

Eros, agape, philia = miłość?
**Kilka uwag o semantyce pojęcia „miłość” w encyklice
papieża Benedykta XVI *Deus caritas est***

*Pojęcia wiodą nas do badań.
Są one wyrazem naszych zainteresowań
i zainteresowania te ukierunkowują.*
(Ludwig Wittgenstein)

Każde pojęcie człowieka jest [...] pojęciem miłości.
(Denis de Rougemont)

Miłość należy do fenomenów nierozłącznie związanych z człowieczeństwem, powszechnie znanych, wszechobecnych, uniwersalnych, wymykających się równocześnie jednoznaczny i definitywny określeniom filozofów, psychologów, socjologów, teologów. W znacznym stopniu wynika to z faktu, że jako pewien rodzaj przeżyć mentalnych – uczucie wyższe, złożone – nie podlega bezpośredniemu oglądowi: „miłość mówi do nas za pośrednictwem rzeczy innych niż ona sama, [...] wciela się w słowa i zakłada mylące maski”¹. Trudno także mówić o definiowalności tego zjawiska w aspekcie lingwistycznym. Wszelkie podjęte przez językoznawców próby eksplikacji uczuć, w tym także miłości, mają według Puzyniny „charakter opisów typowych przyczyn i elementów mentalnych towarzyszących uczuciom”². W związku z powyższym, odwołując się do Ludwiga Wittgensteina, można postawić pytanie, czy semantyce pojęcia „miłość” należy nadać „sztywne granice”, czy też można „go używać również tak, że zakres pojęcia *nie* będzie zamknięty granicą”³? W takim ujęciu miłość jawi się jako pojęcie „o rozmytych brzegach”. Nie ma ono stałego i jednoznacznie określonego użycia we „wszystkich możliwych przypadkach”: używamy słowa „miłość” „bez stałego znaczenia”⁴. Brak jest jednej, powszechnie akceptowalnej reprezentacji tego pojęcia oraz jego subkategorii. Puzynina postrzega miłość jako element zbioru wyrazów „wieloprofilowych”, których użycie „wiąże się

¹ W. Kuligowski, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2004, s. 44.

² J. Puzynina, *Uzucia a postawy we współczesnym języku polskim*, [w:] I. Nowakowska-Kempna, A. Dąbrowska, J. Anusiewicz (red.), *Uzucie w języku i tekście*, (Język a Kultura, t. 14), Wrocław 2000, s. 10.

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005, s. 51-52.

⁴ *Ibidem*, s. 58.

nierzadko z nieświadomością samych nadawców co do tego, który z ich profili mają na myśli, i/lub z niejasnością odbiorców dotyczącą sposobu ich użycia”⁵. Bierwiazczonek uważa z kolei, że miłość jako pojęcie niedookreślone, wymaga – zarówno w wymiarze społecznym, jak i jednostkowym – „ciągłego wysiłku interpretacyjnego”⁶. Dla podparcia swojej tezy podaje trzy powody:

- 1) rozumienie (konceptualizacja) MIŁOŚCI zmienia się w procesie historycznym;
- 2) w obrębie jednej kultury funkcjonuje niezależnie kilka wzorców MIŁOŚCI, co powiązane jest z równoczesnym przenikaniem się wielu kultur i subkultur;
- 3) zmienia się także indywidualne rozumienie różnych kategorii MIŁOŚCI na różnych etapach życia danej jednostki.

Wobec powyższego należałoby więc zrezygnować z realizacji ambitnego celu całościowego opisu istoty miłości i skoncentrować się na poszczególnych użyciach tego pojęcia. Kierując się wskazówkami naszkicowanej powyżej koncepcji, chciałbym podjąć próbę spojrzenia na papieskie rozważania dotyczące miłości z perspektywy lingwistyki definiującej się jako dziedzina szeroko rozumianego kulturoznawstwa. Rezygnuje ona z autonomicznej koncepcji języka i widzi w nim nie tylko „środek czy narzędzie służące wymianie informacji, ale również, a może przede wszystkim [...] magazyn doświadczenia zbiorowego danej społeczności”, który odzwierciedla „hierarchie wartości i systemy znaczeń” oraz „czynnik umożliwiający dostęp do świata tudzież poznanie go, w sposób z góry już określony”⁷. W celu zrekonstruowania portretu pojęciowego miłości w rozumieniu Benedykta XVI – koncepcji uwzględniającej z jednej strony subiektywny punkt widzenia, z drugiej jednak, poprzez odwołanie do pewnej rzeczywistości historyczno-kulturowej oraz na mocy sprawowanego przez autora urzędu, jak i sposobu przekazu w formie encykliki⁸, mającej charakter wiążący dla rzeszy wyznawców religii rzymskokatolickiej – odwołam się do wybranych kategorii względnie tez semantyki kognitywnej. Legitymizują one mianowicie „próby odtworzenia zawartych w języku i poprzez język przejawiających się subiektywnych sposobów myślenia, doświadczenia i poznawania zjawisk”, uprawniona jest dzięki nim „rekonstrukcja ukrytych w języku sygnałów porządkowania i wartościowania rzeczywistości lub kreowania i interpretacji różnych ‘językowych światów’”⁹.

⁵ Puzynina, *Uczucia a postawy we współczesnym języku polskim*, op. cit., s. 21.

⁶ B. Bierwiazczonek, *Religijne subkategorie miłości*, [w:] Nowakowska-Kempna, Dąbrowska, Anusiewicz (red.), *Uczucie w języku i teksście*, op. cit., s. 111.

⁷ J. Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław 1995, s. 3.

⁸ Encyklika (gr. *enýklios* – ‘ogólny; okólny; pismo wędrujące’) jest najwyższym rangą dokumentem papieskim skierowanym do hierarchii kościelnej i do wszystkich wiernych, w którym poruszane są ważne sprawy doktrynalne, kulturowe lub organizacyjne, wyjaśniane/interpretowane kwestie sporne. Chociaż przedstawiane w niej stanowisko nie rości sobie praw do nieomyślności, jest jednak wiążące dla grona wyznawców.

⁹ E. Jędrzejko, *O językowych wykładnikach pojęcia WSTYD w różnych koncepcjach opisu*, [w:] Nowakowska-Kempna, Dąbrowska, Anusiewicz (red.), *Uczucie w języku i teksście*, op. cit., s. 68.

Opublikowana 25.01.2005 pierwsza encyklika papieża Benedykta XVI *Deus caritas est – O miłości chrześcijańskiej*¹⁰ składa się z dwóch części: pierwsza, jak sam Autor stwierdza – „spekulatywna”, zawiera rozważania nad istotą i znaczeniem pojęcia „miłość”, również w aspekcie filologicznym¹¹, w drugiej – „konkretnej” pisze z kolei o kościelnych aspektach realizowania przykazania miłości bliźniego.

Już w pierwszych zdaniach Benedykt XVI potwierdza niejako inflacyjny charakter funkcjonowania słowa „miłość” we współczesnych dyskursach: „Termin ‘miłość’ stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne” (DCE, 7). Papież wskazuje na semantyczną różnorodność leksemu „miłość”, jak mówi, jego „szerokie pole semantyczne” (DCE, 7). Dla zilustrowania swej tezy przywołuje takie pojęcia, jak miłość ojczyzny, umiłowanie zawodu, miłość między rodzicami i dziećmi, między rodzeństwem i krewnymi, miłość bliźniego i Boga. W sposób szczególny wyróżnia przy tym miłość między mężczyzną i kobietą, która „wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym [...] każdy inny rodzaj miłości blednie” (DCE, 7). Wyprzedzając część zawierającą analizę semantyczną pojęcia „miłość”, można stwierdzić, że ten rodzaj miłości stanowi w ujęciu Benedykta XVI miłość prototypową¹².

„Problem języka” – to podtytuł nadany początkowym rozważaniom – pozostaje jednak nierozwiązany:

[...] czy wszystkie te formy miłości w końcu w jakiś sposób się jednoczą i miłość, pomimo całej różnorodności swych przejawów, ostatecznie jest tylko jedna, czy raczej używamy po prostu tylko tego samego słowa na określenie całkowicie innych rzeczywistości? (DCE, 7-8)

Podjmując lingwistyczną próbę przeformułowania postawionego przez Autora pytania, należałoby zapytać o semantyczny status leksemu „miłość”: czy jest on formą monosemantyczną, której intensja i ekstensja wymykają się jednoznaczemu określeniu, czy też mamy do czynienia z formą polisemantyczną, a może nawet homonimiczną¹³?

¹⁰ Benedykt XVI, *Deus caritas est – O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006. Dla oznaczenia cytatów z omawianego tekstu encykliki posługuję się skrótowcem DCE wraz z numerem strony.

¹¹ Antropologicznie i teologicznie zorientowana próba eksplikacji znaczenia słowa „miłość” nie uwzględnia – co oczywiste – socjobiologicznego, czy też wręcz „chemicznego”, podejścia do zagadnienia, które postrzega miłość jako przejściowy stan euforii spowodowany wydzielaniem się takich substancji, jak dopamina i fenyloetyloamina.

¹² Jedną z możliwości deskrypcji pojęć określających miłość jest koncepcja podobieństw rodzinnych Ludwiga Wittgensteina. W kontekście tym nasuwałoby się pytanie, czy pojęcia te mają „coś wspólnego”, czy łączy je wyłącznie mniej lub bardziej skomplikowana siatka „zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw” (Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, op. cit., s. 51). W ujęciu kognitywistycznym miłość jest pojęciem posiadającym strukturę radialną z pewnym modelem centralnym (prototypem) i jego różnorodnymi, lecz również skonwencjonalizowanymi odmianami peryferyjnymi.

¹³ Podobne pytanie stawia Gisela Zifonun w odniesieniu do niemieckiego słowa „Liebe”, por. G. Zifonun, *Eros und Agape, Amor und Caritas: Liebe*, „Sprachreport” 2 (2006), s. 11.

Jak stwierdza Denis de Rougemont, „jedynie Europa określiła jednym i tym samym terminem miłości”¹⁴ nieskończenie różnorodny zespół zjawisk: „Całą chrześcijańską Europę i cały Zachód charakteryzuje więc to, że tylko tutaj wszystkie ludzkie formy upodobania mogły się zawrzeć w jednym jedynym wyrazie, określającym nie jakąś wspólną substancję, lecz twórczy ruch bytu, wyrażający się w nich wszystkich”¹⁵. Podobnie jak Benedykt XVI, tyle że w sposób bardziej rozbudowany, wskazuje on na bogactwo określeń, którym dysponowali np. starożytni Grecy, w celu nazwania różnych odmian miłości. Papiaska encyklika wymienia w tym kontekście trzy elementy pola semantycznego „miłość”: *eros*, *philia* i *agape*¹⁶ oraz dokonuje ich eksplikacji. Pojęcia te, będące wytworem myśli filozofów starożytnej Grecji, zostały – w ograniczonym zakresie – przejęte przez myślicieli chrześcijańskich. W szczególności *eros* i *agape* jako „słowa sztandary”, najczęściej postrzegane jako wzajemnie się wykluczające, zdeterminowały dyskurs filozoficzno-teologiczny. Dla pełnego zrozumienia tych pojęć pozwolę sobie krótko przypomnieć ich pierwotne znaczenia i użycia, konfrontując je równocześnie z wywodami Benedykta XVI. Odwołam się przy tym zarówno do tekstu encykliki *Deus caritas est*, jak i do innych tekstów kultury (*Uczta Platona*, *Biblia*), które miały wpływ na ukształtowanie się struktury intencjonalnej omawianych pojęć.

Eros

Przedchrześcijańscy Grecy, dla których Eros, syn Afrodyty, był pełnym uroku, uskrzydłym bogiem, upatrywali w nim przede wszystkim „upojenie, opanowanie rozumu przez ‘boskie szaleństwo’, które wyrывa człowieka z ograniczoności jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości” (DCE, 9). Postawa ta, łącząca się z kultami płodności, także z praktykowanym w wielu świątyniach „świętym” nierządem, celebrowaniem boskiej siły Erosa, została zdecydowanie odrzucona już przez Stary Testament, który „zwalczał ją jako perwersję religijności” (DCE, 9). To, jak twierdzi Denis de Rougemont, pogląd częściowo uzasadniony, gdyż sami Grecy „bardzo wyraźnie rozróżniali *Aphrodite* (od *aphros*, piana lub sperma okaleczonego boga), rządzącą miłością fizyczną, i *Erosa*, odpowiedzialnego za uczucie zakochania”¹⁷. U Platona, do którego Benedykt XVI wprawdzie nie odwołuje się wprost, ale którego inspiracja jest niezaprzeczalna, Eros uosabia dążenie do najwyższego piękna i dobra. W jednym z kla-

¹⁴ D. de Rougemont, *Mity o miłości*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2002, s. 11.

¹⁵ *Ibidem*, s. 33.

¹⁶ W drugiej części encykliki, która nie jest przedmiotem analizy, papież przywołuje jeszcze pojęcie *caritas* – miłości wyrażającej się w pomocy wszystkim potrzebującym: głodnym, nagim, chorym, więźniom itd. Zifonun zwraca uwagę, że leksem *caritas* jest łacińskim ekwiwalentem nowotestamentowego określenia miłości *agape*. Por. Zifonun, *Eros und Agape*, op. cit., s. 11.

¹⁷ De Rougemont, *Mity o miłości*, op. cit., s. 33.

sycznych tekstów o miłości (*Uczta*) czytamy na przykład, że „Eros jest z bogów najstarszy i najczcigodniejszy, i najsilniejszy, jeżeli chodzi o zdobywanie dzielności i szczęścia ludzkiego za życia, jak i po śmierci”¹⁸. Pojawia się równocześnie rozróżnienie na Erosa niebiańskiego i Erosa wszetecznego, gdyż „Eros nie każdy jest piękny i uwielbienia wart, lecz ten tylko, co piękny rozplomienia żar”¹⁹. Eros wszeteczny skoncentrowany jest wyłącznie na aspektach cielesnych, zaspokojeniu fizycznym, chwilowej rozkoszy, nasyceniu żądy. Mami on zmysły i kreuje piękno pozorne, złudne:

Eros, syn Afrodyty wszetecznej, sam też jest wielki wszetecznik i dokazuje tu i tam bez planu; ten ci jest, którym marne jednostki kochają. Taki to najpierw kocha zarówno kobiety, jak i chłopców; potem, jeżeli już kocha, to więcej ciała niż dusze; przy tym ile możności najgłupsze, bo myśli tylko o uczynku, a piękno jest mu obojętne. Toteż mu się trafi, co zrobi dobrze, ale równie dobrze zdarza mu się i na odwrót²⁰.

Eros wszeteczny to niegodziwiec, którym włada żądza. Sprawia ona, „że obcowanie ciał staje się «wieczystym tarcie»». Siła żądy robi z porządku chaos, z harmonii potencjalnie niebezpieczną różnicę”²¹, a *erosa*²² „pobawia [...] jego godności, czyni go nieludzkim” (DCE, 9). To takiemu „upojonemu i bezładnemu” *erosowi* Kościół wypowiedział wojnę²³, *erosowi*, który sprowadzony wyłącznie do seksu „nie jest wznoszeniem się, «ekstazą» w kierunku Boskiego, ale upadkiem, degradacją człowieka” (DCE, 9).

¹⁸ Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2004, s. 81.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 191.

²² W polskojęzycznej wersji encykliki słowo „eros” pisane jest małą literą i kursywą.

²³ To odpowiedź Benedykta XVI na stawiany Kościołowi m.in. przez Fryderyka Nietzschego zarzut pozbawienia chrześcijańskiej wizji miłości erosa, czyli aspektu doznań cielesnych, zmysłowych. Świat kultury okcydentalnej dokonał ekstrakcji Erosa z oficjalnej religii i usytuował go w znaczonej mierze w opozycji do niej. Miłość cielesna została bezwarunkowo potępiona jako „najbardziej zatrute źródło grzechu” (L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria druga*, Kraków 1999, s. 55), życie zaś w czystości gloryfikowane jako jedyna droga ku cnocie i wiecznemu szczęściu. Była to według Octavio Paza naturalna konsekwencja „platońskiego rozdziału pomiędzy ciałem a duszą” (O. Paz, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, tłum. P. Fornelski, Kraków 1996, s. 51). W konsekwencji „potępienie miłości cielesnej jak grzechu przeciwko duchowi nie jest chrześcijańskie, tylko platońskie” (ibidem, s. 216). Jak pisze de Rougemont „[...] właśnie w Europie i tylko w Europie moralność religijna i erotyzm weszły w trwały konflikt, stały się wzajemnie dla siebie pełne pogardy, bezwzględnie się nawzajem wykluczając” (de Rougemont, *Mity o miłości*, op. cit., s. 10). Badacz zauważa ponadto, że chrześcijaństwo jako „religia Miłości pełnej (miłości Boga, Siebie i Bliźniego) nie posiada świętych ksiąg o Miłości” (ibidem, s. 11). W podobnym duchu wypowiada się Leszek Kołakowski: „Chrześcijaństwo uświęciło różne dziedziny ludzkiej aktywności i życia: święci się czasem pokarm i odmawia modlitwę dziękczynną przed jedzeniem; uświęcone są różne zawody i sytuacje życiowe i mianuje się do tego celu wyróżnionych odpowiednio świętych patronów. [...] Seks jednak nie doznał takiego uświęcenia; nie ma modłów uświęcających akty miłości fizycznej, nie ma rytuałów dojrzewania” (Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, op. cit., s. 57).

Eros niebiański z kolei odwołuje się jedynie do pierwiastka męskiego: „[...] ci, których taki Eros owionie, [...] kochają to, co z natury ma więcej siły, więcej rozumu”²⁴. Cechuje go roztropność, która przy wyborze partnera nakazuje uwzględniać przede wszystkim wymiar duchowy oraz koncentrować się nie na chwilowym uniesieniu, lecz na trwaniu: „[...] kto sobie w drugim upodobał charakter i ducha dzielnego, ten zostanie przez całe życie, bo się w jedno stopił z tym, co trwa”²⁵. To według Platona Eros godny pochwały, „bo on do ustawicznej pracy nad sobą zmusza, on udoskonala tych, którzy sami kochają, i tych, co sobie miłość zyskać potrafili”²⁶. Jest on, jak pisze Octavio Paz, „pragnącym, który żąda, i upragnionym, który daje”²⁷. Eros ten może i powinien ewaluować do postaci, kiedy przedmiotem miłości stanie się „wieczne posiadanie dobra”, do którego droga wiedzie – jak twierdzi Diotyma w rozmowie z Sokratesem – poprzez „zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy”²⁸:

Bo w zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest *wieczne* posiadanie dobra²⁹.

Eros niebiański nie odrzuca całkowicie piękna dóbr materialnych (np. piękna cielesnego), lecz pozwala z czasem – dzięki doskonaleniu się w rzeczach miłości – dostrzec inny, duchowy wymiar piękna. To dla Platona „naturalna droga miłości”:

[...] od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował [...], a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie [...]³⁰.

Tatarkiewicz pisze, że

dla Platona [...] miłość nadzmysłowa była wprawdzie celem, ale miłość zmysłowa była szczeblem do niej. Poprzez cele realne, względne, skończone, doczesne można osiągnąć cele idealne, bezwzględne, wieczne: to sens Platońskiej teorii miłości³¹.

²⁴ Platon, *Dialogi*, op. cit., s. 82.

²⁵ Ibidem, s. 84.

²⁶ Ibidem, s. 85.

²⁷ Paz, *Podwójny płomień*, op. cit., s. 45.

²⁸ Platon, *Dialogi*, op. cit., s. 106.

²⁹ Ibidem, s. 107.

³⁰ Ibidem, s. 111.

³¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom pierwszy: Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1983, s. 99.

Od czasów Platona datuje się także trójpodział miłości na miłość zmysłową (cielesną), duchową (zwaną platoniczną) i najwyższą (absolutną). W kulturze Zachodu poszczególne kategorie miłości symbolizowane są odpowiednio przez Don Juana, Tristana i Izoldę oraz Chrystusa³².

W kierunku platońskiej „dialektyki wznoszącej”, koncepcji miłości jako dążenia do kontemplacji najwyższego dobra, podąża papieski postulat zdyscyplinowania, oczyszczenia, „uzdrowienia” *erosa*, jego uszlachetnienia poprzez włączenie aspektów woli i rozumu, „aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie” (DCE, 9). W takiej postaci może stać się elementem pomocnym w poszukiwaniu Boga.

Agape

Słowo *agape*, choć znane starożytnym Grekom do określania uczucia bezinteresownego, stosowane było stosunkowo rzadko. Dopiero w biblijnych tekstach Starego i Nowego Testamentu, napisanych w języku greckim, zauważalna staje się zdecydowana dominacja słowa *agape* we wszystkich kontekstach odnoszących się zarówno do miłości boskiej, jak i ludzkiej³³. Jak obliczył Hans-Joachim Eckstein, grupa wyrazowa *agape* występuje w Nowym Testamencie w formach rzeczownikowych, przymiotnikowych i czasownikowych 320 razy³⁴. Charakterystyczny jest przy tym całkowity brak użycia w Nowym Testamencie symbolizującego grecko-hellenistyczną koncepcję miłości słowa *eros*. Pojęcie *agape*, w swej warstwie brzmieniowej zbliżone do hebrajskiego *ahaba*, wykorzystano do sformułowania nowej, pozostającej w opozycji do *erosa* koncepcji miłości – miłości opartej na wierze i przez nią ukształtowanej. Nowotestamentowe *agape* to „objawiające się w Chrystusie zwrócenie Boga ku ludziom” (por. J 3, 16), „także jedyny w swoim rodzaju stosunek Boga do Syna” (por. J 3, 35) oraz będące rodzajem odpowiedzi na zwrócenie się Boga ku ludziom zwrócenie się człowieka ku bliźnim (por. J 13, 34) i ku Bogu (por. np. 1 Kor 8, 3)³⁵. Klasyczna definicja miłości jako *agape* sformułowana została w *1. Liście św. Pawła do Koryntian* (13, 1-13):

³² Por. T. Gadacz, *Miłość*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. naukowa T. Gadacz, B. Milewski, Warszawa 2003, s. 50.

³³ W niniejszych rozważaniach pomijam inny wariant semantyczny słowa *agape/agapa* – „uczta miłości” – określający wspólny posiłek, na który schodzili się chrześcijanie posłuszni słowom Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy: „Czyńcie to na moją pamiątkę” (np. Łk 22, 19). Benedykt XVI również uważa, że *agape* określa także Eucharystię: „[...] w niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas” (DCE, 21).

³⁴ 52 razy użyto *agape* w *1. Liście św. Jana*, 44 razy w *Ewangelii św. Jana*, 24 razy w *Liście do Rzymian*, 22 razy w *1. Liście do Koryntian* i 20 razy w *Liście do Efezjan*, por. H.-J. Eckstein, *Liebe*, [w:] B. Hübnner, G. Orth (red.), *Wörter des Lebens. Das ABC evangelischen Denkens*, Stuttgart 2007, s. 151-155.

³⁵ Por. A.T. Khoura (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1998, s. 501-502.

Miłość jest cierpliwa, uprzejma jest. Miłość nie zazdrości, nie przechwala się, nie unosi się pychą, nie zachowuje się nietaktownie, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego, nie cieszy się z nieprawości, lecz raduje się z triumfu prawdy. Miłość wszystko znosi, każdemu wierzy, każdemu ufa, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje [...].

Tak rozumiana miłość, nakazana niejako podwójnym przykazaniem miłości Boga i bliźniego (Mt 22, 37-40), staje się podstawową normą moralną i etyczną, wiódącym pojęciem chrześcijańskiej filozofii i teologii.

Agape to najpełniejszy przejaw miłości głębokiej i prawdziwej, pełnej poświęcenia, nieskończonej i ciągle dojrzewającej. W opozycji do (platońskiego) *erosa*, który ukierunkowany był na przechodzenie od niskiego do wysokiego, od niedoskonałości do doskonałości, od fragmentaryczności do pełni, *agape* używane było w odniesieniu do miłości zstępującej z wysokości nieba na ziemię, miłości, którą Bóg obdarowuje ludzi. Benedykt XVI nie zawęży jednak wzorem wielu teologów znaczenia pojęcia *agape* wyłącznie do wymiaru religijnego, tj. miłości Boga do człowieka i miłości człowieka do Boga, lecz otwiera je również na miłość „ludzką”, człowieka do człowieka. To dzięki *agape* możliwe staje się powstrzymanie niszczących żądz *erosa*, zwyciężenie jego egoistycznego charakteru, uszlachetnienie i oczyszczenie:

Także jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądanym, wstępującym – fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę (DCE, 13-14).

Tak rozumiane *agape* przestaje być li tylko uczuciem, a staje się także pewną postawą, zasadą, którą przyjmuje się i wciela w życie świadomie. To rzeczywiste odkrycie drugiego człowieka znacznie wykraczające poza ramy powinności³⁶. Dzięki mocy *agape* (zakotwiczenie w Bogu) następuje przejście od afektu, uczucia podstawowego, prekognitywnego do postawy aktywizującej mechanizmy podejmowania decyzji, wolę i intelekt³⁷.

³⁶ O ile można utożsamiać, przynajmniej częściowo, greckie *agape* z łacińskim *caritas*, o tyle błędem jest przypisywanie tej subkategorii miłości cech platońskiego *Erosa* (por. Bierwiaczonek, *Religijne subkategorie*, op. cit., s. 86): *agape* jest miłością bezwarunkową, warunkiem *Erosa* niebiańskiego jest piękno.

³⁷ Nowakowska-Kempna mówi w tym kontekście o przejściu od zdarzeniowego charakteru UCZUĆ-AFEKTÓW do dyspozycjonalnego wymiaru UCZUĆ-POSTAW (por. I. Nowakowska-Kempna, *Język ciała czy ciało w umyśle, czyli o metaforyce uczuć*, [w:] Nowakowska-Kempna, Dąbrowska, Anusiewicz (red.), *Uczucia w języku i tekście*, op. cit., s. 41).

Philia

Philia to trzeci termin używany w Biblii w odniesieniu do miłości, w niektórych przypadkach stosowany zamiennie z *agape*, zarówno dla określenia miłości boskiej, jak i ludzkiej (por. np. *Ewangelia św. Jana* 5, 20; 16, 27).

Początkowo słowo *philia* cechowała mocno rozbudowana ekstensja: używane było w odniesieniu do wszelkiego rodzaju uczuć miłości i przywiązania między dwojgiem ludzi. Stopniowo dokonano jednak jego specyfikacji. Powołując się na innego znawcę zagadnienia miłości w starożytnej Grecji, R. Flacelière'a, de Rougemont³⁸ wyróżnia cztery rodzaje *philia*:

- *philia* naturalna lub rodzinna (*physike*), łącząca przedstawicieli tej samej krwi;
- *philia* w stosunku do gości (*xenike*), przypominająca o znaczeniu cnoty gościnności;
- *philia* przyjaciół (*hetairike*), która jako jedyna odpowiada dosłownej przyjaźni;
- *philia* miłosna (*erotike*) między osobami tej samej płci lub płci przeciwnych.

Pieper zwraca uwagę na podobieństwo znaczeń słów *philia* i *philein* – obydwa podkreślały „współludzkie poczucie solidarności, nie tylko przyjaciół, lecz także małżonków, rodaków i w ogóle ludzi”³⁹. Dla zilustrowania swoich słów przytacza słynną wypowiedź Antygony z tragedii Sofoklesa: „Współkochać przyszłam, nie wspólnie-nawidzić”⁴⁰, w której wykorzystano czasownik *philein*.

W późniejszym okresie *philia* reprezentuje miłość czystą – przyjacielską, rodzicielską, dojrzałą, opartą na dialogu, zrozumieniu i poszanowaniu siebie i drugiego człowieka, także w jego różnorodności, na zaufaniu i poczuciu wolności w związku. To rodzaj miłości, który nie rezygnując całkowicie ze sfery doznań zmysłowych, posługuje się również aparatem kognitywnym, czyli rozumem i rozsądkiem: jest w stanie odróżnić dobro od zła, okazać wzajemność, wyrozumiałość i pokorę wobec drugiej osoby. Od miłości namiętnej, pożądlivej różni się tym, „że ta ostatnia jest niczym umiłowanie dobrego wina, w którym mamy upodobanie nie dlatego, by było jeszcze lepsze, lecz dlatego, że sprawia nam przyjemność”⁴¹.

Philia to jakby stadium pośrednie w rozwoju miłości rozumnego człowieka ku formie silniejszej i doskonalszej, niepodatnej na zniszczenie, posiadającej pierwiastek absolutu – *agape*. W tekście encykliki słowo *philia* pojawia się tylko raz jako „miłość przyjaźń”⁴² (DCE, 8) i nie jest – w przeciwieństwie do *erosa* i *agape* – przedmiotem dalszych rozważań papieża nad istotą miłości. Wymienione wyżej aspekty znaczenia tego pojęcia stają się jednak elementami konstytutywnymi w obrazie romantycznym pojęcia „miłość”.

³⁸ De Rougemont, *Mity o miłości*, op. cit., s. 32-33.

³⁹ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 29.

⁴⁰ Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Kraków 2008, s. 27.

⁴¹ Gadacz, *Miłość*, op. cit., s. 50.

⁴² Benedykt XVI zauważa, że pojęcie miłości-przyjaźni *philia* zostało „podjęte i pogłębione w Ewangeliu Jana, aby wyrazić relację między Jezusem i Jego uczniami” (DCE, 8).

Podsumowania krótkiej charakterystyki trzech kategorii miłości: *erosa*, *agape* i *philia* można dokonać w formie poniższego schematu:

	eros	agape	philia
przyczyna	reakcja na piękno, jego afirmacja	brak przyczyny; bezinteresowność	akt woli, rozumu
cechy uczucia	pożądliwość, namiętność, gwałtowność, mimowolność, intensywność, fascynacja, dążenie do szczęścia własnego „JA”	ofiarność, gotowość do poświęceń i wyrzeczeń, cierpliwość, dążenie do szczęścia drugiej osoby	zaufanie, wyrozumiałość, zrozumienie, szacunek, delikatność, życzliwość, racjonalność, sprawiedliwość,
przebieg czasowy	chwilowość, krótkotrwałość	dążenie do wieczności	długotrwałość

Koncepcja pojęcia „miłość” w encyklice *Deus caritas est*

Koncepcja miłości chrześcijańskiej zaprezentowana w papieskiej encyklice nie jest spojrzeniem rewolucyjnym, wytyczającym nowe horyzonty, poszerzającym jej zakres np. o związki homoseksualne. Jak jednak zauważa Monika Walus, jest ona pierwszym dokumentem tej rangi „w historii magisterium Kościoła, który przedstawia miłość erotyczną, małżeńską jako archetyp każdego przejawu i rodzaju miłości”⁴³, który podkreśla dobitnie dwa nierozdzielnie ze sobą powiązane i wzajemnie się warunkujące wymiary tego uczucia: miłość Boga do człowieka (i niejako w odpowiedzi⁴⁴ miłość człowieka do Boga) oraz miłość bliźniego, człowieka do drugiego człowieka:

Jedna wymaga drugiej w sposób tak ścisły, że stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeżeli człowiek zamyka się na bliźniego czy wręcz go nienawidzi. [...] miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga (DCE, 24).

Obydwa pojęcia nie odnoszą się do rzeczywistości odrębnych, zawierają się w sobie, a więc ich opis musi uwzględniać fakt wzajemnego przenikania. Nie wyklucza to jednak możliwości wyodrębnienia obydwu subkategorii miłości chrześcijańskiej w celu dokonania eksplikacji semantycznej.

Punktem wyjścia dla dalszego opisu relacji miłości człowieka do drugiego człowieka (MCC) stanowi aksjomat o dwoistym charakterze natury człowieka jako bytu

⁴³ M. Walus, *Miłość jest możliwa. Nad encykliką Benedykta XVI*, „Więź” 3 (2006), s. 12.

⁴⁴ „Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4,10), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi” (DCE, 5-6).

jedyne, jako istoty, którą konstytuują wzajemnie się przenikające duch i materia. Jakakolwiek próba ograniczenia, bądź też całkowitej rezygnacji z jednego wymiaru, skutkowałaby degradacją drugiego wymiaru. I tak wyeliminowanie *erosa* przyczyniłoby się do oderwania istoty chrześcijaństwa „od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia”, jej całkowitego odcięcia „od całości ludzkiej egzystencji” (DCE, 13):

Kocha [...] nie sama dusza ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą (DCE, 10).

Papież odrzuca niniejszym dualistyczny punkt widzenia: *eros* i *agape*, miłość wstępująca i miłość zstępująca, nie są kategoriami przeciwstawnymi, lecz są „jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary” (DCE, 15), są więc nierozdzielne.

Drugim istotnym aspektem jest swoista „niekompletność” człowieka, który „ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości” (DCE, 19). To „zakorzeniony w naturze człowieka” *eros* staje się niejako siłą napędową poszukiwań drugiej połowy, które zwieńczone zostają zawarciem małżeństwa – związku „charakteryzującego się wyłączością i definitywnością” (DCE, 19).

W miłości Boga do człowieka (MBC) Benedykt XVI nie dostrzega, wzorem wielu podążających śladami Fromma psychologów, projekcji miłości rodzicielskiej (matczynej lub ojcowskiej), również odmiennie, tzn. nie jako miłość dziecka do rodzica, postrzega miłość człowieka do Boga (MCB)⁴⁵. Papież pisze o namiętności⁴⁶ Boga do człowieka, odwołując się do obecnych w księgach Starego Testamentu – Księga Ezechiela (16, 6-35), Księga Ozeasza (1-3) – śmiałych erotycznie obrazów opisujących tę relację. Zdecydowanie odrzuca więc arystotelesowską koncepcję Boga pozbawionego wszelkich namiętności, bóstwa, które wprawdzie porusza świat, ale samo „nie potrzebuje niczego i nie kocha, a jedynie jest kochane” (DCE, 16). Namiętna miłość Boga do człowieka jest, jak pisze Benedykt XVI, *erosem*, a zarazem w pełni *agape*, gdyż jest równocześnie miłością przebaczącą, daną bezinteresownie.

⁴⁵ Oczywiście trudno nie zgodzić się z Walus, która sądzi, że „obraz relacji Boga i człowieka jako ojca i dziecka akcentował wyższość rodzica, Bóg jako byt doskonały nie potrzebował człowieka ani nie cierpiał” (por. Walus, *Miłość jest możliwa*, op. cit., s. 12). Z drugiej strony w Starym Testamencie znajdziemy pełen czułości opis wzgardzonej miłości ojcowskiej Boga do człowieka: „Gdy Izrael był jeszcze młody, umiłowalem go i z Egiptu wezwałem syna mego. Lecz im usilniej ich przyzywałem, tym bardziej oddalali się ode mnie; Baalom składali ofiary, przed bożkami palili kadzidło. A przecież to Ja uczylem Efraima stawiać pierwsze kroki i brałem ich na swe ramiona; lecz oni nie pojęli, że otaczałem ich swą troską. Wiodłem ich za sobą pętami dobroci, więzami miłości; postępowałem z nimi jak człowiek, który niemowlę tuli do swej twarzy, pochylałem się ku niemu, by je nakarmić” (Księga Ozeasza, 11, 1-4).

⁴⁶ Co ciekawe, w polskojęzycznej wersji encykliki słowo *namiętność* opatrzone jest cudzysłowem, którego brak w oryginale – tekście napisanym w języku niemieckim.

Reprezentacja pojęcia MIŁOŚĆ w encyklice *Deus caritas est*

Jak już wcześniej wspomniałem, semantyczna eksplikacja pojęcia MIŁOŚĆ przeprowadzona zostanie przy wykorzystaniu instrumentarium, którym dysponuje semantyka kognitywna. „Kognitywizm” – jak słusznie konstatuje R. Tokarski –

proponuje szczególny sposób patrzenia na znaczenie słów: wiąże te znaczenia z ludzką wiedzą i bardzo szeroko rozumianą kulturą, z doświadczeniem jednostkowym i społecznym. Rozumienie języka staje się częścią rozumienia świata, a w jego obrębie – pojmowania człowieka i jego miejsca w tym świecie⁴⁷.

Zgodnie z założeniami semantyki kognitywnej przyjmuję, że wyrażenia językowe przywołują pewne wzorce pojęciowe, systemy wiedzy, doświadczenia itp., które umożliwiają strukturyzację wiedzy i doświadczenia danej jednostki. Wymienione wzorce czy też struktury pojęciowe doczekały się w językoznawstwie kognitywnym różnorodnych określeń, w zależności od prezentowanego przez autora podejścia⁴⁸. W proponowanym opisie odwołam się do wyidealizowanego modelu kognitywnego (*ICM – Idealized Cognitive Model*) G. Lakoffa (1987), a dokładniej – do jego wersji rozwiniętej przez Kövecsesa (1988) i Bierwiazconka (2000). Ze względu na ramy tego tekstu skoncentruję się wyłącznie na wybranych komponentach, istotnych w moim przekonaniu dla opisu pojęcia miłości w rozumieniu Benedykta XVI. ICM-y postrzegane są przez Lakoffa jako wyidealizowane, uproszczone modele organizujące naszą przestrzeń mentalną, konfiguruje wiedzę o charakterze skonwencjonalizowanym⁴⁹, dzięki którym możliwe jest scharakteryzowanie znaczenia pojęć. Tak definiowane ICM-y mogą być postrzegane jako kompleksowe reprezentacje struktur semantycznych danych pojęć. Lakoff wyróżnia cztery zasady strukturyzujące ICM-y: strukturę propozycjonalną, schematy przedpojęciowe, metafory i metonimie⁵⁰. Elementami konstytutywnymi dla wyidealizowanych modeli kognitywnych są zarówno informacje encyklopedyczne (szeroko rozumiana wiedza o świecie, znajomość wierzeń, poglądów, zachowań, obowiązujących konwencji itp.), jak i –

składniki semantyczne nie będące ani postulatami znaczeniowymi, ani *semantic primitives*, a raczej elementami lub składnikami semantycznymi [...], których obecność w ramach pojęciowych uzasadniają fakty językowe (takie jak np. charakterystyka omawianych pojęć w tekstach kulturotwórczych [...]) i intuicja mówiących⁵¹.

⁴⁷ R. Tokarski, *Introspekcja w semantycznym opisie języka*, [w:] K. Michalewski (red.), *Współczesna leksyka*, cz. II, Łódź 2001, s. 129.

⁴⁸ I tak zaproponowany przez Lakoffa wyidealizowany model kognitywny (*ICM*) pokrywa się w znacznym stopniu z langackerowską koncepcją domeny, czy też koncepcją ramy, obecną w pismach Fillmore'a i Tylora. Brak terminologicznej precyzji i jednoznaczności to jeden z podstawowych mankamentów językoznawstwa kognitywnego.

⁴⁹ Por. J.R. Tylor, *Gramatyka kognitywna*, tłum. M. Buchta, Ł. Wiraszka, Kraków 2007, s. 241.

⁵⁰ Por. A. Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kregu Lakoffa*, Kraków 2005, s. 79.

⁵¹ Bierwiazconek, *Religijne subkategorie miłości*, op. cit., s. 109.

Na podstawie wymienionych wcześniej modyfikacji ICM-ów wyróżniam następujące aspekty pojęcia MIŁOŚĆ w encyklice *Deus Caritas est*:

- 1) ramę konceptualną, umożliwiającą określenie pozycji pojęcia MIŁOŚĆ „w relacji do innych pojęć denotujących uczucia i stany psychiczne”⁵²;
- 2) prototypowe cechy podmiotów MIŁOŚCI i relacji między nimi panujące;
- 3) odwzorowania metaforyczne pojęcia MIŁOŚĆ;
- 4) model przebiegu MIŁOŚCI w czasie.

Ramę konceptualną analizowanego pojęcia tworzą:

a) pojęcia centralne: UCZUCIE, DYSPOZYCJA, POSTAWA;

b) pojęcia poboczne (dopełniające): AFEKT, POŻĄDANIE, NAMIĘTNOŚĆ, WIECZNOŚĆ, OFIARNOŚĆ, POŚWIĘCENIE, ODDANIE, ZAUFANIE, SZACUNEK, PRZYJAŹŃ.

Zaproponowane przyporządkowania nie mają charakteru stałego i niezmiennego – na różnych etapach kształtowania się MIŁOŚCI dochodzi do przewartościowań i zmian „konfiguracji sieci pojęciowej, w tym również zmian stopnia centralności jednych pojęć względem innych”⁵³.

Prototypowe cechy osób partycypujących w MIŁOŚCI człowieka do drugiego człowieka⁵⁴ (MCC), opisywanej przez Benedykta XVI, ograniczają się praktycznie do sfery płci:

M – „miłośnik”, tj. osoba kochająca i O – „oblubieniec”/„oblubienica”, tj. osoba kochana, „obiekt miłości” są przedstawicielami odmiennych płci – płęć M # płęć O: „[...] tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się ‘kompletny’” (DCE, 19).

Pozostałe elementy relacji, jak np. dojrzałość fizyczna partnerów, ich wiek, brak więzów pokrewieństwa itp. są presuponowane.

Podstawowym atrybutem relacji miłości (RM), która łączy osobę kochaną i kochającą, jest jej DEFINITYWNOŚĆ⁵⁵, realizowana w różnych aspektach, np. RM jest:

a) WYŁĄCZNA: M tworzy RM z jednym O – „tylko ta jedyna osoba” (DCE, 12);

b) WIECZNA, DYNAMICZNIE TRWAŁA, NIESKOŃCZONA: „Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym wymiarze, także w wymiarze czasu [...]: miłość dąży do wieczności” (DCE, 12), „wtyka ziarnko nieśmiertelności w ziemię codziennego życia”⁵⁶. RM nie ma charakteru statycznego, ewaluuje, przechodzi różne etapy doświadczenia: „miłość nigdy nie jest skończona i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia” (DCE, 25);

⁵² Ibidem, s. 83.

⁵³ Ibidem, s. 84.

⁵⁴ Miłość człowieka do drugiego człowieka nie jest w analizowanym kontekście tożsama z miłością bliźniego: pierwszą tworzą *eros* i *agape*, drugą określić można wyłącznie jako *agape*.

⁵⁵ W papieskich rozważaniach brak eksplicitnego odniesienia do jednej z centralnych cech relacji MIŁOŚCI erotycznej – WZAJEMNOŚCI; dominujący jest aspekt własnego poświęcenia osoby kochającej, która „poszukuje dobra osoby ukochanej”; miłość „staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich” (DCE, 12).

⁵⁶ Michalski, *Płomień wieczności*, op. cit., s. 183.

c) DOJRZAŁA: odznaczająca się tą cechą RM bazuje nie tylko na sferze (ulotnych) uczuć, lecz aktywizuje także sferę rozumu i woli: „Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości” (DCE, 25). W procesie dojrzewania miłość przestaje być wyłącznie uczuciem, afektem, a staje się postawą: „Należy do dojrzałości miłości to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza [...] człowieka w swój całokształt” (DCE, 25);

d) OFIARNA/OBDAROWUJĄCA: RM charakteryzuje całkowite otwarcie, nastawienie się M na O: M stopniowo wychodzi „z ‘ja’ zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia ‘ja’ w darze z siebie”, „miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego” (DCE, 12).

Opisywana RM przebiega w trzech fazach:

- 1) oddzielenie (*separation* – SEP): pierwszy etap to „sytuacja nieokreślonego poszukiwania” (DCE, 11), niepewności; „przeżycie zaczątkowości”, „nieobecność uprawnień i roszczeń”⁵⁷;
- 2) bliskość (*proxymity* – PROX):
 - a) cielesna: dominuje charakter egoistyczny,
 - b) duchowa: przewyżcza charakter egoistyczny,
- 3) jedność (*coincidence* – COINC): jedność „JA” z „TY”, „jedno ciało”, „wspólnota pragnień i myśli” (DCE, 25); „jednostkowe ›Ja‹, centrum decyzyjne, ›kapitan duszy‹, staje się częścią skonstruowanego obopólnie ›My‹”⁵⁸.

Po osiągnięciu momentu szczytowego (COINC) poszczególne fazy, czy też etapy, RM przechodzą „w stadium sinusoidalnego, płynnego przechodzenia w siebie relacji PROX, COINC i SEP”⁵⁹.

W kontekście encykliki Benedykta XVI trudno mówić o specyficznych odwzorowaniach metaforycznych pojęcia MIŁOŚĆ, gdyż mamy tu do czynienia z centralną metaforą konceptualną przedstawiającą miłość jako JEDNOŚĆ DWÓCH DOPEŁNIAJĄCYCH SIĘ CZĘŚCI⁶⁰.

Podsumowanie

Zaproponowany portret pojęcia „miłość”, bazujący na koncepcji miłości przedstawionej w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*, nie jest opisem całkowicie wyczerpującym zagadnienie, nie jest także definicją w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Ma on charakter propozycji reprezentacji semantycznej, sformułowanej za pomocą kategorii semantyki kognitywnej, jest „poziomem (lub etapem) niekończącego się procesu hermeneutycznego, który ostatecznie wymaga szczegółowej interpretacji każdego najmniejszego nawet elementu reprezentacji”⁶¹. Główną uwagę

⁵⁷ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 74.

⁵⁸ K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2003, s. 60.

⁵⁹ Bierwiaczonek, *Religijne subkategorie miłości*, op. cit., s. 86.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 83.

⁶¹ Ibidem, s. 111.

skierowano na wyprofilowanie pojęcia miłości człowieka do człowieka jako uczucia i postawy zarazem, uwzględniając przy tym fakt współistnienia tego rodzaju miłości z miłością Boga do człowieka i człowieka do Boga: „Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem” (DCE, 27)⁶².

Abstrahując od ujęcia *stricte* teologicznego, a pozostając w sferze rozważań lingwistyczno-antropologicznych, zwraca uwagę swoista rekonfiguracja pojęcia miłości polegająca na jednoznacznym włączeniu *erosa* do jego semantycznego centrum – zarówno w kontekście miłości między dwojgiem ludzi, jaki i, co może zaskakiwać, miłości między Bogiem a człowiekiem – nie ma pełnej miłości przy wyeliminowaniu jednego z wymiarów: „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*” (DCE, 16).

Eros i *agape* pozostają więc w relacji inkluzji w stosunku do pojęcia „miłość”, są jego integralnymi, wzajemnie się warunkującymi elementami składowymi. Jeszcze raz pozwolę sobie na przywołanie w tym miejscu puentujących całość słów z głębokiego w treści i pięknego w swej formie studium miłości *Podwójny płomień* Octavio Paza:

Miłość jest wyborem, erotyzm – akceptacją. Bez erotyzmu – bez widzialnego kształtu, który przenika przez zmysły – nie ma miłości, ale miłość przekracza upragnione ciało i szuka w tym ciele duszy, a w duszy ciała. Szuka pełnej osoby⁶³.

Powyższe wywody chciałbym zakończyć słowami, które stały się dla Benedykta XVI inspiracją do napisania *Deus caritas est* – końcowym fragmentem *Boskiej Komedii* Dantego:

Dalej fantazja moja nie nadąży.
A już wtórzyła pragnieniu i woli
Jak koło, które w parze z kołem krąży,
Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy⁶⁴.

LITERATURA

- Alighieri, Dante, *Boska Komedia*, tłum. Edward Porębowicz, Kraków 2009.
Anusiewicz, Janusz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław 1995.
Benedykt XVI, *Deus caritas est – O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.
Bierwiazzonek, Bogusław, *Religijne subkategorie miłości*, [w:] Iwona Nowakowska-Kempna, Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz (red.), *Uczucia w języku i tekście*, Wrocław 2000, s. 79-115.
Eckstein, Hans-Joachim, *Liebe*, [w:] Britta Hübener, Gottfried Orth (red.), *Wörter des Lebens. Das ABC evangelischen Denkens*, Stuttgart 2007, s. 151-155.

⁶² Pełnego opisu reprezentacji semantycznej MIŁOŚCI RELIGIJNEJ (Boga do człowieka i człowieka do Boga) dokonał w swojej wielokrotnie przytaczanej tu pracy Bogusław Bierwiazzonek.

⁶³ Paz, *Podwójny płomień*, op. cit., s. 36.

⁶⁴ D. Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Kraków 2009, s. 370.

- Gadacz, Tadeusz, *Miłość*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. naukowa Tadeusz Gadacz, Bogusław Milewski, Warszawa 2003, s. 49-54.
- Jędrzejko, Ewa, *O językowych wykładnikach pojęcia WSTYD w różnych koncepcjach opisu*, [w:] Iwona Nowakowska-Kempna, Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz (red.), *Uczucia w języku i tekście*, Wrocław 2000, s. 59-77.
- Khoura, Adel Theodor (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 1998.
- Kołąkowski, Leszek, *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria druga*, Kraków 1999.
- Kołąkowski, Leszek, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Kövecses, Zoltán, *Metaphors of Anger, Pride and Love*, Amsterdam 1986.
- Kövecses, Zoltán, *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English*, Lewisburg 1988.
- Kuligowski, Waldemar, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2004.
- Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago 1987.
- Metzger, Bruce M.; Coogan, Michael, D., *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2004.
- Michalski, Krzysztof, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Oatley, Keith; Jenkins, Jennifer M., *Zrozumieć emocje*, tłum. Józef Radzicki, Jacek Suhecki, Warszawa 2003.
- Pawelec, Andrzej, *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków 2005.
- Paz, Octavio, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, tłum. Piotr Fornelski, Kraków 1996.
- Pieper, Josef, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. Irena Gano, Krzysztof Michalski, Poznań 2000.
- Platon, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 2004.
- Prusak, Jacek SJ, *Obcość i swojskość w świecie płci i mistyki*, „Więź” 8-9 (2004), s. 55-62.
- Puzynina, Jadwiga, *Uczucia a postawy we współczesnym języku polskim*, [w:] Iwona Nowakowska-Kempna, Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz (red.), *Uczucia w języku i tekście*, Wrocław 2000, s. 9-24.
- Rougemont, Denis de, *Mity o miłości*, tłum. Maria Żurowska, Warszawa 2002.
- Sofokles, *Antyгона*, tłum. Kazimierz Morawski, Kraków 2008.
- Tatarkiewicz, Władysław, *Historia filozofii. Tom pierwszy: Historia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1983.
- Taylor, John R., *Gramatyka kognitywna*, tłum. Magdalena Buchta, Łukasz Wiraszka, Kraków 2007.
- Taylor, John R., *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*, tłum. Anna Skucińska, Kraków 2001.
- Tokarski, Ryszard, *Introspekcja w semantycznym opisie języka*, [w:] Kazimierz Michalewski (red.), *Współczesna leksyka*, cz. II, Łódź 2001, s. 123-131.
- Waldenfels, Hans (red.), *Leksykon religii*, tłum. Paweł Pachciarek, Warszawa 1997.
- Walus, Monika, *Miłość jest możliwa. Nad encykliką Benedykta XVI*, „Więź” 3 (2006), s. 10-15.
- Wittgenstein, Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2005.
- Zifonun, Gisela, *Eros und Agape, Amor und Caritas: Liebe*, „Sprachreport” 2 (2006), s. 11-12.
- Zwierzyńska, Aldona, *Wyidealizowane modele kognitywne pojęcia „miłość” i „love” przedstawionego w przysłowiach polskich i angielskich – porównanie*, [w:] Iwona Nowakowska-Kempna (red.), *Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*, Wrocław 1992, s. 91-112.