

The differences between the concepts of love and friendship may be described based on the results of a survey asking about the nature of the particular relation and its characteristics ("What is love?" and "What is friendship?"), the individuals that have a given type of relation, its basis, how it occurs, how long it lasts, what kind of bonds brings together the persons involved in it and whether they have sexual relations ("Who enters a relation of friendship?" and "Who enters a relation of love?"). An analysis of the answers given to the above questions may be helpful in a reconstruction of the common-sense definitions of love and friendship. The results obtained in the survey described in the present paper show that love is considered to be an emotion which binds two persons together, occurs suddenly and unexpectedly, is relatively lasting, comprising various relations and usually involving sex. Friendship is in turn described as a union of two persons who are not infrequently of the same gender and relate to each other on the basis of common views or attitudes. This kind of union is in most cases lasting, it does not involve sexual behavior, but demands specific relations of other types. However, the relations in question, which also determine the differences in the perception of love and friendship, have not

been extensively described by the respondents. Since the characterizations of love and friendship one may find in the literature on the subject focus precisely on the relations between the persons involved in these two types of relation, the present paper has investigated these relations more closely. The survey in question focused on (1) the characteristics desired in a friend and those desired in a loved person, (2) the characteristics that preclude a person from becoming a friend or a lover, (3) the scope of action one is willing to perform for a friend and for a lover, and (4) the ways of expressing friendship and love. The results of the survey have shown that the semantic profiles of highly stabilized collective symbols of love and friendship slowly evolve and tend to exhibit collectivist rather than individualist attitudes. The young respondents who completed the survey tend to abandon romantic attitudes based on abstract values and adopt various rationalist approaches in order to derive particular benefits from a given union, either for themselves or for themselves and their partner.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: love, friendship, semantics, survey

Contact: Zakład Teorii i Praktyki Komunikacji, Katedra Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Gdańska 107, 97-507 Łódź, Poland

E-mail: grazyna.h@hotmail.com

Phone: +48 42 6655354

Ireneusz S. LEDWOŃ, OFM – Promotor fidei, defensor patriae

The present text is the homily delivered at the Requiem Mass for Card. Stanisław Nagy, SCJ, celebrated in the Academic Church of the John Paul II Catholic University of Lublin on 10 June 2013.

The text includes a short biography of Card. Stanisław Nagy, SCJ, and an outline of his research. The author focuses in particular on Cardinal Nagy's reflection on the theological accomplishment of the Second Vatican Council, on his contribution to historiosophy as well as on his ideas concerning the mission and cultural role of the university.

Contact: Dean Office, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ledwon@kul.lublin.pl

Stanisław NAGY, SCJ – “Taken from among men and made their representative” (Heb 5:1)

The present article focuses on the questions of ministerial priesthood as it is understood in Catholic theology, in particular on the relation between mini-

sterial priesthood and the priesthood of Christ, the latter rooted in the mystery of Incarnation and accomplished through the work of Redemption. The priest is “taken from among men” and his task is to make Christ’s work of redemption accessible to men. He is the one to whom God has entrusted his goods so that he may distribute them among those for whom they have been intended. It is through the mediation of the priest that the redemptive sacrifice of Christ, accomplished at the particular historical moment, is made forever present in the history of mankind, regardless of the limitations of time and space. Thus priestly ministry is twofold: serving both God and men. It serves God since it protects divine goods and administers them according to God’s will. It serves men, since the priest does not keep divine goods for himself, but gives them to others. Such is the meaning of priestly ministry. However, the human element in this ministry is susceptible to weakness and limitations, of which the Church has always been painfully aware.

Summarized by *Mirosława Chuda*

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: priest, presbyter, priestly ministry, ministerial priesthood, redemptive priesthood of Christ

The present article was originally published in *Ethos* 10(1997) No. 1-2(38-39), 23-31.

For copyright terms and conditions contact Editors of quarterly *Ethos*, The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland.

Stanisław NAGY, SCJ – The Pope in the Tatra Mountains

The present text relates the concluding part of Pope John Paul II’s second travel to Poland, which took place from 16 to 23 June, 1983. The final day of the Pope’s pilgrimage to his homeland was filled with a trip to the Tatra mountains. The event in question, as well as its unusual circumstances, are an occasion for the author to outline the philosophy of recreation as perceived by Karol Wojtyła, which incorporated the dialectic of extremely intense work alternated with short yet effective periods of rest. The Tatra mountains had always satisfied Wojtyła’s need for silence and solitude and they were his privileged and highly appreciated place for prayer and encounter with God. He had also considered the Tatra, with the beautiful nature of that region, as favoring his pursuit of pastoral goals focused on the youth. Thus, on June 23, 1983, Pope John Paul II was again able to walk in the Tatra mountains as a tourist and meet the local people. That day witnessed also his unofficial historic meeting with Lech Wałęsa which also took place during the short trip to the Tatra.

Summarized by *Mirosława Chuda*

Translated by *Dorota Chabrajaska*

The present article was originally published in: *Obecność: Karol Wojtyła–Jan Paweł II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, ed. Maria Filipiak and Andrzej Szostek, MIC (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2008, 324-337.

For copyright terms and conditions contact Editors of quarterly *Ethos*, The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland.

Andrzej SZOSTEK, MIC – A Person Humble in His Heart

In the present commemorative text the author describes his contacts with Card. Stanisław Nagy, SCJ, during the period of their co-memberships of the International Theological Commission and of the Advisory Research Board of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin, Poland.

The author also describes the personality of Card. Stanisław Nagy, SCJ, who was a person humble in his heart despite his strong views on the social issues and the political situation in Poland.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Stanisław Nagy, SCJ, International Theological Commission, Synod of Bishops, John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: arszost@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 7433773

<http://www.kul.pl/1748.html>; <http://www.kul.pl/2748.html>

Joanna LUBIENIECKA – Professor – Educator – Person

The author of the present commemorative essay was a student of Card. Stanisław Nagy, SCJ, and she describes his professional competence, his theological expertise as well as his helpful attitude towards the students of the Catholic University of Lublin both in their research work and in their private lives.

The author also focuses on the fact of professional cooperation between Card. Stanisław Nagy, SCJ, and Card. Karol Wojtyła, later Pope John Paul II, in the field of ecclesiology. As a result of that cooperation Card. Stanisław Nagy, SCJ, served as a theological expert of the Synod of Bishops and a member of the International Theological Commission.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Card. Stanisław Nagy, SCJ, Catholic University of Lublin, ecclesiology, Second Vatican Council, International Theological Commission, Synod of Bishops

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Cezary RITTER – The Three of Them

The present commemorative essay focuses on the little known fact of a deep friendship between Card. Karol Wojtyła (later Pope John Paul II), Tadeusz Styczeń, SDS, and Card. Stanisław Nagy, SCJ. The author refers in particular to the research interests of the three friends and to their professional cooperation in the fields of theological anthropology, philosophical anthropology and ethics, which lasted even after Card. Karol Wojtyła became Pope John Paul II. The cooperation in question involved Card. Stanisław Nagy's and Tadeusz Styczeń's contributions to the final shape of the encyclical letters authored by John Paul II and is most evident in the contents of *Evangelium Vitae*.

Keywords: Card. Stanisław Nagy, SCJ, Card. Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, SDS, Encyclical Letter *Evangelium Vitae*

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ritter@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Tomasz GÓRKA – A Bibliography of the Articles by Card. Stanisław Nagy, SCJ, published in quarterly *Ethos* from 1989 to 2013

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Tomasz GÓRKA – A Bibliography of the Articles by Card. Stanisław Nagy, SCJ, included in the books published by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin.

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Maciej NOWAK – On Kerygmatic Literary Criticism, Unenthusiastically

The present article undertakes a critique of the kerygmatic approach to the interpretation of literary works developed by Marian Maciejewski in the context of the so-called Lublin school of research on the sacred in literature, of which the publications of Stefan Sawicki and Maria Jasińska-Wojtkowska are the most representative. The idea of kerygmatic literary criticism originated among members of the Neocatechumenal Way, who believe that the spiritual formation it offers is the decisive factor in the development of a “particular hermeneutic disposition.” Scholars who have not received this kind of formation are thus considered as incapable of using the method advanced by Maciejewski or the continuators of his thought. Such an approach implies a conscious, deliberate and methodically advanced exclusivism of this hermeneutic method. Unlike Jasińska and Sawicki, Maciejewski does not put forward a new critical approach to texts which refer to the sacred; rather, he designs a particular way of reading such texts, which has practical implications. Thus the critical works in this intellectual current show a pragmatic bias.

The kerygmatic approach to literary studies may be considered as a variant of identity-based criticism with its main objective to create and cement together the community of ‘preachers’ and ‘seminarians.’ Consequently, unlike the literary critics who explore motifs of the sacred in literary works in order to pursue purely cognitive objectives and do not aspire to transgress the boundaries of literary studies, the critics from the school of kerygmatic criticism focus on their pragmatic goals and boldly enter the territory of catechesis, pastoral guidance and theology.

Kerygmatic criticism must not be perceived as an approach to the research on the relation between literature and religion, the field of literary scholarship which has significantly developed in Poland. The main reason for this thesis is that kerygmatic criticism is not focused on cognitive objectives; rather, it pursues practical goals set by the Neocatechumenal Way. The author holds that there are no rational reasons why this approach to literary criticism should be adopted by university scholars dealing with literary studies and described as providing possible means to explore the relations obtaining between literature and religion.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: literary criticism, research on the sacred in literary works, religious inspiration in literary criticism

Contact: Institute of Research on Religious Literature, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: macnowak@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 5321139
<http://www.kul.lublin.pl/11337.html>

Hubert ŁASZKIEWICZ – *Patria, Iusitia et Pax*

Pursuit of justice, peace and efficacy is a universally declared aspiration in social life. However, the meaning of such concepts as the homeland, justice and social peace differs significantly between individuals and social groups. Thus effective social action cannot refer merely to the intellectual rightness, but it should draw on the already existing solutions, which, however imperfect they are, express the intention to introduce the ideals of social peace (*Pax*), justice (*Iusitia*), and the feeling of belonging to a community (*Patria*) into both interpersonal relations as such and the relations among social groups.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: homeland, justice, peace, social action, rightness

Contact: Katedra Historii Europy Wschodniej, Instytut Historii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: hubla@kul.lublin.pl

Justyna A. KOWALIK – *On Friendship, in Twenty Four Scenes*

Review of *Przyjaźń w kulturze staropolskiej* ["Friendship in Early Modern Polish Culture"], ed. Agnieszka Czechowicz and Małgorzata Trębska (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013, in print).

Contact: Katedra Historii Literatury Staropolskiej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: justynakowalik1909@poczta.onet.pl
Phone: +48 81 4454320

Krzysztof DYBCIAK – *An Academic Model or a Utopia?*

Review of Stefan Sawicki's *O uniwersytecie katolickim* ["On the Catholic University"] (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012).

Contact: Katedra Literatury Polskiej XX Wieku, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: k.dybciak@upcpoczta.pl

Sławomir DRELICH – A Study in the Archaeology of Indolence

Review of Marcin T. Zdrenka's *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów* ["On Indolence: A Study of Idleness and Its Contexts"] (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012).

Contact: Katedra Europeistyki, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. S. Batorego 39 L, room 132, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: s.drelich@wp.pl
Phone: +48 56 6112118

Dorota WALCZAK – To Survive, with a Tiger, on the Ocean

Review of Ang Lee's *Life of Pi* (Taiwan–USA–Great Britain, 2012).

Contact: Department of Theory and Anthropology of Literature, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dorota.walczak@o2.pl
Phone: +48 81 4454015, +48 81 4454425

Books recommended by *Ethos*

Card. Angelo Scola, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica* ["Let's not forget God. Freedom of faiths, cultures and politics"] (Milano: Rizzoli, 2013).

Dorota Narewska, *Karola Wojtyła wizja dziennikarstwa (1949-1978)* ["Karol Wojtyła's Vision of Journalism"] (Warszawa: Wydawnictwo Iota Unum, 2013).

Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego "Bóg i inne osoby" ["Philosophical Theology: On Stanisław Judycki's 'God and Other Persons'"], ed. Janusz Pyda, OP (Poznań–Kraków: Fundacja „Domikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, 2013).

Barbara Toporska, *Siostry* ["Sisters"] (London: Kontra, 2013).

Barbara Toporska, *Athene noctua* (London: Kontra 2013).

Łukasz JANICKI – No Restrictions: "The Common Ways" for the Second Time

Report on the 2nd International Interdisciplinary Conference "Resistance – Protest – Transgression," Lublin, 16-17 May 2013.

Contact: Redakcja kwartalnika *Akcent*, ul. Grodzka 3, 20-112 Lublin, Poland
E-mail: akcent_pismo@gazeta.pl
Phone/Fax: +48 81 5327469

Wiesław SZUTA – Classical Ethics in the 21st Century

Report on a Conference on the occasion of the 95th Birthday of Prof. Tadeusz Ślipko, SJ, Akademia Ignatianum, Cracow, 21 May 2013.

Contact: Zakład Nauk Społecznych i Humanistycznych, Wydział Nauk o Zdrowiu i Rekreacji, Wyższa Szkoła Medyczna, ul. Wojska Polskiego 6, 41-200 Sosnowiec, Poland

E-mail: szutaw@vp.pl

Phone: +48 32 2911019

Dorota CHABRAJSKA – The Phenomenon of the ‘Tank-Men’

The purpose of the present feuilleton is to point that the values of friendship and loyalty manifested in the 1966 television series *Czterej pancerni i pies* [“Four Tank-Men and a Dog”] (created by Konrad Nałęcki and Andrzej Czekalski) are still alive in the present-day culture, and to emphasize the fact that none of the feature films or television series created in Poland after the breakthrough of 1989 have promoted these values so successfully. As a result, the series *Czterej pancerni i pies* has not lost any of its popularity over the decades and is continually aired on various television channels in Poland despite its clearly ideological (pro-communist) bias.

Keywords: *Czterej pancerni i pies*, friendship, loyalty, ideology in feature films

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on Friendship: A Bibliography of Addresses

Contact: The John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 26: 2013 No. 3(103)

ON FRIENDSHIP

From the Editors – The Keys to Understanding Friendship (A.M.W.)	5
John Paul II – “Humanity’s privileged witnesses.” Extracts from the Message on the occasion of the International Symposium on the Dignity and Rights of the Mentally Disabled Person, held in the Vatican on 7-9 January 200	13

TRADITIONS

Fr. Dariusz Dzidosz – “I am not ashamed to shelter a friend” (Sir 22:25): Friendship, as seen in the Biblical Tradition of the Old Testament	19
Arkadiusz Gudaniec – Friendship as Discovering Personal Communion: A Reflection Inspired by the Ideas of Aristotle and Thomas Aquinas	45
Jacek Frydrych – Friendship, Morality and Ethics in Reminiscences from Aristotle: An Outline of the Personalist Interpretation of Friendship	77

CONTEXTS

Marcin T. Zdrzeka – Three Contiguities of Friendship: Consciousness – Contingency – Parable	105
Anna Budzik – Friendship Negated; Friendship Unfulfilled: Oscar Wilde’s <i>The Picture of Dorian Gray</i> and E.M. Forster’s <i>A Passage to India</i>	121
Mirosława Hanusiewicz-Lavallee – “Half my soul and the crowning of my head.” The Idea of the Wife-Friend in Early Modern Polish Literature	138
Stanisław Gromadzki – Deliverance or Self-Loss? An Essay on the Category of Friendship in the Life and Work of Friedrich Nietzsche	154

THE PRESENCE

Furio P e s c i – Against the Current: On Friendship and Education (trans. P. Mikulska)	173
Grażyna H a b r a j s k a – Semantic Profiles of Love and Friendship: Results of an Empirical Research Among University Students	190

A WITNESS AND A FRIEND
CARDINAL STANISŁAW NAGY, SCJ (1921-2013)

Ireneusz S. L e d w o ń, OFM – <i>Promotor fidei, defensor patriae</i> (Homily delivered at the Requiem Mass for Card. Stanisław Nagy, SCJ, celebrated in the Academic Church of the John Paul II Catholic University of Lublin on 10 June 2013)	213
Stanisław N a g y, SCJ – “Taken from among men and made their representative” (Heb 5:1) . .	218
Stanisław N a g y, SCJ – The Pope in the Tatra Mountains	227
Andrzej S z o s t e k, MIC – A Person Humble in his Heart.	239
Joanna L u b i e n i e c k a – Professor – Educator – Person	242
Cezary R i t t e r – The Three of Them.	249
Tomasz G ó r k a – A Bibliography of the Articles by Card. Stanisław Nagy, SCJ, published in quarterly <i>Ethos</i> from 1989 to 2013.	253
Tomasz G ó r k a – A Bibliography of the Articles by Card. Stanisław Nagy, SCJ, included in the books published by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin.	254

POLEMICS

Maciej N o w a k – On Kerygmatic Literary Criticism, Unenthusiastically.	259
--	-----

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Hubert Ł a s z k i e w i c z – Patria, Iustitia et Pax.	271
---	-----

NOTES AND REVIEWS

Justyna A. K o w a l i k – On Friendship, in Twenty Four Scenes (review of <i>Przyjaźń w kulturze staropolskiej</i> , ed. A. Czechowicz and M. Trębska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013, in print).	281
---	-----

Krzysztof D y b c i a k – An Academic Model or a Utopia? (review of Stefan Sawicki's <i>O uniwersytecie katolickim</i> , Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012)	285
Sławomir D r e l i c h – A Study in the Archaeology of Indolence (review of M.T. Zdrenka's, <i>O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów</i> , Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012)	290
Dorota W a l c z a k – To Survive, with a Tiger, on the Ocean (review of <i>Life of Pi</i> , Taiwan–USA–Great Britain, 2012, directed by A. Lee)	296
Books recommended by <i>Ethos</i> (Card. A. Scola <i>Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica</i> , Rizzoli; D. Narewska, <i>Karola Wojtyły wizja dziennikarstwa (1949-1978)</i> , Wydawnictwo Iota Unum; <i>Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego "Bóg i inne osoby"</i> , ed. Janusz Pyda, OP, Fundacja "Domikańskie Studium Filozofii i Teologii"–Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów; B. Toporska, <i>Siostry</i> , Kontra; B. Toporska, <i>Athene noctua</i> , Kontra)	304

REPORTS

Łukasz J a n i c k i – No Restrictions: "The Common Ways" for the Second Time (report on the 2nd International Interdisciplinary Conference "Resistance – Protest – Transgression," Lublin, 16-17 May 2013)	311
Wiesław S z u t a – Classical Ethics in the 21st Century (Conference on the occasion of the 95th birthday of Prof. Tadeusz Ślipko, SJ, Akademia Ignatianum, Cracow, 21 May 2013).	323

THROUGH THE PRISM OF THE "ETHOS"

Dorota C h a b r a j s k a – The Phenomenon of the 'Tank-Men'	327
---	-----

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on Friendship: A Bibliography of Addresses	331
Notes about the Authors	367
Abstracts	395

„ETHOS”

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego

przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume’a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L’Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy:

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIUM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
Via Cassia 1200, 00189 Rzym
telefon: +390630365181, faks: +390630310399
E-mail: info@jp2doc.org
<http://www.jp2doc.pl/>

Fundacja Jana Pawła II została ustanowiona dekretem papieskim 16 X 1981 r. w odpowiedzi na wydarzenie o znaczeniu historycznym, jakim był wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Stawia sobie za cel popieranie i realizację inicjatyw o charakterze naukowym, kulturalnym, religijnym i charytatywnym, związanych z pontyfikatem Ojca Świętego Jana Pawła II. Świadoma wielkości daru, jakim dla Kościoła, Ojczyzny i świata pozostają osoba i dzieło Papieża Polaka, błogosławionego Jana Pawła II, Fundacja podejmuje troskę o zachowanie i rozwój tego duchowego dziedzictwa oraz o przekazanie go następnym pokoleniom. Protektorem Fundacji jest metropolita krakowski ks. kard. Stanisław Dziwisz. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy ks. kard. Stanisław Rylko, a administratorem Fundacji jest dr Krzysztof Wieliczko OSPPE.

Warunki**prenumeraty:**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2013: rocznie 60,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w PKO BP II O. Lublin nr 38 1020 3150 0000 3502 0002 8936 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin, nr 51124023821787000039262150 (USD), nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż:

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka)
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217
e-mail: eth-kolp@kul.lublin.pl

W poprzednich numerach:

Cena netto: 20 zł

VAT: 5 %

O twórczości i twórcach (8)
Mickiewicz nasz współczesny (13-14)
Kryzys teologii moralnej (15-16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
O ethos młodych (23)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Praca i płaca (32)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzymia (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)

W najbliższych numerach:

- * Ethos przestrzeni
 - * Świętość. Ideał i fakt
 - * O przemocy
-

ISSN 0860-8024



9 770860 802403
www.ethos.lublin.pl