

STUDIA EŁCKIE

28 (2026) nr 1

Relacyjność miłości

The Relationality of Love



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Ełckie” 28(2026), nr 1

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Ełk 2026

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/28-2026-nr-1>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Delfo C. **Canceran** OP – De La Salle University, Manila, Filipiny
- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- Ana Thea **Filipović** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Curtis L. **Hancock** – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Salomėja **Karasevičiūtė** – Kauno Kolegija Higher Education Institution, Kowno, Litwa
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Tomasz **Kopiczko** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Tadeusz **Lewicki** SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Tibor **Reimer** – Comenius University Bratislava, Słowacja
- Carl-Mario **Sultana** – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta
- Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Danilo **Zardin** – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy
- Beata **Zarzycka** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny

- Ryszard **Sawicki** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Sekretarze redakcji

- Przemysław **Pastewski** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Tomasz **Zajkowski** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

Redaktorzy tematyczni

- Filozofia** ▪ Antoni **Skowroński** – Państwowa Uczelnia Zawodowa, Suwałki
Historia Kościoła ▪ Stanisław **Adamiak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
Nauki biblijne ▪ Andrzej **Toczyski** SDB – Papieski Uniwersytet Salesjański, Salesjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael
Nauki o komunikacji społecznej i mediach ▪ Jerzy **Sikora** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Nauki o kulturze i religii ▪ Sławomir **Cimochowski** – Boliwijski Uniwersytet Katolicki, Santa Cruz de la Sierra, Boliwia
Nauki o rodzinie ▪ Olga Anna **Kotowska-Wójcik** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Nauki teologiczne ▪ Ružica **Razum** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
Pedagogika ▪ Arleta **Suwalska** – Uniwersytet Łódzki
Prawo kanoniczne ▪ Roman **Szewczyk** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktorzy językowi

- Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA
Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España
Język włoski ▪ Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale, Firenze, Italia
Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria
Język polski ▪ Marcin **Sieńkowski** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Redaktor statystyczny

- Dariusz **Konopko** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	7
--------------------------------------	---

Philosophy

Curtis L. Hancock , Andrew Gniadek , <i>Plotinus's Metaphysics of Love: A Reflection on Ennead III.5 (50)</i>	9-21
Joseph Okine-Quartey , <i>An Examination of the Foundations of Love: A Comparative Study of Pascalian and Aristotelian Perspectives</i>	23-38

Communication and Media Studies

Monika Marta Przybysz , <i>Samotność i miłość w cyfrowym świecie – samotni razem / Loneliness and Love in the Digital World – Alone Together</i>	39-54
---	-------

Culture and Religion Studies

Jerzy Sikora , <i>Liryka miłosna w twórczości wybranych poetów z londyńskiej grupy „Kontynenty” / Love Lyrics in the Works of Selected Poets from the London Group „Kontynenty”</i>	55-69
--	-------

Theology

Wojciech Słomski , <i>Miłość jako zasada teologiczno-liturgiczna w „Kanonie paschalnym” Jana z Damaszku / Love as the Theological-Liturgical Principle in the Paschal Canon of St. John of Damascus</i>	71-82
Konrad Sobiecki , <i>Love as an Inspiration for Transforming Temporal Reality. A Theological and Catechetical Analysis of the Role of Love in Christian Formation</i>	83-95
Salomėja Karasevičiūtė , <i>Love that Calls: Theological and Pastoral Insights from Pope Francis' Encyclical “Dilexit nos”</i>	97-103

Reviews

- Ryszard **Sawicki**: Algimantas Katilius, *Seminarium Duchowne w Sejnach: od duchownego w parafii po studia wyższe*, Vilnius: Lietuvos istorijos institutas 2025, ss. 217. 105-107
- Joseph G. **La Sanche**: Bp Andrzej F. Dziuba, *Pasterz. Kard. Józef Glemp. Dzieje życia od narodzin do roku 1981*, Wydawnictwo Stacja 7, Kraków 2023, ss. 283.109-114

Reports

- Marcin **Sieńkowski**, *Sprawozdanie redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Studia Elckie” – ks. dr. Marcina Sieńkowskiego za okres 2023-2025* 115-120

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Z początkiem roku 2026 nastąpiły zmiany w zespole redakcyjnym naszego kwartalnika. Redaktorem naczelnym został ks. dr Ryszard Sawicki (dotychczasowy sekretarz redakcji). Zastąpił on na tym stanowisku ks. dr. Marcina Sieńkowskiego, który pełnił tę funkcję przez ostatnie trzy lata (2023-2025)¹, a także wcześniej (2019-2021)². Ks. Marcin Sieńkowski pozostał w redakcji w funkcji redaktora językowego (język polski). W tym miejscu dziękujemy dotychczasowemu redaktorowi językowemu panu dr. Ryszardowi Skawińskiemu za współpracę z czasopiśmem.

Od nowego roku wsparciem dla redaktora naczelnego są dwaj sekretarze: ks. Przemysław Pastewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) i ks. Tomasz Zajkowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Natomiast dotychczasowy zastępca redaktora naczelnego – ks. dr hab. Tomasz Kopiczko, prof. UKSW – został członkiem rady naukowej naszego czasopisma. Do tego gremium dołączyła także doc. dr Salomėja Karasevičiūtė z Kauno Kolegija Higher Education Institution w Kownie na Litwie. Obecnie rada naukowa liczy dwudziestu trzech członków.

Artykuły w pierwszym numerze czasopisma z 2026 r. podejmują jeden temat. Tym razem jest to *Relacyjność miłości*. Siedem artykułów koncentruje się na problematyce miłości ujmowanej z różnych perspektyw i dyscyplin naukowych (filozofii, nauk o komunikacji społecznej i mediach, nauk o kulturze i religii, teologii). Cztery z nich zostały napisane w języku angielskim. Autorzy trzech artykułów pochodzą z zagranicy (Ghana, Litwa, USA). Oprócz artykułów naukowych publikujemy recenzje dwóch książek i jedno sprawozdanie.

Pełne treści wszystkich tekstów znajdują się na stronie internetowej czasopisma: <https://www.studiaeckie.pl>

ks. Ryszard Sawicki
Redaktor naczelny

¹ Por. sprawozdanie opublikowane w tym numerze.

² Por. M. Sieńkowski, *Sprawozdanie redaktora naczelnego „Studiów Elckich” ks. dr. Marcina Sieńkowskiego za lata 2019-2021*, „Studia Elckie” 24(2022), nr 1, s. 133-136.

CURTIS L. HANCOCK*

ANDREW GNIADEK**

Plotinus's Metaphysics of Love: A Reflection On *Ennead* III.5 (50)

Abstract: This article provides a philosophical commentary on Plotinus's *Ennead* III.5, examining the Neoplatonic transformation of the principle of Eros. Diverging from the Aristotelian view of desire as a mere "relation" or movement within a static substance, the authors argue that Plotinus radicalizes Eros into a unitive "substance". This use of substance must be understood henologically: the active soul generates its own degree of reality based on its orientation. Utilizing the analogy of a compass, the article delineates three metaphysical states of the soul determined by its trajectory: the "god", the "daemon", and the "pathological". Through an analysis of the mythic parentage of Love in Plenty (Poros) and Poverty (Penia), the article demonstrates how the soul's desire for the good, mixed form (participated beauty mixed with matter), or matter qua matter determines the soul's substantial actuality and moral condition.

Keywords: Plotinus, Eros, Emanation, Metaphysics of the Soul, Henology.

From Platonic Eros to Plotinian Emanation

Since ancient times, diverse cultures have celebrated love through artworks and literature. This comes as no surprise given that love is a fundamental value. In Western culture, the ancient Greeks have left a lasting impression about love's significance, regarding it as having divine association¹. Because love is so basic to the intimacies of human life, the Greeks eventually discriminated four kinds of love, expressed by the words *eros* (erotic love), *philia* (the love of friendship),

* Curtis L. Hancock – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2918-1453>; e-mail: curtishancock@pm.me

** Andrew Gniadek – Independent Scholar, Host of Midnight Carmelite Podcast, Okoboji, IA, USA
ORCID: no data; e-mail: agniadek@carmel.mozmail.com

¹ Consider that Love (*Eros*) was conceived on the day of Aphrodite's birth. For that reason, the Greeks believed that Aphrodite and Eros had a special connection.

agape (the love extolled in Christian sacrifice), and *storge* (parental affection)². Eros and *philia* circulated in popular culture. Over time, love captured the attention of philosophers. Both *philia* and *eros* became important themes in ancient philosophical writings. Aristotle and Cicero wrote classics on friendship. Eros is the focus of two enduring documents: Plato's *Symposium* and Plotinus's treatise on love, *Ennead* III, 5, the 50th treatise that Plotinus wrote. These philosophical works are connected since Plotinus's thought in all respects is a self-conscious and inimitable elaboration of Platonism, the result of which is Neoplatonism³. The present article is a summary and commentary on Plotinus's treatise on love, *Ennead* III, 5 (50)⁴. En route the article will show the extent and depth of Plato's influence. Further on, the article argues that Plotinus diverges fundamentally from the Aristotelian concept of desire as a relation or movement within a substance. Instead, Plotinus radicalizes Eros into a substance itself. Substance must not be understood here as an Aristotelian category, but henologically. For Plotinus, the soul's ontological reality, that is, its substantial reality, fluctuates based on its orientation of its love. The soul generates or degenerates its substantial actuality based on its metaphysical trajectory.

In Plotinus's philosophy, the above-mentioned four kinds of love have a curious standing. While Plotinus employs some variants of *agape*, his usage differs from the deep moral and divine significance it will later come to have in the New Testament and in other Christian sources. Nonetheless, his usage is moral and coheres with some aspects of Christian morality. The term *agape* is not used extensively in the *Enneads*, but there are some scattered instances. They basically consist of expressions of satisfaction. A representative word is *agapestos*, that with which one must be content⁵. As mentioned above, *philia* is a word Plotinus employs in a way that echoes the standard meaning found in the prominent Greek writers, such as Aristotle and the Stoics. *Philia* is the word primarily used to express friendship. Curiously, the expression *storge* appears nowhere in Plotinus's writings. Eros, however, dominates Plotinus's discourse on love, and the path to that discourse goes through Plato's *Symposium*, arguably the most poetic of Plato's dialogues. The *Symposium* presents six speeches on love, recited to congratulate Socrates's friend Agathon, who, in 416 B.C., had won first prize in a playwright competition at the Lenaian Festival in Athens. Each of the speeches is interesting, but Socrates's speech is most relevant because it contains anthropological and metaphysical elements that illuminate Plotinus's philosophy of love. The substance of Socrates's speech on eros is not Socrates's own. He credits his knowledge of love

² See C.S. Lewis, *The Four Loves* (London: Geoffrey Bles, 1960).

³ Plotinus refers to Plato as a "godlike man" in the opening passage of his treatise on Love. This section of the article is based on A.H. Armstrong's translations of Plotinus. *The Enneads*, 1-7 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

⁴ This article observes the standard for citing Plotinus's writings. The convention is to identify the treatise, then the chronology of the treatise as specified in Porphyry's edition of the *Enneads*.

⁵ For such philological references and examples, see J.H. Sleeman and G. Pollett, *Lexicon Plotinianum* (Leiden: E.J. Brill, 1980).

to a mystic, a woman named Diotima, supposedly a resident of Mantinea. There is no reference to her elsewhere in Plato's writings. She may be an invention for the ironic purpose of subjecting Socrates to dialectical examination⁶.

To address Socrates, Diotima first describes the nature of Eros, the personality, a figure in Greek myth. Eros is the offspring of Plenty (Poros) and Poverty (Penia) conceived on the day Aphrodite was born, which gave him a special connection with her and made him a lover of beauty since Aphrodite is very beautiful. This connection with the divine fostered the idea that Eros himself is a god, a view Socrates himself accepted. Diotima challenges this belief. Socrates is stunned. Diotima says that Socrates is in error. Once the error is corrected, she declares, one can see that Eros is not a god. People like Socrates are confused. The confusion consists in believing that in the lover-beloved relationship, the beloved has primacy. To give primacy to the beloved is understandable since the beloved gets attention when one first reflects on the issue of love. However, Diotima points out that such emphasis on the beloved misleads philosophers like Socrates. The key to understanding the nature of eros is to examine the subject from the vantage point of the lover rather than the beloved. Love as an active principle, which fact discloses what kind of being Eros is.

To correct his error—that Eros is a god—Diotima reminds Socrates of Eros's parentage. She addresses his puzzlement by reminding him that, like his mother, Eros is in perpetual need. While from his father (Poros), he inherits a capacity for resourcefulness and intelligence, these gifts don't completely compensate for the privations in his nature. The limits in the nature of Eros reveal that he cannot be a god. Gods are fulfilled, actualized, completed beings. Accordingly, Eros cannot be counted among the gods. Eros is unfulfilled, living in a state of desiring fulfillment. Eros is an aspirational being, desiring possession of beauty. Gods don't desire the beautiful. They already own it. Eros, then, is an intermediate kind of being. He is neither fulfilled nor unfulfilled, neither beautiful nor ugly, neither ignorant nor wise. Eros is less than a god but more than a mere mortal. As a being defined by desire or aspiration, Eros is a spirit (*Dæmon*). Moreover, Eros is neither wise nor ignorant. Only gods are wise because their intellect is perfectly formed by the idea of the beautiful, also called the Good. By aspiring to beauty, Eros aims for happiness. Beauty is another word for the Good, which pursuit is the pursuit of happiness. His nature is to desire beauty and to inspire souls to be attracted to Beauty. As a spirit, his mission is to inspire souls to pursue the Good. His life moves between privation and the aim of perfection.

⁶ There is a precedent in Plato to write a dialogue that in significant respects departs from historical fact. It is very unlikely that the young Socrates met and debated Zeno as narrated in the *Parmenides*. The fictional circumstance served Plato's dialectical purpose to subject Socrates to dialectical examination to expose *aporai* in Plato's Theory of Forms. Diotima may assume the role of authority in the *Symposium* that Zeno did earlier in the *Parmenides*. Plato depicts Diotima as a formidable dialectician, one who can match wits with Socrates.

In a famous passage of the *Symposium* (beginning at 209 e 5), Diotima teaches that love inspires the human soul to attain knowledge progressively. The foundation of knowledge is sense experience, whereby the knower is acquainted with bodily things. Diotima implies that this acquaintance is the starting point of knowledge. While there is a caricature of Plato's philosophy of knowledge as being defined from beginning to end as bundled in abstractions, truth be known, Plato is a realist, not a rationalist. The mind knows first by observation of physical things, such as beautiful bodies. Reflection on sensible bodies brings insight as our intellect achieves an ever more penetrating and yet universalized awareness of bodily natures. We grasp individual bodies, and by further exercise of our minds, we know collective bodies. Our minds can also apprehend things that are more abstract, like customs, habits, and institutions. There is a progressive insight into the behavior and appearance of sensible objects, physical things. True, Plato's philosophy evolves into having sophisticated and abstract elements—consider the doctrine of Forms and anamnesis—and he is rightly famous for these developments. Nonetheless, this ought not obscure the sense-realist origins of his thought. Truly, his philosophy begins with a homage to common sense, although his thought culminates in an uncommon common sense⁷.

Diotima makes clear that the knower, inspired by Love to know and enjoin beautiful bodies, can discern not only beautiful bodies but the idea of bodies in general. Subsequent to admiring beautiful bodies, the mind can focus on beauty as a common trait among such bodies, Beauty in general. Our intellects can move from knowledge of particulars (this or that beautiful thing) to knowledge of a general nature itself, such as the idea of body or the idea of beauty. Here we are at the threshold of Plato's Theory of Forms. We observe a movement as Love urges a transcendent trajectory, progressively, in stages. Diotima shows Socrates that the mind can, as it were, climb a ladder of reality and value. Indeed, Diotima shows Socrates a way of knowing that obtains the metaphysical. When we know universals, we apprehend objects that transcend time and space. A beautiful individual is in time and space. But the idea of beauty is not limited by being in time and in space. In other words, it is changeless and non-physical. If it is not in space and time, it is immaterial and eternal⁸. So, Diotima's speech has profound significance

⁷ Mortimer J. Adler speaks of Aristotle's philosophy as common sense in this way, but the description "uncommon common sense" could similarly apply to Plato. See M.J. Adler, *Aristotle for Everybody* (New York: Macmillan, 1978), xiv.

⁸ This conclusion is summed up by Plato in the *Phaedo*: "The soul is most like that which is divine, immortal, intelligible, uniform, indissoluble, and ever self-consistent and invariable, whereas body is most like that which is human, mortal, multiform, unintelligible, dissoluble, and never self-consistent" (80 b). The *Phaedo* appears to have been written just before the *Symposium*. Like the *Symposium*, the *Phaedo* appears to belong to Plato's middle dialogues, along with the *Republic*, the *Meno*, and the *Gorgias*. The *Phaedo* does not celebrate the interests of the body. It has a tone of asceticism, leading one to speculate that the *Symposium*, given its affirmations of things bodily, may have been written as a corrective to the ascetic disposition of the *Phaedo*. H. Tredennick, H. Tarrant trans. in *The Last Days of Socrates* (London: Penguin Books, 2003), p. 148-149.

in the development of Plato's thought. Diotima's view of the issue has changed Socrates from a Socratic thinker to a Platonic one. Plotinus will show how this Platonic philosophy of love is adopted by Neoplatonism. Clearly, Diotima's hierarchical vision of reality, her description of the mind's ascent to greater, ever greater universality, is a hierarchical vision of things that conforms to a Neoplatonic worldview. One might say that Neoplatonism is a refined and exquisite retelling and elaboration of Diotima's Ladder of Love. The best way to explore any subject in Plotinus's thought is by relating it and its many elements to the ultimate principles of Plotinus's philosophy. The first such principle is his affirmation of monism, according to which to be real is to be one; that is to say, reality is unity. The second principle is an assertion of value: to be one is to be good; in other words, unity is goodness. The third principle is an expression of the metaphysics of causal priority, a principle that captures a fundamental Neoplatonic intuition: that what is prior in the universe is superior to what exists subsequently.

These principles are best represented by Plotinus's account of the production of the universe, a teaching known as the doctrine of emanation. It is intentionally called production to avoid mistakenly thinking that emanation is a creation doctrine. Creation signifies bringing into existence something out of nothing. Like other ancient thinkers, Plotinus could not fathom existence *ex nihilo*. For these thinkers, something can come to exist only out of the reality of whatever already exists. One cannot give what one does not have. Moreover, the universe is produced out of necessity. This conviction is axiomatic for Plotinus. Accordingly, the production of the universe is an emergence, a projection of reality that exists in the One, the supreme reality and source of all things. Constrained by this description, Plotinus regards the One as divine. In short, The One is an alternative name for God. The above-mentioned three principles of Plotinus's philosophy converge to illuminate the nature and operation of emanation. The One is an eternal inexhaustible source of being⁹. Grounded in the principle *bonum diffusivum sui*, perfections, projections, emergent beings, emanation out of the One is inevitable. It is not by choice that the One emanates. Choice is a feature of genuine creation. The Christian God truly creates because he chooses. He does not make out of metaphysical necessity. Emanation is deterministic, for the One's absolute simplicity would be compromised if the One could choose. Choice implies intellect, and intellect implies multiplicity, the minimal duality of knower-known, subject-object. The One excludes all multiplicity, even the minimal duality of knower and known. This is so even if the subject and object exist in the same thing, the self-thinking thought of Aristotle's God. Hence, intellect cannot be the supreme reality. Plotinus's God is not Aristotle's *Nous*, whose reality is derivative. Plotinus embraces this conclusion, inferring that the One is the first tier of reality, whereas intellect and its relations, like Platonic

⁹ Plotinus, *Enneads*, VI 8 (30), trans. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 7 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966-1988).

Forms, belong to a subsequent level of reality, its second tier. So, there is the Supreme One, whose necessitarian overflow or outpouring of perfection generates the next level of reality, which is Nous or intellect. The operation of Intellect does not exclude Love, which appears as a significant player in emanation. While freedom or choice is not a factor, love certainly is. Desire is fundamental. Desire (*epheis*) drives emanation, not on the part of the One but on the part of the One's effects. Mind emerges as the One emanates. Plotinus explains emanation in a structured way, and it is in this structure that Love appears as an active component of emanation. Plotinus argues that upon analysis, emanation takes place in stages. The first stage, of course, is the simple overflowing of the One's perfection. This stage of production Plotinus calls *prohodos*, an unformed procession of reality from the One. This first stage is driven by desire or love to reunite with the divine source, the One. This outflow of the One introduces a new stage of reality, in which out of loving admiration of its source, the first emanant turns back (*epistrophe*) to behold it. In doing so, its deficient perception fragments what it perceives into a plurality of countless *noeta*, which Plotinus interprets as the world of Platonic Forms. One might say that emanation generates ontology, for being refers to that which is knowable, implying the tandem of intellect and intelligible, which tandem describes comprehensively the life of the first emanant. So, while the One/Good is beyond being (*epekeina tes ousias* as Plato declares at *Republic* 503 b), what the One/Good produces is the universe of being, unity-in-diversity. So, Being is part of reality, but reality strictly speaking is not being since it precludes diversity and being is one-in-many. Being is concentrated in the life of Intellect, which itself overflows and produces the second emanate, the World Soul, another intellect "wondrous and great", but inferior to Nous. Its emanation also involves a stage of *prohodos* followed again by *epistrophe*, an event that forms the consciousness of World Soul, the second emanant or third hypostasis. These stages affect how emanation eventually manifests a *plenum* of being, the description of which is definitive of Neoplatonism, as everything unfolds in descending, diminishing hierarchies, terminating where perfection gives out in the sterility of prime matter.

On higher levels of emanation, matter emerges as a principle of receptivity in the formation of successively descending beings. This matter, of course, is intelligible matter, as distinct from the matter that constitutes things in the physical world, the realm where prime matter and sensate matter obtains. Nonetheless, ancients like the Neoplatonists, were habituated to think that the constitution of the intelligible world required a two-stage formation of receptivity (potency) and intelligible formation. Clearly, the influence of Aristotelian principle had been adapted analogically into the Neoplatonic worldview¹⁰.

¹⁰ See C.L. Hancock, *Plotinus' Adoption of Aristotle's Doctrine of Act (Energeia)*, "Studia Elckie" 14(2012), pp. 117-124. Hancock details how Plotinus adopted Aristotle's concept of *energeia* (act/actuality) as a core ontological principle describing all beings and hypostases (Nous and Soul), which gives form and determinateness to matter. Plotinus also uses the

Eros as Substance: The Foundation of the Metaphysical States of the Soul

While Plotinus incorporated Aristotelian principles into his metaphysical structure, particularly regarding the constitution of the intelligible world, he diverges sharply from Aristotle when analyzing the internal workings of the soul and the nature of desire. Upon examining how Plotinus applies these principles to faculty psychology, love is not merely a relationship but takes on a substantial reality that drives the soul's ascent. This difference is best illustrated through a new interpretation of direction and purpose. Plotinus's analogical use of Aristotle's Eros suggests that his view of love as a substance rather than a relation means one must be drawn upward by a subject (substance). The subject possesses by nature what the lover desires to have in order to surpass their current limitations. To understand Plotinus in this case, one must consider the difference between Aristotelian and Plotinian faculty psychology.

In Aristotle's understanding, substance is a fundamental entity. For Aristotle, a human soul is a substance, and virtuous or vicious habits are accidental dispositions that do not alter the subject's fundamental entity. On the one hand, though Plotinus affirms in texts like *Ennead* IV.7 that the highest, undescended part of the soul is an immortal, simple substance, on the other hand the active individual soul in the realm of becoming possesses reality only in degrees. Therefore, the substantial reality of the soul is directly proportional to its unity and its orientation towards the Good. Again, for Plotinus, to be real is to be one. Therefore, when an active soul turns its Eros toward the indefinite emptiness of matter, the active soul does not acquire a bad accidental property, but instead degrades ontologically. The soul's orientation and desire cause a descent toward non-being, rendering its active identity less real and therefore less substantial.

To understand this distinction a bit better, let's consider a compass as an illustration and metaphor for the distinction between Plotinus and Aristotle's view of love. While Aristotle and Plotinus would not have been familiar with a compass as it wasn't invented yet, one can use a compass as a metaphor to understand their metaphysics. For Aristotle, the compass is a tool that helps a composite being achieve their desired destination, thus fulfilling their desire for perfection or completion. Imagine that a person's goal is to reach their home. Aristotle sees this desire as the lack or poverty that Plotinus talks about, which is not fulfilled until the person uses the compass to reach home. On the contrary, for Plotinus, the person is the compass needle, not the one holding the compass. Just as the needle exists within the whole compass, within the human person exists a desire for the Good because the individual person exists as an emanation of that same good. Thus, the needle's inherent desire to point toward the Good

Aristotelian distinction between prime matter (pure passive potency) and second matter (sensible matter) to structure his metaphysics of emanation, while explicitly rejecting Aristotle's related psychological term, *entelecheia*.

as True North, which is the point from which it came. However, there are mixed metals on earth that pull the compass needle in different directions as it tries to go toward the Good as True North. If the needle consents and does not fight the pull of these corporeal mixed things, the person ends up creating a kind of “highway” that leads the person away from the good. If the compass needle points at the form of beauty in these mixed corporeal things, that person creates a “daemon” where the person’s activity as a substance is generated according to the nature of the soul as participating in the Good, but not elevating the soul to be one with the Good as a soul who continues to focus and act journeying toward the Good (True North). However, the needle runs the risk of falling further from the good by ignoring the formal participatory beauty of mixed things (matter and form) and simply focusing on the material things as material, where such activity puts the person in a “pathological state”.

Plotinus describes three clear states of the soul. First, if a person fights the desire for mixed, corporeal things and stays focused on the higher goal, the person becomes “a god”. In this state, the individual achieves true fulfillment from the higher emanation, specifically Eros surrounding World Soul, and their activity acts as a pointer by substance to the Good, guiding others. Secondly, a person may point at the participatory beauty in these mixed substances while abstracting from the material aspect, which makes the person a “daemon”. Thirdly, if the person points simply at material things *qua* material things, the person is in a “pathological state”.

Plotinus’s study of the soul and its internal powers (faculty psychology) differs from Aristotle’s in several ways. First, eros, for Plotinus, is a substance, not a relation as it is for Aristotle. Secondly, the nature of the person changes based on a choice, unlike in Aristotle, where a person remains human despite being vicious or virtuous. For Plotinus, choosing the Good makes a person a “god”, choosing the beauty in things makes them a “daemon”, and choosing to focus on material things creates “a pathological state”. To be clear, natural mixed love as a “daemon” is directed toward nature and “is in the column of the good”. Moreover, the “daemon” acts as an intermediary. As Plato taught that we first see beauty in sensible things through sense experience, a person who directs their focus (love) toward the beauty in material things is operating according to their condition within a mixed composite (matter and form). They focus on the more complete and perfect (form of beauty) instead of the material thing simply as a material thing, which would result in a soul in a “pathological state”¹¹.

To expand upon the distinction between the daemonic and pathological states of the soul, a helpful contrast between Aristotelian faculty psychology and Plotinus’s Neoplatonic metaphysics clarifies Plotinus’s position. The assertion that a focus on material things *qua* material things creates a “pathological state”

¹¹ See Plotinus, *The Enneads*, ed. L.P. Gerson, trans. L. Gerson, G. Boys-Stones, J.M. Dillon, R.A.H. King, A. Smith, J. Wilberding (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), III.5.2, III.5.4, III.5.7.

represents the nadir of Plotinian metaphysics (and ethics), a collapse of the soul's internal hierarchy. This collapse can be understood by analyzing how Plotinus transforms Aristotelian principles of substance, matter, and desire (eros) into a metaphysics where the soul does not merely have a disposition but metaphysically becomes the object of its attention.

To understand how a soul enters a "pathological state", Plotinus shifts the application of the nature of Eros fundamentally. In Aristotle's framework, desire is a movement or a relation between a subject and an object. Aristotle categorizes "relative" terms "when it is said to be such as it is from its being *of* some other thing or, if not, from its being related to something in some other way"¹². For Aristotle, desire is a movement originating in the appetitive faculty of the soul directed toward an end. The soul possesses faculties such as the nutritive, sensitive, and appetitive, and these powers are distinct from the soul's essence, which is the form of the body.

Plotinus radicalizes this view. He posits that eros (desire) is not merely an affection or a relation but a substance. Drawing from the Platonic myth from the *Symposium*, Plotinus argues that Love is a real existent born from the soul's activity. This shifts the metaphysical landscape: the human person is not merely a composite substance engaging in relationships of desire, but instead the person *is* the desire. For Plotinus, the soul is a "compass needle" itself, a substance constituted by its orientation.

This distinction is crucial for understanding what Plotinus means by "pathological". In Aristotle, if a person acts viciously, their substance as a human remains intact; the person merely lacks the correlative virtue and therefore lacks a disposition of soul. However, because Plotinus views the individual *eros* as a substance that shares its being with the individual soul, the direction of that Love determines the substantial reality of the soul. If the soul directs its *eros* toward the Good, it aligns with its higher nature; if it directs it toward the indefinite emptiness, it fundamentally alters its internal reality. The soul generates its own reality based on its orientation: "the loves, then, which are natural and in accordance with nature are fine...but the loves of those who have fallen into ways contrary to nature are all pathological states and certainly not substances or real existents"¹³.

¹² Aristotle, *The Categories*, Chapter 7.6a36, trans. H.P. Cooke, H. Tredennick, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938), p. 47.

¹³ Plotinus, *Enneads*, III, 5, §7. Gerson's translation of "pathological states" perfectly captures the manic and deranged soul, but the change comes from a henological unity with matter *qua* matter, not an accidental Aristotelian relation. In Aristotle, a pathology is an accident inhering in a primary substance. An Aristotelian categorical reading here might incorrectly assume that Plotinus's phrase "certainly not substances" proves that love cannot alter the soul's substance. However, in Plotinus's henological ontology, to be "fallen into ways contrary to nature" means a privation of form. When Plotinus says these unnatural loves are "not substances or real existents", he is not making an Aristotelian categorical distinction between substance and accident. Instead, he is making a henological judgment. Since the soul, in this case, has directed

The “pathological state” is rooted in the mixed parentage of Eros: Plenty (Poros) and Poverty (Penia). Plotinus interprets this myth to explain the faculty psychology of the soul. Plenty represents *logos* as an “expressed principle” derived from the Intellect (Nous)¹⁴. Poverty represents matter, which is “in need in every respect” and is associated with the indefinite as emptiness¹⁵.

In a “daemoniac” soul, the rational principle (Plenty) governs indefinite desire (Poverty). The soul recognizes that it is a mixture. It desires the Good because it lacks it (Poverty) but has the agency (Plenty) to pursue it. The “daemon” is the state of the soul where this mixture functions correctly. The soul looks at material objects, which are form and matter, and discerns beauty as participation within these objects. In other words, the person realizes that form actualizes the matter as definite to indefinite, and that form must exist in a perfectly simple state as Beauty.

This act of discernment is Aristotelian in its method but Neoplatonic in its aim. Plotinus acknowledges these details of composite substances. The Plotinian “daemon” looks at a beautiful material body and separates the form of Beauty as participated in the thing from the material substrate. The “daemoniac” soul uses the beautiful material body as a launching point image to the real Beauty that is the archetype of all beauty. While this “mixed” love remains self-controlled, it still sees the definite fulfillment of desire in the participating beauty, not Beauty itself.

Ascent and Descent: The Soul’s Three Possible Metaphysical Orientations

For Plotinus, the “pathological” soul arises when the soul fails to perform this act of abstraction. Instead of seeing the form *in* matter as a mixed substrate (the daemoniac view), the pathological soul focuses on the material thing *qua* material thing. Why is this “pathological” for Plotinus? To address this point, one must first look at the nature of matter in both Aristotle and Plotinus. For Aristotle, matter in itself is unknowable as it is “neither a particular thing nor a quantity nor designated by any of the categories which define Being”¹⁶. Matter is pure potentiality, which has the *capacity* for determination but is of itself not determined.

Plotinus adopts this view and expands on it. He identifies the “indefinite” aspect of the soul’s desire (Poverty) with matter. When the soul seeks its fulfillment in matter, the soul is turning to absolute lack, which is Poverty. The “pathological” soul commits a metaphysical error that logic helps us see: it seeks extension without intension. The pathological soul desires the “stuff” of the world

its Eros toward non-being (matter), that active love is deprived of ontological reality. Hence, the soul has lost its substantive actuality by turning away from the One.

¹⁴ Plotinus, *Enneads*, III, 5, §9.

¹⁵ Plotinus, *Enneads*, III, 5, §9.

¹⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 7.3.1029a20, trans. H. Tredennick, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), p. 317.

(matter) while rejecting the “definition” that makes it real (form). Since matter has zero intension (no positive determination), the soul finds nothing to grasp. It falls into the “indefinite”, which is a state of pure potentiality that is, by definition, absolute Poverty.

We see how this logical analysis uncovers Plotinus's metaphysics. The tragedy of the “pathological” soul is a case of mistaken identity. The soul rightly desires the infinite (Intelligible Matter as Plenty), which is the fullness of Being found in the Nous, where all intension is united. Instead, the soul turns downward and chases the indefinite (Sensible Matter as Poverty), which is the indefinite emptiness of non-being. The soul has confused indefinite plenty with indefinite poverty. Instead of seeing the fullness of all forms as indefinite capacity in the Nous, the soul sees indefiniteness in matter as fullness rather than emptiness.

To visualize this confusion between “indefinite poverty” and “indefinite plenty”, let's return to the article's metaphor of the compass. The soul (the needle) has a natural magnetic attraction toward the Good (True North). In the ‘mixed’ or ‘daemonic’ state, the needle might point toward “mixed metals” (sensible objects), but it does so only because it recognizes the beauty/goodness as participated *within them*. It sees the form (intension) within the matter. In the pathological state, however, the needle ignores the magnetic trace entirely and fixates on the gross material of the interfering object. It desires the casing, not the pull.

By focusing on the material thing *qua* material, the soul denies its own nature as an offspring of Plenty (Reason). It suppresses the “expressed principle” (logos) within itself and surrenders entirely to indefinite emptiness. This creates a feedback loop of degradation. Because indefinite matter is poverty, the soul that loves matter becomes increasingly needy. It cannot be fulfilled because “what is a mixture cannot be fulfilled; for only that can be fulfilled which is fulfilled in its own nature”¹⁷.

To understand how a human soul can become a “god”, we must look to Aristotle's teaching on the intellect (nous). Aristotle argues that for the mind to know reality, it must not be restricted by a specific material nature of its own; the intellect in its highest function operates without a specific material nature. When the individual contemplates immaterial realities, a profound metaphysical shift occurs: “For in the case of things without matter that which thinks and that which is thought are the same”¹⁸.

Plotinus radicalizes this Aristotelian principle. When a soul's eros is directed entirely toward the Good (True North), the separation between the lover and the beloved dissolves into identity. The soul does not merely observe the divine from a distance. Instead, by ascending through intellection, the soul

¹⁷ Plotinus, *Enneads*, III, 5.7.

¹⁸ Aristotle, *On the Soul*, 3.4.430a3, trans. W.S. Hett, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), p. 169.

prepares for a union that is supraintellectual, that is, transcending all thought¹⁹. In this state, the soul acts not as a potentiality striving for determination (form), but as actuality, that is “prior in substantiality” to all potential things²⁰. Just as Aristotle asserts that the First Mover must be “not divisible, has no parts, and is not dimensional”, the soul that aligns with True North sheds the divisibility of the material world to participate in the indivisible simplicity of the divine²¹.

Plotinus distinguishes this state of godhood using the myth of Aphrodite. The “daemonic” soul corresponds to the “mixed” Aphrodite (associated with the universe), who partakes of both poverty and plenty. Again, this soul is a “daemon” because it is an intermediate being as a mixture of plenty (reason) and poverty (desire/matter as indefiniteness). The “daemonic” soul is still bound to the realm of “becoming”.

However, the soul pointed at True North identifies with the “Heavenly Aphrodite”, who is “motherless” and “unmixed”. This soul “does not come into this world...nor is she able to”, because she is a “separate real existent and a Substance”²². In this state, the person is no longer a composite being struggling with the “indefinite desire” of Poverty; they have severed the link to the indefinite. The individual has become “a god” because the individual is now “self-sufficient in beauty”²³. Unlike the pathological lover who needs matter to fill a void, or the daemonic lover who needs to generate beauty in the physical world to achieve immortality, the “god-like” soul is “filled with the vision” and possesses the Good by nature, not merely by participation²⁴.

In this final state, the soul recovers its status as a “kind of principle”²⁵. Aristotle teaches that “God is one of the causes of all things and...a kind of principle”²⁶. When the soul rejects the pathological fixation on the “accidental” and

¹⁹ Intellection is a stage on the way towards mystical union with the One, but it is the penultimate stage. The One transcends the Nous, and therefore, union with the One must come through some other mode than intellection. While Aristotle’s principle that actual knowledge is identical with its object describes the soul’s ascent to the level of Nous, Plotinus makes clear that the final step from the Nous to the One requires abandoning subject-object duality altogether. As Plotinus argues in *Ennead* VI.9.4 (Gerson), awareness of the One comes “neither by scientific understanding nor by intellection, as it is in the case of other intelligibles. It corresponds rather to a presence which is better than scientific understanding”. Therefore, the soul does not achieve union with the One by thinking about the Good, as that is still multiplicity: “For scientific understanding involves an account, and an account is multiple”. Instead, when intellection reaches its limit, Eros becomes the unitive substance. The soul aligns with “True North” through a suprarational presence where Eros provides the final step to elevate the soul’s substantial reality into simple union.

²⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 9.8.1050a4, p. 457.

²¹ Aristotle, *Physics*, 8.10.267b25, trans. P.H. Wicksteed, F.M. Cornford, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934), p. 425.

²² Plotinus, *Enneads*, III, 5.2.

²³ Plotinus, *Enneads*, III, 5.1.

²⁴ Plotinus, *Enneads*, III, 5.2.

²⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 1.2.983a8, p. 15.

²⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 1.2.983a8, p. 15.

aligns with the necessary and eternal, it steps out of the realm of “becoming” and enters the realm of “being”. It is no longer an “affection” or a “pathology” of the universe; it is a co-ruler with the divine, fixed in the “garden of Zeus”, drunk not with wine (sensible beauty) but with nectar (intelligible beauty)²⁷.

Conclusion

This article demonstrates that for Plotinus the metaphysical and moral destiny of the soul is strictly tied to its metaphysical orientation. Unlike the Aristotelian framework where the soul retains its static substance regardless of vicious habits, the active Plotinian soul generates its own degree of henological reality based on where it directs its Eros. If the soul aligns with “True North” (the Good), it ascends beyond mere intellection; through unitive Eros, it becomes a “god” and a “separate real existent”, effectively uniting with the object of its desire. However, if the soul fixates on material things *qua* material things, it ignores the participatory beauty within them and enters a “pathological state”. This state is defined by the indefinite and empty nature of matter (Poverty), resulting in a collapse of the soul’s internal hierarchy where the soul now binds itself to indefinite emptiness as absolute lack and non-being.

* * *

Bibliography

- Adler M.J., *Aristotle for Everybody*, New York: Macmillan, 1978.
Aristotle, *Metaphysics*, books 1-9, trans. H. Tredennick, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
Aristotle, *On the Soul*, trans. W.S. Hett, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
Aristotle, *Physics*, books 5-8, trans. P.H. Wicksteed, F.M. Cornford, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.
Aristotle, *The Categories*, trans. H.P. Cooke, H. Tredennick, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.
Hancock C.L., *Plotinus' Adoption of Aristotle's Doctrine of Act (Energeia)*, “*Studia Elckie*” 14(2012), pp. 117-124.
Lewis C.S., *The Four Loves*, London: Geoffrey Bles, 1960.
Plato, *Phaedo, The Last Days of Socrates*, trans. H. Tredennick, H. Tarrant, London: Penguin Books, 2003.
Plotinus, *Enneads*, VI 8 (30), trans. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 7 vols., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966-1988.
Plotinus, *The Enneads*, ed. L.P. Gerson, trans. L. Gerson, G. Boys-Stones, J.M. Dillon, R.A.H. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
Plotinus, *The Enneads*, trans. A.H. Armstrong, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
Sleeman J.H., Pollett G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden: E.J. Brill, 1980.

²⁷ Plotinus, *Enneads*, III, 5.9; III, 5.7.

JOSEPH OKINE-QUARTEY*

An Examination of the Foundations of Love: A Comparative Study of Pascalian and Aristotelian Perspectives

Abstract: This article attempts to explain what love is. It compares two perspectives on love. Drawing on Blaise Pascal’s “Discourse on the Passions of Love” and Aristotle’s “Nicomachean Ethics”, two conceptions of love are analyzed (focusing on selected aspects). The author addresses topics such as: love and ambition (two main passions that don’t coexist well and weaken each other), man and pleasures, self-love, love and action, and love and reason. Among the conclusions drawn from this analysis, it is worth emphasizing that love and reason are inseparable; love cannot be faked. True love, therefore, is not a blind impulse, but a passion mediated and deepened by reason. Pascal’s reflection leads to a radical reformulation of the concept of love. It should not be understood simply as something that happens, but as a complex activity involving the highest human faculties.

Keywords: Blaise Pascal, Love, Passion, Thoughts, Mind, Emotions, Instincts, Rational, Irrational.

Introduction

Love is a fundamental principle that initiates, binds, and regulates the multiplicity of relationships in the world. From its most simple form as evident in the family through to the complex reality as evident among various foreign, political and international bodies. It is this fundamental human passion that acts as the driving force operating in almost all human endeavours¹. Whoever acts or moves towards a goal, an object or an end does so because he has been pushed by love to act towards that said end in view. This notion of acting because love has pushed us into action may sometimes be overlooked due to the fact that,

* Joseph Okine-Quartey – St. Paul’s Catholic Seminary Sowutuom, Achimota-Accra, Ghana
ORCID: no data; e-mail: spsrector1987.gh@gmail.com

¹ Benedict XVI, *Deus caritas est*, Rome, December 25, 2005, no. 2.



actions that are done by human beings may be considered as being done out of the will, and the rational choice of the individual in action. Viewed from this perspective, love has no place or role in the sequence of events leading to the execution of the action. This is the point when many modern and contemporary persons may be tempted to undervalue and negate the role and the importance of love in all the actions that are carried out in daily lives.

Preceding the will and rational choice is the fundamental act of love which initiates the entire process. But on what does this love stand; what is its foundation? What are the pillars that keep it firm? This is the knowledge that this article seeks to clarify and to demonstrate in the operations of human activities especially in contemporary society. In reality, without much doubt, the notion of love and its foundational principles have been dominantly interpreted, reinterpreted and misinterpreted. This has placed this fundamental human power in an illusion in modern day society, evident, primarily in the marital life, in the family life, in the communal life, in the relationships that are witnessed in the religious, professional and occupational, political, cultural, national, socio-economic and political structures².

With the “Discourse on the Passion of Love” by Blaise Pascal, placed side-by-side the Nicomachean Ethics of Aristotle, the concept of love will be analysed along some thematic structures in view of pointing out the foundations of human relations. This comparative approach has been chosen in this article to make Pascal stand on the shoulders of Ancient Giants (Aristotle specifically) to solidly and interactively establish the truth about human existence established in two different eras of human history – one being ancient (Aristotle) and the other being modern (Pascal). Despite the many themes that could be deduced from the primary sources cited above, some few will be projected here to help the focus of this discussion. The secondary sources of information will be books and documents that have spoken on the same theme of love in the course of human history. These include philosophical texts, Biblical texts, and religious texts and declarations. These works have been consulted because they have been among the strongest voices promoting and advocating the theme of love in the history of human existence.

Blaise Pascal and the Discourse on the Passion of Love

Blaise Pascal, born (19th June, 1623 – 19th August, 1662) at Clermont-Ferrand, France³ was one of the great thinkers in the modern period who lived for a very little while, yet, utilizing to a maximum degree his talents and the genuineness of the faculties of the mind, left an eternal influence on the generations

² Ibidem.

³ F. Giffi et al., *Il Testto Filosofico; Storia della Filosofia: Autori, Opere e Problemi*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, L'Età Moderna 2 (Rotolito lombardo s.p.a. di Pioltello, 1992), 554.

that came after him. Great was his ingenuity, such that “at the age when the other men had just begun to be born, he had finished running the cycle of the human sciences and had turn his face to religion”⁴. Losing his mother at a tender age, his father, Etienne Pascal suspended all his public professions and moved to Paris with Pascal and his two other sisters – Gilberte and Jacqueline. His father dedicated his time to personally educate his children, especially, Blaise Pascal. “He was never trained in theology or the philosophy of the schools, and his exclusively domestic education focused initially on classical languages and mathematics. The decision to educate Pascal at home was motivated by the fact that he suffered from very poor health for most of his life, beginning at the age of two”⁵. In the absence of his mother, his sisters and a family hired-maid named Louise Delfault made significant contributions to his upkeep.

In the accounts of his sister Gilberte, the young Pascal was prohibited by his father from the studies of Geometry. But the young Pascal built for himself the subject which caused him to be considered at the age of twelve to participate in the discussion of the Mersenne Academy⁶. He lived in a period of great political turmoil both in France and other parts of Europe. “France had declared war on Spain in 1635, and this intermittent campaign lasted for most of Blaise Pascal’s life”⁷. These political and theological misunderstandings both at the international and local level contributed to a larger extent on the thoughts and ideas that were raised by this young mind. That which is referred to as Pascal’s first conversion is attributed to his contact with the Deschamps brothers who introduced him to Jansenism at the age of twenty-two. On “the night of 23 November 1654, Pascal had a dreamlike or ecstatic experience”⁸ which will be accounted as his second conversion. It was this that contributed, altered and refocused his intellectual pursuits and interests, causing him to shift from his mathematical and scientific pursuits to a more religious and theological pursuits. With his *Provincial Letters*, he came to the defence of Antoine Arnauld (1612–1694) and the Jansenist theology⁹.

Pascal did not publish any works during his relatively short life on earth. All that are known to be the writings of Pascal are posthumous publications in a notebook in which he recorded his thoughts which were aimed at coming to the defence of Christianity. The *Pensées* is the most widely known and celebrated collected of his works¹⁰. The *Discourse on the Passion of Love**, which is the main concern in

⁴ Gioffi et al., *Il Testò Filosofico; Storia della Filosofia: Autori, Opere e Problemi*, 554.

⁵ D. Clarke, *Blaise Pascal*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/pascal/> (accessed: November 26, 2025).

⁶ Gioffi et al., *Il Testò Filosofico...*, op. cit., 554-555.

⁷ Clarke, *Blaise Pascal*, op. cit.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

* The Authorship of Blaise Pascal has been strongly disputed among scholars. Some, while maintaining that the work was written during his days of active social life and others refuting

this article is believed to have been written during his active social life. Along the other works of Pascal, this work is believed to have been published in 1662¹¹.

The Foundations of Love

This section is focused on the notion of love, departing from the Pascalian perspective, and justified on the perspective from ancient writings by Aristotle. The reflections of the elements to be discussed in other writings will also be cited to support the arguments. This part of the discussion has been organized under various themes to aid the reader's easy understanding of the central concepts raised and supported by these discourses.

Our point of departure is that which is characteristic of the human nature – his rationality as reflected in the opening words of the “Discourse of the Passion of Love” by Blaise Pascal.

Man as a Rational Animal; what renders him happy and what not

From the onset, Pascal makes the emphatic assertion that “man is born for thought”¹² and adds quickly that; “therefore he is not a moment without it”¹³. It is the pure thoughts that will render him happy. But this happiness will be present only if he could maintain the pure thoughts. To support this claim at the beginning of this discussion is an allusion to the observation that; in the case of animals without the rational powers, life is defined by perception. In rational men, life is defined by the power of perception or thought. A power is defined by reference to the corresponding activity, which is the essential thing; therefore, “life seems to be essentially the act of perceiving or thinking”¹⁴.

While maintaining this claim, Pascal raises a probable hindrance to his initial affirmation asserting that; the human person is not able to maintain them (pure thoughts) because they weary and oppress him. This weariness and oppression arise because the pure thoughts make a uniform life to which it is difficult for man to adapt himself, and this is so because man is sometimes agitated by those deep passions and vivid sources of which he feels within his heart¹⁵. The

this claim entirely but retaining that it was written by another writer and then merged into the editorial collections of the works of Pascal. The latter group attribute their claim to the fact that, the subject (romantic love) and sentiments (that love exalts the soul) are uncharacteristic of the writer and would seem to be distantly out of his range of interest and expertise. The former have also pointed out that; the style of the work is distinctively Pascalian and some of the ideas contained in it; such as the distinction between the “geometric” mind and the spirit of the “finesse” are distinctly his own.

¹¹ Pascal, Blaise, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, n.d., <https://iep.utm.edu/pascal-b/> (accessed: December 1, 2025).

¹² W.F. Trotter et al., *Blaise Pascal; Thoughts, Letters and Minor Works*, (P.F. Collier and Sons, 1910), 417.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1170a16-19.

¹⁵ Trotter et al., *Blaise Pascal*, op. cit., 417.

definition of passions in a recent religious document would be of help in this dimension. Passions are “emotions or movements of the sensitive appetite that incline us to act or not to act in regard to something felt or imagined to be good or evil”¹⁶.

Passions are among the three things which according to Aristotle are found in the soul (passions, capacity and states of character). By passion is meant “appetite, anger, fear, confidence, envy, joy, friendly feeling, hatred, longing, emulation, pity, and in general the feelings that are accompanied by pleasure or pain”¹⁷. The initial argument of Pascal, I believe, underscores the fact that, the ability to keep and entertain pure thoughts is what accounts for human happiness. Said in other words, human sadness and sorrow arise from the diabolical thoughts, ideas, imaginations that he cultivates and maintains in his mind. This is a strong fact because many are the struggles of a person in thought than in action.

Love and Ambition – the two main passions

“Love” and “ambition” are the two main passions that are best suited to men. Between these two there seems not to be a good rapport, for they have little connection and mutually weaken each other. In whatever situation of the mind, only one of these two is found. When it happens that the two are found together, they are partially effective¹⁸. Blaise Pascal establishes the fact that; these two passions appear to be with men throughout their lives; they show up very early and proceed even onto death. They seem to be more heightened to the young, but diminish gradually as one advances in life. This is however, not always the case¹⁹.

A striking assertion by Pascal is that; “the life of man is miserably brief”²⁰. He goes on to affirm that; even though this is generally computed the very moment one enters into the world, he would instead compute it when the human person begins to reason, which does not happen until when a person is twenty years of age²¹. So, for Blaise Pascal, life does not begin until twenty years. He goes back to the two types of passion and asserts that; the happy life is the one that begins with love and ends with ambition. For him, great minds appreciate and welcome tumultuous life, but the mediocre abhors it²².

The Mind-Body Interaction; We are conditioned to Love

Pascal from this point enters into one of the key and longstanding debates in the history of philosophy – the mind-body problem; the interaction between

¹⁶ *Catechism of the Catholic Church* (CCC, 1763).

¹⁷ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 1, 1094a1-3.

¹⁸ Trotter et al., *Blaise Pascal*, op. cit., 417-418.

¹⁹ Ibidem, 418.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

the mind and the body. To cite the words of Pascal, he says; “The more mind we have the greater the passions are, since the passions being only sentiments and thoughts that belong purely to the mind, although they are occasioned by the body, it is obvious that they are no longer anything but the mind itself, and that thus they fill up its entire capacity”²³.

The line of the argument needs to be maintained to understand what Pascal is trying to assert here. He had already asserted that; man is born for thought and there is never a moment when he does not undertake this exercise. The passions, as already established above, hinder the pure thoughts. And here he argues that, “the more mind we have”, that is to say, the higher or stronger the thinking, “the greater the passions”²⁴. By way of implications, if the passions weary and oppress pure thoughts, then he who actively engages in this process will experience much of the oppression. This will confirm an argument he makes not long ago that; “A tumultuous life is pleasing to great minds, but those who are mediocre have no pleasure in it; they are machines everywhere”²⁵. In the sense of the mind-body interaction, Pascal establishes that; the passions, which are mainly sentiments and thoughts, are being occasioned by the body²⁶. The explanation of Pascal seems to reflect the fact that knowledge begins from the senses and proceeds into rationality.

On the necessity of love, Pascal affirms that; we are forced to love²⁷. And so, love is something that should be felt. It is therefore not necessary to love, for it is already existent and innate. Our discussions about love, according to Blaise, is a deception. The more defined the mind, the more defined the passion and the greater the love²⁸. That is to say that a greater mind loves ardently than a mediocre mind. Blaise establishes that; there are two kinds of minds – the geometrical mind and the imaginative mind. Whereas the former is slow, rigid and inflexible, the latter is supple and pays keen attention to the various pleasing qualities of what it loves²⁹. According to Pascal, “From the eyes it goes to the heart itself, and from the expression without it knows what is passing within”³⁰. Allusion to this fact can be traced back to Aristotle who already in antiquity had explained that; “the pleasure of the eye is the beginning of love. For no one loves if he has not first been delighted by the form of the beloved”³¹. What I am convinced about in these ideas expressed in this regard is that; when this outside representation is present in other people, we are able to perceive with the eyes, for, the eyes are the interpreters of the heart. But it is only those interested in them who can

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, 418-419.

²⁹ Ibidem, 419.

³⁰ Ibidem.

³¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1167a3-5.

understand the language. This is a truth that may be spoken of such human relations and interactions as friendship, marriage and all forms of companionship.

On the Capacity to Love – It is both Innate and Communal

Pascal continues with the discourse thus; man is born with the capacity to love. The knowledge of love is thus innate, and it develops as the mind is proportioned. The mind impels us to love what appears to us as beautiful without ever being told³². This notion is already existent in Aristotle who asserts that; “not everything seems to be loved but only the lovable, and this is good, pleasant, or useful; but it would seem to be that by which some good or pleasure is produced that is useful, so that it is the good and the pleasant that are lovable as ends”³³. Pascal further affirms this truth that; who can doubt after this whether we at- In the world for anything else than to love?³⁴ This resonates more in the teachings of the Catholic Church which alludes to the fact that the vocation of man in the world is nothing other than to love³⁵.

From these lines of Pascal, it can be deduced that; it is love that drives every action of the human person, and it is never excluded from or extinguished in anything he does. The human person, by nature is a communal and social being as implied in Pascal. As Aristotle had rightly claimed; it will be strange to see the supremely happy man in solitude³⁶, for, “no one would choose the whole world on condition of being alone, since man is a political creature and one whose nature is to live with others”³⁷. By its nature, love, is not born to stay within the human individual but extends beyond the human person. In his words, Pascal asserts that; “Man does not like to dwell with himself; nevertheless, he loves; it is necessary then that he seeks elsewhere something to love”³⁸.

Being a nature that finds its existence within him, it always checks a conduit through which to make itself expressed or recognized³⁹. This, inarguably is rooted in Biblical and Christian doctrines which encourages the love of one another, and doing everything to and for one another⁴⁰. Again, living together is not only for the sake of reproduction, but also for various purposes of life in which human persons living in their communities throw their peculiar gifts into the common stock⁴¹. Pascal further deliberates that; this search for love is found in beauty in the otherness. However, since the human person is the most beautiful creature ever created by God, he must search within himself first to discover this

³² Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 419.

³³ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, 1155b17-22.

³⁴ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 419.

³⁵ *Catechism of the Catholic Church* (CCC, 2331).

³⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1169b17.

³⁷ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1169b17-20.

³⁸ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 419.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Leviticus 19:18; Mark 12:29-31 (*The New Revised Standard Version; Catholic Edition*).

⁴¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, 1162a16-24.

beauty and then look externally for what corresponds to the beauty within⁴². This Pascalian notion is solidified by the Aristotelian notion which claims that; “people cannot live together if they are not pleasant and do not enjoy the same things”⁴³.

Why do different people love different things?

This truth about love is impressed in our souls by nature, and we need nothing to know it. This is more felt than expressed⁴⁴. What then causes the difference in the pursuits of the objects of love and beauty by individuals? To this Blaise explains; “Although this general idea of beauty may be engraven in the innermost part of our souls with ineffaceable characters, it does not prevent us from being susceptible of great differences in its individual application”⁴⁵. Not only do we wish for beauty, but also desire. The desire being spoken of here, I am convinced is found in the various circumstances that surround us. Whatever beauty anyone seeks outside is originally found first inside the person. That which we pursue are different from one another. That which may be worth pursuing to one person may be entirely different from that of another. The image of that which we desirably pursue already exists deep down within us. The circumstances that surround us, however, may also occasion this desire or pursuit.

Whatever the differences might be, the *good* is what is to be pursued in love; because, “that which is good without qualification is also without qualification pleasant, and these are the most lovable qualities”⁴⁶.

Man is born for pleasures

From this discourse, Pascal begins a new argument that “Man is born for pleasure”⁴⁷. This expression of Pascal should not throw us into the maze of astonishment. This is because, as Aristotle had mentioned already in antiquity; “what is pleasant is the activity of the present, the hope of the future, the memory of the past; but most pleasant is that which depends on activity, and similarly this is most lovable. It is thought to be most intimately connected with our human nature”⁴⁸. This, I believe can be understood to imply that pleasure is not to be confounded with a vicious constitution. This is simply because, for the human person, “the life according to reason is best and pleasantest, since reason, more than everything else is man”⁴⁹. Therefore, for man to give himself to pleasure, he follows his reason. In this pursuit however, rises the passions in us.

⁴² Trotter et al., *Blaise Pascal*..., op. cit., 419.

⁴³ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, 1157b22-23.

⁴⁴ Trotter et al., *Blaise Pascal*..., op. cit., 419-420.

⁴⁵ Ibidem, 420.

⁴⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, 1156b25-27.

⁴⁷ Trotter et al., *Blaise Pascal*..., op. cit., 420.

⁴⁸ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1168a13-15; Bk. 10; 1172a20-21.

⁴⁹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 10, 1178a6-9.

Pascal is convinced that; the pleasing and the beautiful are the same thing. There must be a point of agreement to which the disposition of the body is a necessity. But why does it sometimes seem that this point of agreement is not reachable? Because men have taken pleasure in setting for themselves highly elevated standards which are not reachable⁵⁰.

Self-Love; a strong foundation of love and human relations

There is a fount of self-love in us which makes it possible of being represented outside of us⁵¹. This idea from Pascal at the first glance may be viewed with a mental eye of pessimism. But I think Pascal's claim is true based on the fact that, the man who does not succeed in loving himself finds it difficult to love others. This is because, what he does in love is nothing other than a projection of his inner state. It could therefore be established that a man's relations with his neighbour proceeds from his relation with himself. In every good relation, each party wishes good for the other and works all the more towards that goodness. This, as Aristotle affirms, "is true of the good man's relation to himself (and of all other men in so far as they think themselves good)... his opinions are harmonious, and he desires the same things with all his soul"⁵². Therefore, since each of these characteristics belongs to the good man in relation to himself, and he is related to others as to himself, for, the other is "another self" and "to love is to will the good of another"⁵³. Self-love, evidently thus, is thought to be the foundation of every good human relation. It is not selfishness as sometimes it may be randomly perceived.

The Proportion of Love; the need and regard for the other

Pascal goes further that; man is an "imperfect thing" and always needs a second to be happy⁵⁴. This search for the second is always found in the equality of condition. Because this equality of condition guarantees liberty and the opportunity to manifest his wishes easily. It is not the case in an unequal condition which often results in tyranny⁵⁵. This raises the question of; "Is the giving of love and the receiving of love supposed to be equal, unequal or in various degrees of proportion?" Aristotle had already responded to this question when he explained that; this, is dependent on the nature of the relations. In relations that involve the inequality between parties, for example between an elder to a younger (mother and son; superior to subordinate), the virtue and the function of each of these is different, and so are the reasons for which they love. As a result, each party neither gets the same from each other, nor ought to seek it. Therefore, in relations

⁵⁰ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 426.

⁵¹ Ibidem, 421.

⁵² Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1166a1-14.

⁵³ *Catechism of the Catholic Church* (CCC, 1766).

⁵⁴ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 421.

⁵⁵ Ibidem.

implying inequality, the love also should be proportional with respect to the parties involved⁵⁶.

Aristotle goes deeper into this point emphasizing that; love must not be for utility. Those who love each other wish well to each other and in that respect in which they love one another. “Those who love each other because of utility do not love each other for themselves but in virtue of some good which they get from each other. So is it with those who love because of pleasure, because, they find the other to be pleasant. This good that they seek in this regard is a good *for themselves only* and does not consider the other; not because of whom the loved person is, but in so far as he is useful or pleasant”⁵⁷. This is pure selfishness and these relations are easily to be dissolved.

When man is fastidious in any quality of his mind, he is so in love. This fastidiousness depends on a pure, noble and sublime reason. Women like to perceive fastidiousness in men, and this is the most vulnerable point where to gain them. This is because they empty their entire selves, and leave a void to be occupied by another⁵⁸. This affirmation of Pascal goes back to support his claim that women are those who properly sustain love⁵⁹. More to that, this reason of Pascal also explains why women are the most vulnerable in whatever relationship⁶⁰. In love, there must be nothing of force, neither must there be nothing of slowness⁶¹. “Respect and love should be so well proportioned as to sustain each other, without love being stifled by respect”⁶².

Love and its perfection by the Intellect

As we have more intellect, we find more original beauty⁶³. This claim of Pascal tends to establish the fact that; the growth of the intellectual faculties and their qualities reveal to us that which is real beauty; that is to say the true beauty. This phenomenon liberates us from our illusions and brings us to the light of the reality. Here, Pascal’s idea seems to be more Platonic in his Allegory of the Cave, whereby, Plato advances the claim that, through education; a perfection of the intellectual faculties, one is liberated from the bonds of the chains to which he has been tied from birth, and coming out from the cave of bondage sees the realities of that which he once saw or perceived as shadows⁶⁴.

But this is not necessary in order to be in love, Pascal continues. Because, when one loves, he finds but only one. But attachment to the same thought

⁵⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, 1158b12-25.

⁵⁷ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 8, 1156a6-16.

⁵⁸ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 421-422.

⁵⁹ Ibidem, 420.

⁶⁰ Ibidem, 422.

⁶¹ Ibidem, 426.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, 422.

⁶⁴ Plato, *The Republic*, VII 514A – 516C; ed. G. Reale, *Platone; Tutti Gli Scritti* (Bompiani, 2023).

wearies and destroys the mind of man. So, for the pleasure of love to be permanent and solid, it is necessary to know and be conscious of the fact that we love. When one loves without telling, it has both its pains and joys. We put much efforts into pleasing the person whom we esteem⁶⁵. It can be deduced from this argument that; when love does not assume a reciprocal state, it is easy to come to end since the sole actor will become so exhausted. Love must have a reciprocal effect. However, depending on the grade or the level of the parties involved, the grade of reciprocation may differ.

In antiquity, Aristotle threw more light on this dimension of the reciprocal effects of love, but with much focus on the relation of lovers. He argues that, In the relation of lovers, the lover sometimes may complain that he or she has not received in return the excess of love given, while the beloved may complain that the lover who formerly promised everything now performs nothing. Such things do happen when the lover loves the beloved for the sake of pleasure, while the beloved loves the lover for the sake of utility. When both do not possess the qualities expected of them, the relationship collapses. This is because each does not obtain the things expected from the other with the motives of their love. The love was not dependent on the person *himself* or *herself*, but the qualities the other person thought he or she possessed. "For what each in fact wants is what he attends to, and it is for the sake of that that he will give what he has"⁶⁶.

Love and Action

For love to be firm and solid, it needs an eloquence of action, carried out by both the eyes and the right conjecture of action. "Love is like activity, being loved like passivity; and loving and its concomitants are attributes of those who are the more active"⁶⁷. Love causes a change in us, for it makes us appear differently from what we were to ourselves before. "The longer the way is in love, the greater is the pleasure that a sensitive mind feels in it"⁶⁸. Pascal points out two types of love based on two types of minds – the Refined Minds and the Gross Mind. The former gives long hopes; it loves longer with much enjoyment. The latter cannot long resist difficulties. It loves quickly, with freedom and sooner ends. Love has effects. The first effect of love is to inspire a profound respect. That which we love, we venerate and see nothing more in the world as being greater than it. When one wanders in love, it is an injustice to the mind.

Love and Silence

An interesting claim of Pascal in love is about silence. He points out that; there is the necessity sometimes of silence in love, for, there is a kind of silence that is deeper than language and vivacity of action. This silence gives room for

⁶⁵ Trotter et al., *Blaise Pascal*..., op. cit., 422-423.

⁶⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1164a2-22.

⁶⁷ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1168a19-20.

⁶⁸ Trotter et al., *Blaise Pascal*..., op. cit., 424.

reflection. When one is in love, he feels no need for another thing. This is because the mind is full of the object of love, and there is no longer any care for what the world says. This forgetfulness of everything and attachment to our love make qualities spring up that we initially did not have; for example, the miser who loves becomes liberal and forgets that he had a contrary disposition. This is understandable in relation to passions from the perspective that, there are some passions which contract the soul and makes it stagnant and there are others which expand the soul and makes it overflow⁶⁹.

Love and Reason

Discoursing on Love and Reason, Pascal posits that, love and reasons should not be set in opposition to each other, because they are the same. Reason cannot be excluded from love; they are inseparable. Souls that are in love must act to become brilliant in new ways. “The external excitement must correspond with the internal, and this manner of living is a marvellous road to passion”⁷⁰. It will therefore be just to affirm from this perspective of Pascal that one cannot fake love or pretend to love.

Concluding this Discourse on the Passion of Love, Blaise Pascal argues that, the truth of passion is to be considered as a serious truth. Whereas Love must have ardor, activity, prompt and natural warmth, Passion must be concealed, be slow and flexible. Being far from the object of love causes us to say many things, but irresolute when it is closer. Love is not to be hazardous, lest we risk losing everything. Ardent love creates a novelty when the beloved is seen. The absence of the beloved creates a void. He who delights in the form of another does not, for all that, love him, but only does so when he also longs for him when absent and craves for his presence. For lovers, the sight of the beloved is the thing they love most, and they prefer this sense to others because on it love depends most for its being and for its origin⁷¹.

A Synthetic Analysis and Critique

At the heart of his reflections is a dual conception of the human mind. On one side are “pure thoughts,” that is, that state of clarity and contemplation which, according to Pascal, constitutes man’s true happiness. It is no coincidence that in *Pensées* he states: “All man’s dignity consists in thought”⁷². On the other side, passions emerge, which interrupt and disturb this state of equilibrium. Interior life thus appears as a constant tension between calm and turmoil. However, this opposition should not be understood in purely negative terms. Pascal, in fact, does not reduce passions to a simple error or defect of human nature. On the

⁶⁹ Ibidem, 424-425.

⁷⁰ Ibidem, 425.

⁷¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Bk. 9, 1167a5-8;1171b29-33.

⁷² Blaise Pascal, *Pensées*, ed. L. Lafuma, Paris 1963, 347.

contrary, he observes that “the more spirit one has, the more passions one has”⁷³, suggesting that passionate intensity is proportional to intellectual capacity.

This statement overturns one of the most deeply rooted clichés: the idea that rationality is necessarily opposed to emotion. In Pascal, the exact opposite occurs: it is precisely the depth of the intellect that makes the depth of feeling possible. Among the passions, he identifies two fundamental forces: love and ambition. They tend to conflict, occupying different moments of existence. However, this tension does not imply a denial of the passions, but rather the need to regulate them. To understand the nature of love, Pascal analyzes its genetic process. It begins with sensory perception – “love begins with the eyes”⁷⁴ – continues through the emotional involvement of the heart, and finally reaches its fulfilment in the mind, where the experience is elaborated and understood.

In this sense, love is never purely passive. It involves essential cognitive activity. As Pascal states in one of his most famous insights: “The heart has its reasons, which reason does not know”⁷⁵. On the ethical level, Pascal identifies some fundamental conditions of authentic love. First, self-love: “Self-love is the greatest of all flatterers”⁷⁶. Second, reciprocity, a necessary condition for the stability of the bond. Furthermore, he warns against forms of love based exclusively on utility or pleasure. Finally, the most radical aspect of his reflection emerges in the redefinition of the opposite of love: not hate, but the absence of thought. In this sense, we understand the famous statement: “Man is but a reed... but a thinking reed”⁷⁷.

True love, therefore, is neither blind nor purely instinctive. It is a passion mediated by reflection, deepened by understanding, and stabilized by the activity of the intellect. From this perspective, thought does not impoverish the experience of love, but rather grounds and strengthens it.

This is a vision developed in the 17th century, but still capable of profoundly questioning our conception of love and human nature today.

Undoubtedly, it is very difficult to assert that these words of Pascal are not philosophical in the strict and the pure sense of the word. The arguments and the wisdom revealed in these pages I have analysed have revealed clearly the deepest thoughts of an erudite and his reflection on human nature and human existence. This is exactly what philosophy seeks to do. However, the first criticism that could be raised in relation to this work has already been addressed in the opening explanations of this article. The second greatest issue has to do with the issue of Pascal being a philosopher. It is in the light of such an imminent problem that at the beginning to this article I dedicated an extensive part to his biography. I know the prime question that will be raised upon seeing such a long biography will be: “What is the purpose of this long biography?” This is exactly the point for which

⁷³ Ibidem, 136.

⁷⁴ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 419.

⁷⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, 423.

⁷⁶ Trotter et al., *Blaise Pascal...*, op. cit., 421.

⁷⁷ Blaise Pascal, *Pensées*, 200.

I have dedicated a greater part to his biography, to argue on the firm foundation that; indeed, Pascal is not shown at any of his gathered works to be a philosopher. He was a mathematician and geometrician. However, to base on this argument to deny him a place in the register of philosophers will be very fragile and fickle.

Even, if confirmed as such (mathematician and geometrician), it cannot be denied that, he was a great thinker and his works are deep philosophical reflections as we have seen in this “Discourse of the Passion of Love.” The most surprising of all is how a modern scholar could write such thoughts which are almost in exact pattern with what an ancient philosopher had written many years back. It may be argued on probability that, he might have read Aristotle on a more personal level, even if he never specialized in philosophy. If it is so, then we will not be wrong to add him to the chat of philosophers as his arguments are founded on strong philosophical foundations.

Hunter argues vehemently on this fact when he was trying to take on the critics of Pascal, he notes that: “Voltaire had portrayed Pascal as a distinguished geometer and literary stylist, but one who lacked a true philosophy”⁷⁸. He goes on to stress that: “over the years, other observers have concurred. Recently, a distinguished scholar who has done much to further our understanding of Pascal concluded that he considered philosophy as a futile business and did not want to be a philosopher”⁷⁹. Hunter further makes another observation about the critics of Pascal on this same subject-matter and posits that: “Others come to a similar conclusion from the opposite direction. They think that philosophy excluded Pascal. They adopt a philosophical standpoint – say the metaphysical naturalism – and find that from that point of view it is difficult to take Pascal seriously. Dogmatic naturalism, rather than careful study of Pascal’s writings, is the likeliest explanation of Pascal’s cameo appearance in Bertrand Russell’s *History of Western Philosophy* as the man who “sacrificed his magnificent mathematical intellect to God”⁸⁰.

But the words of the same author are very impressive in this assessment of the Pascalian ideas that have been pursued in this study. The plan in this work has therefore been to lay before the reader Pascal’s view about philosophy, Love, the world and the human condition, exhibiting in the course of doing so the exciting way in which Pascal transformed philosophy as he saw it, restoring it to a shape in which each man and woman has a duty to practice, and in which Pascal hoped it would be immensely attractive to his reader⁸¹.

Conclusion

In conclusion, it is evident from the above discussion that, Man is born for thought, and pure thoughts bring happiness. But maintaining pure thoughts is

⁷⁸ G. Hunter, *Pascal the Philosopher: An Introduction*, Toronto 2013, 4.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

difficult because passions disturb them. There are two main passions: love and ambition. They don't coexist well and weaken each other. They appear early in life and last until death, but are stronger in youth. For Pascal, life is short; it starts at age 20 when reason begins and a happy life begins with love and ends with ambition. Passions are sentiments and thoughts of the mind, occasioned by the body. The more mind (intellect) one has, the greater the passions. Great minds enjoy tumultuous lives; mediocre ones do not. We are forced to love; it is innate and must be felt. Love begins with the pleasure of the eye and goes to the heart. Man is social; he seeks love outside himself because he cannot be happy alone. The capacity to love is innate and communal. We love what is good, pleasant, or useful. The general idea of beauty is innate, but individual applications differ due to circumstances. Man is born for pleasure. Pleasure is not vice; it is according to reason, which is essential to man.

Self-Love is the foundation of human relations: one must love oneself to love others properly. Each person is an "other self"; love is willing the good of another. Man is imperfect and needs others for happiness. Equality of condition is ideal. Love should be proportional in unequal relationships (e.g., parent-child). Love should not be for utility or pleasure alone but for the person. More intellect reveals true beauty. Love requires consciousness and reciprocity to be permanent. Love requires eloquence of action. Silence in love allows reflection and can bring out new qualities. Love and reason are inseparable; one cannot fake love. Passionate love must be concealed and flexible. Absence creates longing; presence is most cherished.

True love, therefore, is not a blind impulse, but a passion mediated and deepened by reason. It is precisely through understanding, reflection, and intellectual exploration that the experience of love acquires depth and duration. Pascal's reflection thus leads to a radical reformulation of the concept of love. It should not be understood simply as something that happens, but as a complex activity, involving the highest human faculties. Blaise Pascal has led us into understanding the deepest reality of all these elements which form the foundation of love.

* * *

Bibliography

- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Oxford 2009.
 Benedict XVI, *Deus caritas est*, Rome, December 25, 2005.
 Blaise Pascal, *Pensées*, ed. L. Lafuma, Paris 1963.
Catechism of the Catholic Church, London 1994.
 Clarke D., Blaise Pascal, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Stanford University 2015, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/pascal/> (accessed: November 26, 2025).
 Gioffi F., Luppi G., Vigorelli A., Zanette E., *Il Testo Filosofico; Storia della Filosofia: Autori, Opere e Problemi*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, vol. 2, L'Età Moderna 2, Rotolito lombardo s.p.a. di Pioltello, 1992.
 Hunter G., *Pascal the Philosopher: An Introduction*, Toronto 2013.

- Pascal, Blaise*, *Internet Encyclopaedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/pascal-b/> (accessed: November 26, 2025).
- Reale G., *Platone; Tutti Gli Scritti*, Bompiani 2023.
- Trotter W.F., Booth M.L., Wight D., *Blaise Pascal; Thoughts, Letters and Minor Works*, P.F. Collier and Sons, 1910.

MONIKA MARTA PRZYBYSZ*

Samotność i miłość w cyfrowym świecie – samotni razem

Streszczenie: W artykule podjęto problem paradoksu współczesnej komunikacji: mimo permanentnego podłączenia do sieci i przynależności do kultury „always on”, jednostki doświadczają narastającego poczucia osamotnienia, izolacji oraz fragmentaryzacji relacji. Głównym celem tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego w świecie zdominowanym przez media cyfrowe i platformy randkowe tak trudno o budowanie trwałej bliskości oraz jak nadobecność technologii wpływa na jakość miłości i relacji międzyludzkich. W artykule ma miejsce zdefiniowane i zoperacjonalizowane kluczowych kategorii medioznawczych: higiena cyfrowa, „alone together”, phubbing, FOMO (fear of missing out). Wykorzystana metoda badań to krytyczna analiza literatury przedmiotu oraz synteza wyników współczesnych badań empirycznych z zakresu medioznawstwa, socjologii i psychologii. Autorka odwołuje się do badań nad problematycznym użytkowaniem Internetu (PIU), fonoholizmem oraz analizuje specyficzne zjawiska relacyjne, takie jak efekt samej obecności urządzenia czy praktyki sharentingu. Jednym z wniosków końcowych jest to, że fundamentem ochrony przed e-uzależnieniami jest jakość więzi offline. Harmonijny klimat rodzinny i silne wsparcie społeczne działają jak „tarcza ochronna”, redukując potrzebę kompensacji braków emocjonalnych w sieci. Inny wniosek dotyczy „współdzielonej uważności” jako klucza do budowania bliskości, będącego aktem miłości wyrażanej poprzez uwagę poświęconą drugiemu człowiekowi.

Słowa kluczowe: higiena cyfrowa, digital detox, samotność (cyfrowa), miłość, phubbing, fear of missing out, więzi, sharenting, fonoholizm.

Loneliness and Love in the Digital World – Alone Together

Abstract: This article addresses the paradox of contemporary communication: despite being permanently connected to the internet and belonging to an “always-on” culture, individuals experience a growing sense of loneliness, isolation, and fragmented relationships. The main goal of the text is to answer the question of why, in a world dominated by digital media and dating platforms, it is so difficult to build lasting intimacy and how the presence

* Monika Marta Przybysz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9794-4010>; e-mail: uksw@op.pl



of technology affects the quality of love and interpersonal relationships. The article defines and operationalizes key media science categories: digital hygiene, “alone together”, phubbing, and FOMO (fear of missing out). The research method used is a critical analysis of the literature and a synthesis of the results of contemporary empirical research in the fields of media studies, sociology, and psychology. The author draws on research on problematic internet use (PIU) and phonoholism, and analyzes specific relational phenomena, such as the effect of the mere presence of a device or the practice of sharing. One of the final conclusions is that the foundation of protection against e-addiction is the quality of offline bonds. A harmonious family climate and strong social support act as a “protective shield”, reducing the need to compensate for emotional deficiencies online. Another conclusion concerns “shared mindfulness” as a key to building closeness, an act of love expressed through attention paid to another person.

Keywords: digital hygiene, digital detox, (digital) loneliness, love, phubbing, fear of missing out, bonds, sharenting, phonoholism.

Wprowadzenie

Rozwój mediów cyfrowych, urządzeń mobilnych i platform społecznościowych doprowadził do sytuacji, w której możliwość komunikowania stała się permanentnie dostępna i niemal niewidocznie wpleciona w codzienność. W literaturze medioznawczej i socjologicznej opisuje się ten stan jako kulturę „always on” – ciągłego bycia w zasięgu, podłączonego, dostępnego dla innych i dla przepływu danych. Paradoksalnie, liczne badania wskazują, że wzrost liczby połączeń technologicznych nie musi przekładać się na wzrost jakości więzi, a może wręcz wiązać się z narastaniem poczucia samotności, izolacji i fragmentaryzacji relacji¹. Sherry Turkle, analizując od ponad dwóch dekad przemiany relacji człowieka z technologią, wprowadziła metaforę „alone together” – „samotni razem” – by opisać sytuację, w której ludzie otoczeni są siecią kontaktów, powiadomień i interakcji, a jednocześnie doświadczają deficytu głębokiej obecności i wysłuchania. Koncepcja ta, rozwijana w kolejnych pracach Turkle i w badaniach empirycznych innych autorów, pozostaje aktualna w odniesieniu do ery smartfonów, mediów społecznościowych i algorytmicznego zarządzania uwagą.

W centrum niniejszego artykułu znajduje się pytanie: dlaczego w świecie sieciowych połączeń, szybkich komunikatorów i platform randkowych tak wiele osób deklaruje narastające poczucie samotności, wypalenia relacyjnego i trudności w budowaniu trwałej bliskości i dlaczego tak trudno dziś o prawdziwą i głęboką miłość w kontekście nadobecności mediów? Odpowiedź wymaga uwzględnienia zarówno kulturowych i strukturalnych uwarunkowań funkcjonowania w środowisku cyfrowym, jak i praktyk komunikacyjnych – sposobów używania ekranów w obecności drugiego człowieka. Metodą stosowaną w artykule jest analiza literatury przedmiotu, a jej przegląd i dobór jest celowy. Świadomie

¹ S. Turkle, *Alone Together. Why We Expect More From Technology And Less From Each Other*, New York 2011.

pominiętym aspektem są pozytywne zastosowania nowych technologii w relacjach na odległość dla osób z dodatkowymi potrzebami, wsparcia online w sytuacjach izolacji (np. osoby z niepełnosprawnościami, mniejszości), gdyż takie zagadnienia zasługują na odrębne opracowanie. Zamysłem autora nie jest proponowanie autorskiego modelu zależności (np. schematu pokazującego relacje między FOMO, fonoholizmem, phubbingiem, spadkiem satysfakcji relacyjnej) i wprowadzenie syntetycznego modelu pojęciowego, a przegląd problemowy niezwykle bogatej literatury przedmiotu i poruszanych w niej zagadnień.

Higiena cyfrowa jako kategoria medioznawcza

Pojęcie higieny cyfrowej pojawia się w literaturze jako odpowiedź na rosnące obawy związane z przeciążeniem informacyjnym, uzależnieniami behawioralnymi oraz negatywnym wpływem nadmiernego korzystania z sieci na zdrowie psychiczne i relacje. W odróżnieniu od szerszych kategorii „kompetencji cyfrowych” czy „alfabetyzmu medialnego”, higiena cyfrowa odnosi się do zespołu konkretnych zachowań ochronnych, których celem jest minimalizowanie szkód i wspieranie dobrostanu. Badania nad problematycznym używaniem Internetu (PIU – problematic Internet use) i fonoholizmem wskazują, że na poziomie jednostki najbardziej efektywne okazują się nie tyle deklaratywne kompetencje, ile ustrukturyzowane nawyki: ograniczanie czasu ekranowego, kontrola powiadomień, wprowadzanie stref wolnych od urządzeń, świadome zarządzanie prywatnością².

Higiena cyfrowa może być definiowana jako zestaw praktyk regulacyjnych i samo-regulacyjnych, które chronią zdrowie psychiczne, relacje społeczne i integralność tożsamości w warunkach permanentnej łączności. Obejmuje ona strategie indywidualne (np. techniki wyłączania się z sieci, „digital detox”) oraz normy wspólnotowe (domowe kodeksy ekranowe, zasady w szkole)³. Medioznawstwo, analizując praktyki higieny cyfrowej, lokuje je na przecięciu kultury uczestnictwa, ekonomii uwagi i zarządzania ryzykiem w środowisku medialnym.

Obecność zapośredniczona przez urządzenia

Koncepcja „samotni razem” Turkle zwraca uwagę na jakościowy wymiar obecności w relacjach – nie wystarczy być fizycznie współobecny, jeśli uwaga,

² H.C. Chen, J.Y. Wang, Y.L. Lin, S.Y. Yang, *Association of Internet Addiction with Family Functionality, Depression, Self-Efficacy and Self-Esteem among Early Adolescents*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 17(2020), ss. 1-13.

³ M. Bigaj (red.), M. Woynarowska (red.), M. Panczyk, Sz. Wójcik, *Higiena cyfrowa dorosłych. Raport z drugiego Ogólnopolskiego Badania Higieny Cyfrowej Dorosłych. Kwiecień 2025*, https://higienacyfrowa.pl/wp-content/uploads/2025/09/raport_higiena_cyfrowa_2025.pdf (dostęp: 1.03.2026); M. Bigaj (red.), M. Woynarowska (red.), K. Ciesiołkiewicz, M. Klimowicz, M. Panczyk, *Higiena cyfrowa dorosłych użytkowników i użytkowników internetu w Polsce*, Warszawa 2023, https://cyfroweobywatelstwo.pl/wp-content/uploads/2023/03/Ogolnopolskie-Badanie-Higieny-Cyfrowej-2022_Raport.pdf, s. 10-11 (dostęp: 1.03.2026).

kluczowy zasób relacyjny, jest systematycznie odciągana przez urządzenia. Smartfon stał się „trzecim uczestnikiem” interakcji – zawsze obecnym, domagającym się sprawdzenia, posiadającym potencjał natychmiastowego przeniesienia człowieka w inne konteksty społeczne⁴.

Badania nad fragmentaryzacją uwagi pokazują, że częste przełączanie się między zadaniami i kanałami komunikacji obniża poczucie głębi rozmowy, zaufanie i zdolność do empatii⁵. Uczestnicy relacji zaczynają preferować kontakt zapośredniczony – SMS, komunikator, wiadomość na portalu – ponieważ umożliwia on większą kontrolę nad wizerunkiem, selekcją treści i czasem reakcji. To z kolei sprzyja utrwalaniu powierzchownych więzi i unikaniu trudniejszych, wymagających emocjonalnie rozmów twarzą w twarz⁶.

Pasywna konsumpcja treści a dobrostan

Jednym z kluczowych zjawisk opisywanych w literaturze jest różnica między aktywnym a pasywnym korzystaniem z mediów społecznościowych⁷. Badania wskazują, że pasywne scrollowanie – przeglądanie treści bez wchodzenia w interakcje, komentowania, tworzenia własnych treści – silniej wiąże się z pogorszeniem nastroju, porównywaniem społecznym i wzrostem poczucia izolacji⁸. W kontekście algorytmicznych systemów rekomendacji użytkownik wciągany jest w strumień treści zoptymalizowany pod kątem czasu spędzanego na platformie, nie zaś jakości doświadczenia czy dobrostanu⁹.

Mechanizm ten ma wymiar relacyjny: pasywne konsumowanie życia innych utrzuca iluzję obserwacji relacji, które wydają się pełniejsze, ciekawsze i bardziej intensywne niż własne, prowadząc do subiektywnego poczucia „gorszości relacyjnej”¹⁰. Jednocześnie brak aktywnego udziału w interakcji nie generuje

⁴ S.A. Sbarra, J.L. Briskin, R.B. Slatcher, *Smartphones and close relationships: The case for an evolutionary mismatch*, „Perspectives on Psychological Science” 14(2019), nr 4, ss. 596-618.

⁵ A.K. Przybylski, N. Weinstein, *Can you connect with me now? How the presence of mobile communication technology influences face-to-face conversation quality*, „Journal of Social and Personal Relationships” 30(2013), nr 3, ss. 237-246.

⁶ R.J. Dwyer, K. Kushlev, E.W. Dunn, *Smartphone use undermines enjoyment of face-to-face social interactions*, „Journal of Experimental Social Psychology” 78(2018), ss. 233-239; M. Laskowska, *Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych. Zarys problematyki*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 354-355.

⁷ M.M. van Abeele, M.L. Antheunis, A.P. Schouten, *The effect of mobile messaging during a conversation on impression formation and interaction quality*, „Computers in Human Behavior” 62(2016), ss. 562-569.

⁸ P. Verduyn, D.S. Lee, J. Park, H. Shablack, A. Orvell, J. Bayer, E. Kross, *Passive Facebook usage undermines affective well-being: Experimental and longitudinal evidence*, „Journal of Experimental Psychology: General” 144(2015), nr 2, ss. 480-488.

⁹ E. Kross, P. Verduyn, E. Demiralp, J. Park, D.S. Lee, N. Lin, O. Ybarra, *Facebook use predicts declines in subjective well-being in young adults*, „PLoS One” 8(8) (2013), e69841.

¹⁰ H.T.G. Chou, N. Edge, *“They are happier and having better lives than I am”: The impact of using Facebook on perceptions of others’ lives*, „Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking” 15(2) (2012), ss. 117-121.

realnego kapitału społecznego – więzi nie zostają pogłębione, a jedynie „podglądane”¹¹. W efekcie użytkownik odczuwa, że „wszyscy gdzieś są”, ale sam nie czuje się autentycznie obecny w żadnej z tych przestrzeni¹².

FOMO w sieci internetu

FOMO (fear of missing out) – lęk przed „wypadnięciem z obiegu” – jest w literaturze opisywany jako ważny czynnik motywujący do nadmiernego korzystania z mediów społecznościowych i smartfonów¹³. Lęk ten dotyczy zarówno utraty informacji (newsów, trendów), jak i nieobecności w życiu społecznym rówieśników, które postrzegane jest poprzez pryzmat relacyjnych sygnałów online. Im silniejsze przekonanie, że to, co ważne społecznie, dzieje się przede wszystkim w sieci, tym bardziej osoba podatna jest na kompulsywne sprawdzanie powiadomień¹⁴.

Badania nad młodzieżą wskazują, że FOMO koreluje z wyższym poziomem stresu, gorszą jakością snu i podwyższonym ryzykiem problematycznego używania Internetu¹⁵. Z perspektywy medioznawczej FOMO jest współtworzone przez platformy, które akcentują wskaźniki „obecności” (status online, licznik wiadomości, powiadomienia z grup) oraz przez kulturę ciągłej produktywności i dostępności. Cyfrowa samotność nie jest prostym brakiem kontaktu, lecz doświadczeniem niemożności „odłączenia się” bez poczucia winy lub utraty społecznej¹⁶.

Fonoholizm i samotność: sprzężenie zwrotne

Fonoholizm, rozumiany jako problematyczne, kompulsywne używanie smartfona, w badaniach bywa łączony z niskim poziomem wsparcia społecznego, gorszą jakością relacji rodzinnych i podwyższonym poziomem samotności. Analizy nad problematycznym używaniem Internetu i urządzeń wskazują,

¹¹ N.B. Ellison, C. Steinfield, C. Lampe, *The benefits of Facebook “friends:” Social capital and college students’ use of online social network sites*, “Journal of Computer-Mediated Communication” 12(4) (2007), ss. 1143-1168.

¹² P. Verduyn, O. Ybarra, M. Résibois, J. Jonides, E. Kross, *Do social network sites enhance or undermine subjective well-being? A critical review*, “Social Issues and Policy Review” 11(1) (2017), ss. 274-302.

¹³ A.K. Przybylski, K. Murayama, C.R. DeHaan, V. Gladwell, *Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out*, “Computers in Human Behavior” 29(4) (2013), ss. 1841-1848.

¹⁴ C.A. Wolniewicz, M.F. Tiamiyu, J.W. Weeks, J.D. Elhai, *Problematic smartphone use and relations with negative affect, fear of missing out, and fear of negative and positive evaluation*, “Psychiatry Research” 262(2018), ss. 618-623.

¹⁵ J.D. Elhai, J.C. Levine, R.D. Dvorak, B.J. Hall, *Fear of missing out, need for touch, anxiety and depression are related to problematic smartphone use*, “Computers in Human Behavior” 63(2016), ss. 509-516.

¹⁶ D. Blackwell, C. Leaman, R. Trampusch, C. Osborne, M. Liss, *Extraversion, neuroticism, attachment style and fear of missing out as predictors of social media use and addiction*, “Personality and Individual Differences” 116(2017), ss. 69-72.

że brak satysfakcjonujących więzi offline może prowadzić do kompensacyjnego zwrotu ku światu cyfrowemu, w którym łatwiej o szybkie gratyfikacje i poczucie bycia zauważonym¹⁷.

Z drugiej strony nadmierne korzystanie ze smartfona może dodatkowo osłabiać istniejące relacje, pogłębiając poczucie izolacji i utrwalając błędne koło samotności¹⁸. Badanie przeprowadzone wśród nastolatków pokazało, że gorsza funkcjonalność rodziny i słabsza atmosfera domowa są istotnie powiązane z wyższym poziomem uzależnienia od Internetu¹⁹. Harmonijny klimat rodzinny, wysoka jakość komunikacji i zaangażowanie rodziców działają ochronnie, redukując ryzyko rozwinięcia fonoholizmu i PIU²⁰.

Miłość i relacje w cieniu smartfona

Phubbing – ignorowanie współ rozmówcy na rzecz smartfona – stał się jednym z najlepiej opisanych mikro-zachowań destrukcyjnych dla relacji²¹. Badania wskazują, że phubbing ze strony partnera obniża satysfakcję ze związku, poczucie ważności i bezpieczeństwa, a także wiąże się z wyższym poziomem konfliktów²². W kontekście relacji romantycznych phubbing bywa interpretowany jako forma mikro-zdrady uwagi – sygnalizuje, że uwaga partnera jest bardziej związana z „innym światem” (social media, praca, rozrywka) niż z osobą obecną²³.

Mechanizm jest szczególnie dotkliwy, ponieważ dotyczy najcenniejszego zasobu relacyjnego – czasu jakościowego. Kiedy wspólne chwile są stale przeplatane sięganiem po telefon, nawet krótkie epizody przerywania rozmowy mogą prowadzić do kumulowania się poczucia niezauważenia i odrzucenia²⁴. W skali mikro phubbing jest praktyką normalizowaną („wszyscy tak robią”), w skali makro – może prowadzić do obniżenia poziomu intymności i zaufania w związkach.

¹⁷ D. Kardefelt-Winther, *A conceptual and methodological critique of internet addiction research: Towards a model of compensatory internet use*, "Computers in Human Behavior" 31(2014), ss. 351-354.

¹⁸ C.S.T. Wu, H.T. Wong, K.F. Yu, K.W. Fok, S.M. Yeung, C.H. Lam, K.M. Liu, *Parenting approaches, family functionality, and internet addiction among Hong Kong adolescents*, "BMC Pediatrics" 16(1) (2016), 130, ss. 1-10.

¹⁹ S.K. Park, J. Y. Kim, C.B. Cho, *Prevalence of Internet addiction and correlations with family factors among South Korean adolescents*, "Adolescence" 43(172) (2008), ss. 895-909.

²⁰ N.S. Hawi, M. Samaha, *Relationships among smartphone addiction, anxiety, and family relations*, "Behaviour & Information Technology" 36(10) (2017), ss. 1046-1052.

²¹ V. Franchina, M. Vanden Abeele, A.J. Van Rooij, G. Lo Coco, L. De Marez, *Fear of missing out as a predictor of problematic social media use and phubbing behavior among Flemish adolescents*, "International Journal of Environmental Research and Public Health" 15(10) (2018), 2319.

²² J.A. Roberts, M.E. David, *My life has become a major distraction from my cell phone: Partner phubbing and relationship satisfaction among romantic partners*, "Computers in Human Behavior" 54(2016), ss. 134-141.

²³ D.A. Sbarra, J.L. Briskin, R.B. Slatcher, *Smartphones and close relationships: The case for an evolutionary mismatch*, "Perspectives on Psychological Science" 14(4) (2019), ss. 596-618.

²⁴ B.T. McDaniel, S.M. Coyne, *"Technoference": The interference of technology in couple relationships and implications for women's personal and relational well-being*, "Psychology of Popular Media Culture" 5(1) (2016), ss. 85-98.

Efekt samej obecności urządzenia

Badacze relacji zwracają uwagę na tzw. efekt samej obecności urządzenia (mere presence of a smartphone)²⁵. Polega on na tym, że nawet wyłączony telefon, leżący na stole w zasięgu wzroku, może obniżać subiektywnie postrzeganą jakość rozmowy, poziom empatii i poczucie wzajemnego zrozumienia. Obecność telefonu przypomina o alternatywnych strumieniach uwagi i potencjalnych przerwach, co utrudnia pełne zanurzenie się w dialogu²⁶.

W perspektywie medioznawczej smartfon staje się artefaktem kulturowym symbolizującym permanentną łączność i dostęp do „innych” – jego widoczność w trakcie rozmowy komunikuje zatem, że interakcja jest tylko jednym z wielu równoległych kanałów, a nie wyłącznym polem uwagi. Efekt ten jest szczególnie niebezpieczny w kontekście relacji wymagających zaufania i otwartości (np. rozmowy rodzic–dziecko, partnerzy w kryzysie), ponieważ obniża gotowość do dzielenia się wrażliwymi treściami²⁷.

Nietrwałość więzi online

Platformy randkowe, komunikatory i media społecznościowe ułatwiły inicjowanie relacji, ale jednocześnie wprowadziły logikę „Enter i Escape” – łatwego wejścia i równie łatwego wyjścia z kontaktu. Relacje nawiązywane i podtrzymywane wyłącznie online często charakteryzują się wysokim poziomem wymienialności: w razie trudności użytkownik może „wyłączyć” rozmowę, przerwać kontakt, zniknąć (ghosting) bez konieczności konfrontacji twarzą w twarz²⁸.

W konsekwencji część osób, zwłaszcza młodych, uczy się relacyjnych wzorców, w których unikanie trudnych emocji poprzez ucieczkę w inne okno czatu staje się normą. Z punktu widzenia higieny cyfrowej oznacza to osłabienie kompetencji radzenia sobie z konfliktami, negocjowania granic i odbudowywania zaufania. Relacje „Enter i Escape” mogą dostarczać chwilowego poczucia bliskości, ale często nie rozwijają się w trwałe, zakorzenione więzi, zdolne przetrwać kryzysy²⁹.

²⁵ A.K. Przybylski, N. Weinstein, *Can you connect with me now? How the presence of mobile communication technology influences face-to-face conversation quality*, „Journal of Social and Personal Relationships” 30(3) (2013), ss. 237-246.

²⁶ R.J. Dwyer, K. Kushlev, E.W. Dunn, *Smartphone use undermines enjoyment of face-to-face social interactions*, „Journal of Experimental Social Psychology” 78(2018), ss. 233-239.

²⁷ M.M. Vanden Abeele, M.L. Antheunis, A.P. Schouten, *The effect of mobile messaging during a conversation on impression formation and interaction quality*, „Computers in Human Behavior” 62(2016), ss. 562-569.

²⁸ L.C. Jiang, J.T. Hancock, *Absence makes the communication grow fonder: Geographic separation, interpersonal media, and intimacy in dating relationships*, „Journal of Communication” 63(3) (2013), ss. 556-577.

²⁹ L.E. LeFebvre, *Phantom Lovers: Ghosting as a Relationship Dissolution Strategy in the Technological Age*, w: *Swipe right for love: The impact of social media in modern romantic relationships*, red. N. Punyanunt-Carter, J. Wrench, Lanham 2017, ss. 219-235.

Zagrożenia dla intymności i wizerunku

W literaturze ostatnich lat coraz częściej analizuje się wpływ łatwego dostępu do pornografii internetowej na oczekiwania wobec relacji i życia seksualnego. Badania sugerują, że intensywna konsumpcja pornografii może wiązać się z budowaniem nierealistycznych wzorców ciała, zachowań i dynamiki relacyjnej, co z kolei może wpływać na niezadowolenie z realnego partnera i pogorszenie jakości więzi³⁰. W kontekście medioznawczym pornografia działa jako specyficzny typ „scenariusza kulturowego”, który uczy określonych ról płciowych, norm dotyczących zgody, granic i przemocy symbolicznej.

Ponadto pornografia, konsumowana w trybie indywidualnym i ukrytym, może sprzyjać rozdzieleniu sfery seksualności i intymności emocjonalnej. Partnerzy mogą doświadczać poczucia zdrady lub niedostateczności, gdy odkrywają skalę konsumpcji tych treści przez drugą stronę, co bywa źródłem konfliktów i utraty poczucia bezpieczeństwa³¹.

Sextortion i seksting w relacjach nastolatków

Seksting – przesyłanie intymnych treści (zdjęć, filmów, wiadomości) o charakterze seksualnym – stał się powszechną praktyką wśród młodzieży i młodych dorosłych, co potwierdzają liczne badania z ostatnich lat³². Choć seksting bywa interpretowany jako forma ekspresji seksualnej i budowania bliskości, wiąże się również z poważnymi ryzykami, w tym zjawiskiem sextortion – szantażu z wykorzystaniem intymnych materiałów³³.

Nastolatki są szczególnie narażone na konsekwencje nieuprawnionego rozpowszechniania treści, presji rówieśniczej do ich tworzenia, a także na manipulację ze strony dorosłych sprawców, którzy wykorzystują zaufanie i niedojrzałość emocjonalną³⁴. Z perspektywy higieny cyfrowej kluczowe jest rozwijanie krytycznej świadomości, że to, co trafia do sieci, przestaje być w pełni kontrolowalne – nawet jeśli początkowo dzielone jest w zaufanej relacji.

³⁰ T. Kohut, W.A. Fisher, L. Campbell, *Perceived effects of pornography on the couple relationship: Initial findings of open-ended, participant-informed, "bottom-up" research*, "Archives of Sexual Behavior" 46(2) (2017), ss. 585-602.

³¹ C. Grov, B.J. Gillespie, T. Royce, J. Lever, *Perceived consequences of casual online sexual activities on heterosexual relationships: A U.S. online survey*, "Archives of Sexual Behavior" 40(2) (2011), ss. 429-439.

³² B. Klettke, D.J. Hallford, D.J. Mellor, *Sexting prevalence and correlates: A systematic literature review*, "Clinical Psychology Review" 34(1) (2014), ss. 44-53.

³³ N. Döring, *Consensual sexting among adolescents: Risk prevention through abstinence education or safer sexting?*, "Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace" 8(1) (2014), s. 9.

³⁴ M. Morelli, D. Bianchi, R. Baiocco, L. Pezzuti, A. Chirumbolo, *Sexting, psychological distress and dating violence among adolescents and young adults*, "Psicothema" 28(2) (2016), ss. 137-142.

Sharenting: naruszona prywatność i podmiotowość

Sharenting – praktyka rodziców polegająca na publikowaniu w sieci zdjęć, filmów i informacji o dzieciach – stała się przedmiotem intensywnych analiz w ostatnich latach. Badania pokazują, że większość rodziców publikuje treści dotyczące swoich dzieci, często już od narodzin, tworząc w ten sposób rozległy cyfrowy ślad (digital footprint), który może mieć długotrwałe konsekwencje dla prywatności i wizerunku dziecka³⁵.

Analizy wskazują, że rodzice zwykle deklarują troskę o prywatność, ale jednocześnie niedoszacowują skali ryzyka związanego z możliwościami dalszego udostępniania materiałów, profilowania przez platformy oraz potencjalnego wykorzystania treści przez osoby trzecie. W badaniach jakościowych nad granicami sharentingu, prowadzonych z perspektywy Communication Privacy Management Theory, pokazywano napięcia między motywami rodziców (duma, chęć informowania rodziny) a odczuciami nastolatków, którzy często postrzegają niektóre publikacje jako naruszające ich autonomię i podmiotowość³⁶.

W przeglądach literatury zwraca się uwagę, że sharenting stanowi paradoks regulacyjny: z jednej strony rodzice są odpowiedzialni za ochronę prywatności dziecka, z drugiej – to właśnie oni ją naruszają, tworząc trwałe, trudno usuwalny zapis jego życia w środowisku cyfrowym³⁷. Praktyki higieny cyfrowej w tym obszarze obejmują ograniczanie zakresu udostępniania, anonimizację, konsultowanie publikacji z dzieckiem (zwłaszcza nastolatkiem) oraz refleksję nad długofalowymi skutkami wizerunkowymi.

Więź jako fundament ochrony przed e-uzależnieniem

Coraz liczniejsze badania nad problematycznym używaniem Internetu i gier potwierdzają kluczową rolę wsparcia rodzinnego jako czynnika ochronnego³⁸. Badanie wśród tureckich nastolatków pokazało, że wyższy poziom postrzeganego wsparcia ze strony rodziny wiąże się z niższym poziomem PIU, co tłumaczono pośrednictwem mniejszej wrogości i niższego poziomu symptomów depresyjnych³⁹. Inne badania wskazują, że harmonijny klimat domowy, dobra

³⁵ G.Y. Choi, J. Lewallen, "Say Instagram, Kids!": Examining sharenting and children's digital footprints through the lens of parents' privacy practices and decision-making, "Computers in Human Behavior" 80(2018), ss. 128-136.

³⁶ A. Blum-Ross, S. Livingstone, "Sharenting", parent blogging, and the boundaries of the digital self, "Popular Communication" 15(2) (2017), ss. 110-125.

³⁷ C. Chalklen, H. Anderson, *Mothering on Facebook: Exploring the privacy/openness paradox*, "Social Media + Society" 3(2) (2017), ss. 1-10.

³⁸ K. Siomos, G. Floros, V. Fisoun, D. Evaggelia, N. Farkonas, E. Sergeantani, D. Geroukalis, *Evolution of Internet addiction in Greek adolescent students over a two-year period: the impact of parental bonding*, "European Child & Adolescent Psychiatry" 21(4) (2012), ss. 211-219.

³⁹ F. Canan, O. Yildirim, T.Y. Ustunel, G. Sinani, A.H. Kaleli, C. Gunes, A. Ataoglu, *The relationship between internet addiction and body mass index in Turkish adolescents*, "Cyberpsychology Behaviour Social Networking" 17(1) (2014), ss. 40-45.

komunikacja i wspólne spędzanie czasu redukują ryzyko uzależnienia od Internetu wśród wczesnych nastolatków⁴⁰.

Rodzina funkcjonuje zatem jako „tarcza ochronna” nie tylko poprzez wprowadzanie reguł korzystania z mediów, ale przede wszystkim poprzez dostarczanie poczucia przynależności, bezpieczeństwa i akceptacji. Tam, gdzie relacje są wspierające, młodzi ludzie rzadziej potrzebują kompensować braki emocjonalne w świecie online, a korzystanie z technologii częściej ma charakter narzędziowy niż ucieczkowy.

Modelowanie zachowań przez dorosłych

Badania nad sharentingiem oraz nad wzorcami korzystania z mediów w rodzinie pokazują, że dorośli są kluczowymi modelami dla dzieci w zakresie higieny cyfrowej. To, jak rodzice używają smartfonów przy dzieciach, jakie praktyki stosują podczas wspólnych posiłków, wypoczynku, rozmów, wpływa na normy, które dzieci internalizują. Jeśli dorośli regularnie przerywają interakcje rodzinne, by sprawdzić telefon, dzieci uczą się, że jest to zachowanie akceptowalne i normalne, co sprzyja utrwalaniu wzorców phubbingu w kolejnych pokoleniach⁴¹.

Z drugiej strony badania nad „mindful sharenting” pokazują, że część rodziców świadomie rozwija strategie ochronne: ogranicza liczbę publikacji o dzieciach, stosuje zawężone ustawienia prywatności, uzgadnia zasady z rodziną, uczy dzieci świadomego dzielenia się treściami. Tego typu refleksyjna postawa wobec własnego korzystania z sieci może być istotnym elementem wzmacniania higieny cyfrowej całej rodziny⁴².

Współdzielona uważność: od ekranu do twarzy

Pojęcie współdzielonej uważności (shared attention) odnosi się do sytuacji, w której członkowie rodziny kierują uwagę na wspólną aktywność – rozmowę, zabawę, posiłek – bez konkurencji ze strony urządzeń cyfrowych. Badania nad terapią rodzinną w leczeniu uzależnienia od Internetu podkreślają, że kluczowe efekty interwencji wynikają ze wzmocnienia komunikacji i interakcji rodzinnych, a nie wyłącznie z ograniczeń technicznych⁴³.

⁴⁰ W. Li, E.L. Garland, M.O. Howard, *Family factors in Internet addiction among Chinese youth: A review of English-and Chinese-language studies*, „Computers in Human Behavior” 31(2014), ss. 393-411.

⁴¹ A.R. Lauricella, E. Wartella, V.J. Rideout, *Young children’s screen time: The complex role of parent and child factors*, „Journal of Applied Developmental Psychology” 36(2015), ss. 11-17.

⁴² A. Brosch, *When the child is born into the Internet: Sharenting as a growing trend among parents on Facebook*, „The New Educational Review” 43(1) (2016), ss. 225-235.

⁴³ Q.X. Liu, X.Y. Fang, N. Yan, Z.K. Zhou, X.J. Yuan, J. Lan, C.Y. Liu, *Multi-family group therapy for adolescent Internet addiction: Exploring the underlying mechanisms*, „Addictive Behaviors” 42(2015), ss. 1-8.

Przeniesienie uwagi z „ekranu na twarz” oznacza praktyki takie jak: odkładanie telefonów poza stół podczas posiłków, ustalanie „godzin offline” w domu, wspólne rytuały bez ekranów. Takie działania zwiększają liczbę okazji do spontanicznej rozmowy, wymiany emocji i budowania wspólnych narracji rodzinnych, które są fundamentem poczucia zakorzenienia i przeciwdziałają cyfrowej samotności⁴⁴.

Higiena cyfrowa w praktyce: odzyskiwanie czasu dla najbliższych

Na gruncie badań nad profilaktyką e-uzależnień i wzmacnianiem dobrostanu rodzinnego proponuje się tworzenie domowych kodeksów ekranowych – zestawów wspólnie ustalonych zasad dotyczących korzystania z urządzeń. Przykładowe zasady to: strefy wolne od ekranów (np. sypialnie dzieci, stół podczas posiłków), limity czasowe na rozrywkę online, zakaz używania telefonów w trakcie rozmowy rodzinnej, wspólne ustalanie treści odpowiednich dla różnych grup wieku.

Badania sugerują, że same techniczne ograniczenia (filtry, blokady) są mniej skuteczne bez równoległej pracy nad relacją i komunikacją. Kodeks, który jest wypracowany wspólnie, a nie narzucony jednostronnie, zwiększa poczucie sprawczości i współodpowiedzialności, co sprzyja jego przestrzeganiu⁴⁵.

Kontrola czasu i powiadomień

Z perspektywy higieny cyfrowej kluczowym elementem jest zarządzanie czasem ekranowym i powiadomieniami, które stanowią główny mechanizm przyciągania i utrzymywania uwagi. Rekomendowane jest wyłączanie powiadomień push dla większości aplikacji, grupowanie sprawdzania wiadomości w określonych porach dnia, korzystanie z trybów „nie przeszkadzać” oraz narzędzi monitorujących własne użycie.

Takie praktyki nie tylko redukcją fragmentaryzację uwagi, ale także komunikują bliskim, że podczas wspólnego czasu są dla nas ważniejsi niż potencjalne sygnały z sieci. W rodzinach, w których dorośli aktywnie zarządzają powiadomieniami, dzieci uczą się, że to człowiek, a nie urządzenie, decyduje o tym, kiedy następuje przerwa w interakcji⁴⁶.

Kultura offline i wartość wspólnego „nudzenia się”

W odpowiedzi na dominację świata cyfrowego część badaczy i praktyków wskazuje na potrzebę budowania kultury offline – świadomego konstruowania

⁴⁴ L.A. Stockdale, S.M. Coyne, *Parenting in the digital age: A review of parents' role in children's media use*, „Journal of Family Communication” 20(3) (2020), ss. 180-200.

⁴⁵ D.P. Cingel, M. Krcmar, *Predicting media use in very young children: The role of demographics and parent attitudes*, „Communication Studies” 64(4) (2013), ss. 374-394.

⁴⁶ Y.L.R. Chassiakos, J. Radesky, D. Christakis, M.A. Moreno, C. Cross, *Children and adolescents and digital media*, „Pediatrics” 138(5) (2016), e20162593.

aktywności, które nie wymagają ekranów i sprzyjają bezpośrednim interakcjom. Może to obejmować wspólne spacerzy, gry planszowe, zajęcia sportowe, wolontariat rodzinny czy wspólne projekty twórcze.

Szczególnie ciekawym wątkiem jest rehabilitacja „nudzenia się” jako wartościowego doświadczenia – przestrzeni, w której pojawia się spontaniczna zabawa, kreatywność i głębsze rozmowy. W świecie permanentnej stymulacji cyfrowej nuda jest szybko „zabijana” przez sięgnięcie po telefon; praktykowanie czasu bez ekranów uczy tolerancji na brak bodźców i sprzyja wyłanianiu się autentycznych pragnień i tematów rozmowy⁴⁷.

Miłość, obecność i higiena cyfrowa

Analizy medioznawcze ostatnich lat coraz wyraźniej pokazują, że kluczowym wyzwaniem nie jest sama technologia, lecz sposób jej włączenia w tkankę relacji – to, jak smartfony, platformy i algorytmy współkonstruują praktyki bycia razem. Miłość i samotność w cyfrowym świecie nie są zjawiskami rozłącznymi: można doświadczać intensywnych uczuć w relacjach na odległość, ale też czuć się głęboko samotnym w fizycznej obecności innych, jeśli uwaga wszystkich jest skolonizowana przez ekrany.

Warte podkreślenia w komunikacji społecznej jest docenienie znaczenia kontaktu wzrokowego, fizycznej obecności, nieprzerywanej rozmowy, ciszy dzielonej z drugim człowiekiem. Higiena cyfrowa, rozumiana jako świadome praktyki ochronne, staje się w tym kontekście nie tylko narzędziem profilaktyki zdrowotnej, ale także inwestycją w jakość miłości, przyjaźni i więzi rodzinnych. W świecie „always on” aktem troski może być umiejętność bycia „czasowo offline” – po to, by być naprawdę obecnym dla bliskich, których kochamy.

Podsumowanie

Wnioski płynące z artykułu wskazują, że paradoks „samotni razem” pozostaje kluczową kategorią opisu życia relacyjnego w kulturze „always on”, a higiena cyfrowa staje się nie tyle dodatkiem, ile warunkiem możliwości podtrzymywania głębokiej bliskości w warunkach permanentnej łączności. Analiza literatury i praktyk komunikacyjnych potwierdza, że wzrost liczby połączeń technologicznych nie przekłada się automatycznie na wzrost jakości więzi, a wręcz może intensyfikować doświadczenie samotności, fragmentaryzacji uwagi i płytkości kontaktów, co koresponduje z diagnozami Sherry Turkle o iluzji towarzyszenia przy jednoczesnym deficycie realnej obecności. Zjawiska takie jak pasywne scrollowanie, FOMO, fonoholizm, logika „Enter i Escape” w relacjach online czy efekt samej obecności smartfona układają się w spójny obraz środowiska komunikacyjnego, które strukturalnie sprzyja powierzchownym interakcjom i uniku konfrontacji z trudnymi emocjami. Artykuł jest wskazówką, że

⁴⁷ D.A. Christakis, *The challenges of defining and studying “digital addiction” in children*, “JAMA” 321(23) (2019), ss. 2277-2278.

higiena cyfrowa może być konceptualizowana jako zestaw praktyk regulacyjnych i auto-regulacyjnych, które pełnią funkcję „bezpieczeństwa relacyjnego” w środowisku mediów sieciowych – chronią integralność tożsamości, dobrostan psychiczny oraz jakość więzi, a nie jedynie redukują czas ekranowy. W tym ujęciu urządzenia mobilne i platformy społecznościowe nie są neutralnymi narzędziami, lecz aktywnymi mediatorami uwagi i emocji; praktyki takie jak zarządzanie powiadomieniami, domowe kodeksy ekranowe, „strefy offline” czy rehabilitacja wspólnego „nudzenia się” stanowią formy mikro-oporu wobec ekonomii uwagi i algorytmicznego zarządzania zaangażowaniem.

Wyniki badań przywoływanych w artykule wskazują, że rodzina pełni funkcję kluczowego bufora ochronnego wobec problematycznego używania Internetu i smartfonów – nie tyle poprzez same ograniczenia techniczne, ile poprzez jakość więzi, klimat emocjonalny, współdzieloną uważność i modelowanie wzorców korzystania z mediów. Obecność zjawisk takich jak sharenting, mindful sharenting czy phubbing pokazuje, że dorośli są jednocześnie głównymi sprawcami naruszeń prywatności i rozproszenia uwagi oraz potencjalnymi inicjatorami zmiany, a interwencje profilaktyczne muszą obejmować całe systemy rodzinne, a nie wyłącznie „uzależnioną jednostkę”.

Analizowane zjawiska – od konsumpcji pornografii, przez seksting i sextortion, po sharenting – podkreślają, że stawką w cyfrowym ekosystemie jest nie tylko czas czy koncentracja, lecz także kształt norm intymności, granic ciała i prawa do prywatności w cyklu życia jednostki. Tworzone online „scenariusze” seksualności i wizerunku, łatwość reprodukcji treści oraz trwałość cyfrowego śladu prowadzą do przesunięcia władzy nad narracją o własnej osobie – szczególnie dzieci i młodzież stają się podatni na utratę kontroli nad obrazem siebie, co ma konsekwencje dla ich poczucia sprawstwa i bezpieczeństwa relacyjnego.

Konkluzją artykułu jest teza, że w epoce wszechobecnych ekranów miłość i bliskość wymagają świadomej praktyki „powrotu do twarzy”: odrywania uwagi od urządzeń, przywracania wartości nieprzerywanej rozmowie, wzajemnemu słuchaniu i współdzielonej ciszy, a więc jakościom, których nie da się zautomatyzować ani zredukować do wymiany sygnałów online. Higiena cyfrowa zostaje tym samym zreinterpretowana jako etyczno-relacyjny projekt – praktykowanie czasowej nieobecności w sieci staje się warunkiem pełniejszej obecności dla konkretnych osób, a w perspektywie makro można je traktować jako formę oporu wobec logiki „zawsze podłączonych” systemów, które kolonizują najbardziej intymne obszary życia społecznego.

* * *

Bibliografia

- Abeele M.M. van, Antheunis M.L., Schouten A.P., *The effect of mobile messaging during a conversation on impression formation and interaction quality*, „Computers in Human Behavior” 62(2016), ss. 562-569.

- Bigaj M. (red.), Woynarowska M. (red.), Ciesiołkiewicz K., Klimowicz M., Panczyk M., *Higiena cyfrowa dorosłych użytkowników i użytkowników internetu w Polsce*, Warszawa 2023, https://cyfroweobywatelstwo.pl/wp-content/uploads/2023/03/Ogolnopolskie-Badanie-Higieny-Cyfrowej-2022_Raport.pdf, s. 10-11.
- Bigaj M. (red.), Woynarowska M. (red.), Panczyk M., Wójcik Sz., *Higiena cyfrowa dorosłych. Raport z drugiego Ogólnopolskiego Badania Higieny Cyfrowej Dorosłych. Kwiecień 2025*, https://higienacyfrowa.pl/wp-content/uploads/2025/09/raport_higiena_cyfrowa_2025.pdf (dostęp: 1.03.2026).
- Blackwell D., Leaman C., Tramposch R., Osborne C., Liss M., *Extraversion, neuroticism, attachment style and fear of missing out as predictors of social media use and addiction*, "Personality and Individual Differences" 116(2017), ss. 69-72.
- Blum-Ross A., Livingstone S., *"Sharenting", parent blogging, and the boundaries of the digital self*, "Popular Communication" 15(2) (2017), ss. 110-125.
- Brosch A., *When the child is born into the Internet: Sharenting as a growing trend among parents on Facebook*, "The New Educational Review" 43(1) (2016), ss. 225-235.
- Canan F., Yildirim O., Ustunel T.Y., Sinani G., Kaleli A.H., Gunes C., Ataoglu A., *The relationship between internet addiction and body mass index in Turkish adolescents*, "Cyberpsychology Behaviour Social Networking" 17(1) (2014), ss. 40-45.
- Chalklen C., Anderson H., *Mothering on Facebook: Exploring the privacy/openness paradox*, "Social Media + Society" 3(2) (2017), ss. 1-10.
- Chassiakos Y.L.R., Radesky J., Christakis D., Moreno M.A., Cross C., *Children and adolescents and digital media*, "Pediatrics" 138(5) (2016), e20162593.
- Chen H.C., Wang J.Y., Lin Y.L., Yang S.Y., *Association of Internet Addiction with Family Functionality, Depression, Self-Efficacy and Self-Esteem among Early Adolescents*, "International Journal of Environmental Research and Public Health" 17(2020), ss. 1-13.
- Choi G.Y., Lewallen J., *"Say Instagram, Kids!": Examining sharenting and children's digital footprints through the lens of parents' privacy practices and decision-making*, "Computers in Human Behavior" 80(2018), ss. 128-136.
- Chou H.T.G., Edge N., *"They are happier and having better lives than I am": The impact of using Facebook on perceptions of others' lives*, "Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking" 15(2) (2012), ss. 117-121.
- Christakis D.A., *The challenges of defining and studying "digital addiction" in children*, "JAMA" 321(23) (2019), ss. 2277-2278.
- Cingel D.P., Kremer M., *Predicting media use in very young children: The role of demographics and parent attitudes*, "Communication Studies" 64(4) (2013), ss. 374-394.
- Döring N., *Consensual sexting among adolescents: Risk prevention through abstinence education or safer sexting?*, "Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace" 8(1) (2014), 9.
- Dwyer R.J., Kushlev K., Dunn E.W., *Smartphone use undermines enjoyment of face-to-face social interactions*, "Journal of Experimental Social Psychology" 78(2018), ss. 233-239.
- Elhai J.D., Levine J.C., Dvorak R.D., Hall B.J., *Fear of missing out, need for touch, anxiety and depression are related to problematic smartphone use*, "Computers in Human Behavior" 63(2016), ss. 509-516.
- Ellison N.B., Steinfield C., Lampe C., *The benefits of Facebook "friends": Social capital and college students' use of online social network sites*, "Journal of Computer-Mediated Communication" 12(4) (2007), ss. 1143-1168.
- Franchina V., Vanden Abeele M., Van Rooij A.J., Lo Coco G., De Marez L., *Fear of missing out as a predictor of problematic social media use and phubbing behavior among Flemish adolescents*, "International Journal of Environmental Research and Public Health" 15(10) (2018), 2319.
- Grov C., Gillespie B.J., Royce T., Lever J., *Perceived consequences of casual online sexual activities on heterosexual relationships: A U.S. online survey*, "Archives of Sexual Behavior" 40(2) (2011), ss. 429-439.

- Hawi N.S., Samaha M., *Relationships among smartphone addiction, anxiety, and family relations*, "Behaviour & Information Technology" 36(10) (2017), ss. 1046-1052.
- Jiang L.C., Hancock J.T., *Absence makes the communication grow fonder: Geographic separation, interpersonal media, and intimacy in dating relationships*, "Journal of Communication" 63(3) (2013), ss. 556-577.
- Kardefelt-Winther D., *A conceptual and methodological critique of internet addiction research: Towards a model of compensatory internet use*, "Computers in Human Behavior" 31(2014), ss. 351-354.
- Klettke B., Hallford D.J., Mellor D.J., *Sexting prevalence and correlates: A systematic literature review*, "Clinical Psychology Review" 34(1) (2014), ss. 44-53.
- Kohut T., Fisher W.A., Campbell L., *Perceived effects of pornography on the couple relationship: Initial findings of open-ended, participant-informed, "bottom-up" research*, "Archives of Sexual Behavior" 46(2) (2017), ss. 585-602.
- Kross E., Verduyn P., Demiralp E., Park J., Lee D.S., Lin N., Ybarra O., *Facebook use predicts declines in subjective well-being in young adults*, "PLoS One" 8(8) (2013), e69841.
- Laskowska M., *Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych. Zarys problematyki*, „Studia Elćkie” 14(2012), s. 351-360.
- Lauricella A.R., Wartella E., Rideout V.J., *Young children's screen time: The complex role of parent and child factors*, "Journal of Applied Developmental Psychology" 36(2015), ss. 11-17.
- LeFebvre L.E., *Phantom Lovers: Ghosting as a Relationship Dissolution Strategy in the Technological Age*, w: *Swipe right for love: The impact of social media in modern romantic relationships*, red. N. Punyanunt-Carter, J. Wrench, Lanham 2017, ss. 219-235.
- Li W., Garland E.L., Howard M.O., *Family factors in Internet addiction among Chinese youth: A review of English-and Chinese-language studies*, "Computers in Human Behavior" 31(2014), ss. 393-411.
- Liu Q.X., Fang X.Y., Yan N., Zhou Z.K., Yuan X.J., Lan J., Liu C.Y., *Multi-family group therapy for adolescent Internet addiction: Exploring the underlying mechanisms*, "Addictive Behaviors" 42(2015), ss. 1-8.
- McDaniel B.T., Coyne S.M., *"Technoference": The interference of technology in couple relationships and implications for women's personal and relational well-being*, "Psychology of Popular Media Culture" 5(1) (2016), ss. 85-98.
- Morelli M., Bianchi D., Baiocco R., Pezzuti L., Chirumbolo A., *Sexting, psychological distress and dating violence among adolescents and young adults*, "Psicothema" 28(2) (2016), ss. 137-142.
- Park S.K., Kim J.Y., Cho C.B., *Prevalence of Internet addiction and correlations with family factors among South Korean adolescents*, "Adolescence" 43(172) (2008), ss. 895-909.
- Przybylski A.K., Murayama K., DeHaan C.R., Gladwell V., *Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out*, "Computers in Human Behavior" 29(4) (2013), ss. 1841-1848.
- Przybylski A.K., Weinstein N., *Can you connect with me now? How the presence of mobile communication technology influences face-to-face conversation quality*, "Journal of Social and Personal Relationships" 30(2013), nr 3, ss. 237-246.
- Roberts J.A., David M.E., *My life has become a major distraction from my cell phone: Partner phubbing and relationship satisfaction among romantic partners*, "Computers in Human Behavior" 54(2016), ss. 134-141.
- Sbarra S.A., Briskin J.L., Slatcher R.B., *Smartphones and close relationships: The case for an evolutionary mismatch*, "Perspectives on Psychological Science" 14(2019), nr 4, ss. 596-618.
- Siomos K., Floros G., Fisoun V., Evaggelia D., Farkonas N., Sergeantani E., Geroukalis D., *Evolution of Internet addiction in Greek adolescent students over a two-year period: the impact of parental bonding*, "European Child & Adolescent Psychiatry" 21(4) (2012), ss. 211-219.

- Stockdale L.A., Coyne S.M., *Parenting in the digital age: A review of parents' role in children's media use*, "Journal of Family Communication" 20(3) (2020), ss. 180-200.
- Turkle S., *Alone Together. Why We Expect More From Technology And Less From Each Other*, New York 2011.
- Vanden Abeele M.M., Antheunis M.L., Schouten A.P., *The effect of mobile messaging during a conversation on impression formation and interaction quality*, "Computers in Human Behavior" 62(2016), ss. 562-569.
- Verduyn P., Lee D.S., Park J., Shablack H., Orvell A., Bayer J., Kross E., *Passive Facebook usage undermines affective well-being: Experimental and longitudinal evidence*, "Journal of Experimental Psychology: General" 144(2015), nr 2, ss. 480-488.
- Verduyn P., Ybarra O., Résibois M., Jonides J., Kross E., *Do social network sites enhance or undermine subjective well-being? A critical review*, "Social Issues and Policy Review" 11(1) (2017), ss. 274-302.
- Wolniewicz C.A., Tiamiyu M.F., Weeks J.W., Elhai J.D., *Problematic smartphone use and relations with negative affect, fear of missing out, and fear of negative and positive evaluation*, "Psychiatry Research" 262(2018), ss. 618-623.
- Wu C.S.T., Wong H.T., K.F. Yu, K.W. Fok, Yeung S.M., Lam C.H., Liu K.M., *Parenting approaches, family functionality, and internet addiction among Hong Kong adolescents*, "BMC Pediatrics" 16(1) (2016), ss. 1-10.

JERZY SIKORA*

Liryka miłosna w twórczości wybranych poetów z londyńskiej grupy „Kontynenty”

Streszczenie: Artykuł opisuje lirykę miłosną obecną w twórczości wybranych emigracyjnych poetów wywodzących się z londyńskiej grupy „Kontynenty”. Zawiera charakterystykę wspomnianej grupy poetyckiej, a przede wszystkim koncentruje się na wierszach z obrębu liryki miłosnej czterech autorów: Andrzeja Buszy, Bogdana Czaykowskiego, Adama Czerniawskiego i Floriana Śmieja. W ich poezji mamy wyjątkowo dużo wierszy z obrębu liryki miłosnej i są to utwory interesujące, jeśli spojrzymy na nie pod kątem literackości. Pochodzą one z okresu grupowego, jak i z czasów nam bliższych, kiedy wspomniani twórcy już indywidualnie zaznaczyli swoją obecność na mapie literatury. Motyw miłości, i ukazywania kobiety, uaktywnia się przede wszystkim w związku z intertekstualnym i intersemiotycznym kulturowym dialogiem. Mamy do czynienia z liryczną aktualizacją związanych z miłością i kobietą mitów i kulturowych tradycji. Artykuł kończy się podsumowaniem literaturoznawczych namysłów.

Słowa kluczowe: liryka miłosna, Andrzej Busza, Bogdan Czaykowski, Adam Czerniawski, Florian Śmieja.

Love Lyrics in the Works of Selected Poets from the London Group „Kontynenty”

Abstract: This article describes love lyricism present in the work of selected émigré poets from the London group „Kontynenty”. It provides a profile of this poetic group and focuses primarily on the love lyric poems of four authors: Andrzej Busza, Bogdan Czaykowski, Adam Czerniawski and Florian Śmieja. Their poetry contains an exceptionally large number of love lyric poems and these are interesting works from a literary perspective. They date from the group period, as well as from more recent times, when these authors had already made their individual mark on the literary map. The motif of love, and the portrayal of women, is activated primarily in connection with intertextual and intersemiotic cultural dialogue. We are dealing with a lyrical re-enactment of myths and

* ks. Jerzy Sikora – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0046-6447>; e-mail: j.sikora@uksw.edu.pl



cultural traditions related to love and women. The article ends with a summary of literary reflections.

Keywords: love poetry, Andrzej Busza, Bogdan Czaykowski, Adam Czerniawski, Florian Śmieja.

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest – zgodnie z tytułem – zaprezentowanie liryki miłosnej obecnej w twórczości kilku emigracyjnych poetów wywodzących się z londyńskiej grupy „Kontynenty”. Najpierw przedstawię krótką charakterystykę wspomnianej grupy poetyckiej, a następnie skoncentruję się na wierszach z obrębu liryki miłosnej czterech wybranych autorów – Andrzeja Buszy, Bogdana Czaykowskiego, Adama Czerniawskiego i Floriana Śmiei. Będą to teksty poetyckie z okresu grupowego, jak i z czasów nam bliższych, kiedy wspomniani twórcy już indywidualnie zaznaczyli swoją obecność na mapie literatury. Dlaczego mój wybór padł akurat na tych autorów? Dlatego że w ich poezji mamy wyjątkowo dużo wierszy z obrębu liryki miłosnej i są to utwory interesujące, jeśli spojrzymy na nie pod kątem literackości. Oczywiście i u innych poetów wywodzących się z „Kontynentów” znajdziemy poezję podpadającą pod kategorię liryki miłosnej¹.

Poeeci „Kontynentów”

Poeeci skupieni przy czasopiśmie „Kontynenty”, a wcześniej wokół „Merkurusa”, byli pierwszymi w dziejach polskiej literatury emigrantami debiutującymi na obczyźnie – w Londynie na przełomie lat 50. i 60. ubiegłego wieku². Są to przede wszystkim: Andrzej Busza, Bogdan Czaykowski, Adam Czerniawski i Florian Śmieja. Na organizacyjne i artystyczne oblicze grupy mieli wpływ jeszcze następujący twórcy: Jan Darowski, Janusz A. Ihnatowicz, Zygmunt Ławrynowicz, Jerzy S. Sito i Bolesław Taborski.

Tytuł pisma został zapożyczony z książki *Kontynenty* Czesława Miłosza. Miłosz był bliski młodym „londyńczykom”. W ten sposób wskazywali oni, kogo uważają za swego mistrza. Tytuł pisma „Kontynenty” odnosi się również do tego, iż chciało ono kupiać polskich pisarzy emigracyjnych rozrzuconych po różnych kontynentach³.

Poeeci „Kontynentów” mając językowy dylemat: wybrać język ojczysty – polski, czy kraju osiedlenia – angielski, wybrali polski jako narzędzie twórczości. Doszli do wniosku, że sytuacja ich emigracyjnego wyobcowania jeszcze tym bardziej zmusza do świadomego i aktywnego podejścia do języka jako materiału twór-

¹ Na przykład u Bolesława Taborskiego (*Miłość. Wybór wierszy*, Kraków 1980), czy też u luźno związanej z grupą Danuty Ireny Bieńkowskiej (*Miedzy brzegami. Poezja i proza*, Londyn 1978).

² Zob. J. Sikora, *Żywe ryby na piasku. Poeeci londyńskich „Kontynentów”*, Kraków-Warszawa 2019; *Poetycki krąg „Kontynentów”*. *Artykuły i szkice*, red. Z. Andres, J. Wolski, Rzeszów 1997.

³ J. Sikora, dz. cyt., s. 14.

czego. Jest z jednej strony niedogodnością, a z drugiej – szansą rozwoju artysty. Byli zwolennikami nawiązywania do różnych tradycji literackich, nie tylko rodzimych, ale i obcych – zwłaszcza anglosaskich. Opowiadanie się za szeroko pojętą awangardą, a jednocześnie za dialogiem z tradycją, w praktyce twórczej doprowadziło do swoistego neoklasycyzmu – nawrotu do dawnych form literackich po to, aby je unowocześnić, a więc do przemodelowania tradycji. Świadczą o tym skłonności stylizacyjne w poezji grupy, uwikłanie w intertekstualność i dialogowość, także korespondencje z innymi sztukami – zwłaszcza z muzyką i plastyką. Nawiązania muzyczne i plastyczne rozszerzały i wzbogacały środki poetyckiego wyrazu. Powodowały, że utwory nabierały perspektywy uniwersalnej. Poeci grupy „Kontynenty” przeżywają dramat rozpadu współczesnego świata i kultury śródziemnomorskiej. Za wszelką cenę dążą do ładu i porządku. Pomagają im w tym wartości uniwersalne: Dobro, Prawda, Piękno. Nawiązują do rozmaitych idei, szczególnie do egzystencjalizmu, przewartościowując go, odrzucając ten w wydaniu Sartre’a i idąc ku filozofii Karla Jaspersa oraz ku personalizmowi i filozofii dialogu. Jeśli pojawia się katastrofizm, to przejściowy, w pierwszej fazie twórczości i jako jeden z elementów i sposobów opisu świata, a nie wyraźna i trwała idea filozoficzna czy system literacki.

Grupa „Kontynentów” była grupą sytuacyjną o charakterze pokoleniowym. Nie miała szczegółowo sformułowanego teoretycznego programu literackiego. Dla członków grupy opozycja wobec artystycznego dogmatyzmu była nawet elementem łączącym. Chcieli być odrębni i osobni. Poczucie wspólnoty i solidarności współistniało u nich z poczuciem odrębności wybieranej drogi literackiej. Od początku każdemu zależało na podkreśleniu własnej indywidualności. Mniej więcej w połowie lat 60. ubiegłego wieku ich grupowe drogi się rozeszły. Dobiegło końca myślenie kategoriami generacyjnej wspólnoty. Już indywidualnie zaczęły wspinać się na Parnas⁴.

Obecnie wszyscy, oprócz najmłodszego z nich Andrzeja Buszy, odeszli już do wieczności. Pozostała po nich twórczość literacka, zwłaszcza poetycka.

Miłosna gra w poezji Andrzeja Buszy

Mamy różne gry, między innymi grę w szachy. Najkrócej mówiąc jest to gra planszowa dwóch osób – jako dyscyplina sportowa lub amatorska. Natomiast Andrzej Busza w swojej poezji mówi o wyjątkowych szachach, a mianowicie o szachach miłości. Oto więc wiersz zatytułowany właśnie *Szachy miłości* w pełnym brzmieniu:

Kolczaste słowa
wiatrem rozwichrzone
wyznaczyły pole bitwy
Pomiędzy nami

⁴ Tamże, s. 19-60.

czarno-biała krata niezgody
 migdałowa biel raju
 podminowana zdradą węża
 Laufrzy skrzyżowały piki
 koń naciera na bezbronną wieżę
 królowa jak osa
 kieruje sztylet w serce króla

* * *

O zmierzchu
 wieczny szach
 zamraża szyki bojowe
 Chwytam miecz Tamerlana
 ty pokornie składasz głowę
 na pniu

Wiersz pochodzi z tomu *Znaki wodne*⁵, a wcześniej ukazał się w antologii *Opisanie z pamięci*⁶, z dookreślającym tytułem: *Szachy miłości*. Utwór ukazuje grę w szachy o erotycznym podtekście, znanym już w średniowieczu. Do średniowiecznego kontekstu kulturowego i obyczajowego sięga również Busza. W tamtych czasach szachownica była rekwizytem i pretekstem miłości dworskiej. Tę grę upodobili monarchowie i rycerstwo. W wierszu toczy się szachowa i miłosna zarazem gra rycerza i damy. Albo inaczej: miłosna potyczka, a partia szachowa jest jej sztafżem, więcej – odpowiednikiem, symbolem. Mamy do czynienia z flirtem przy szachownicy. Gra w szachy ma charakter erotyczny. O tego typu praktykach pisał Giovanni Boccaccio, autor *Dekameronu*, jeden z twórców nowożytnej nowelistyki. W *Dekameronie* partię szachów rozgrywa Anchino i piękna Beatrycze. W kulturze rycerskiej możemy mówić o „miłosnym posłannictwie szachów”. W wierszu Buszy także są one narzędziem do zdobycia kochanki, i to skutecznym, co pokazuje ostatnia strofa, w której „on” chwytając miecz Tamerlana, a „ona” pokornie składa głowę na pniu.

Miecz Tamerlana to symbol zdobywcy. Tamerlan jest sławnym tatarskim wojownikiem, podbijającym w XIV wieku duże połacie ówczesnego świata, który swoim mieczem obcinał głowy przeciwników i z nich budował krwawe wieże. Był znakomitym strategiem. W kontekście szachów o strategię przecież też chodzi. Od niej zależy wygrana także w miłości. Warto nadmienić, że do czasów średniowiecza i do rekwizytu szachów sięgnął Ingmar Bergman w filmie *Siódma pieczęć* – metaforycznej opowieści o powracającym z wyprawy krzyżowej rycerzu, który staje do szachowego pojedynku ze śmiercią. Tutaj nie o miłosną zdobycz, ale o życie rozgrywała się batalia.

Autor wiersza przywołuje wyraźnie średniowieczne czasy i scenerię, ale i uniwersalizuje relacje między kobietą a mężczyzną, sięgając do czasów biblij-

⁵ A. Busza, *Znaki wodne*, Paryż 1969, s. 12.

⁶ *Opisanie z pamięci. Antologia poetycka londyńskiej grupy "Kontynentów"*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył A. Lam, Warszawa 1965, s. 39.

nych – do Księgi Genesis. Mianowicie do motywu wygnania z raju pierwszych ludzi: Adama i Ewy, z powodu sprzeniewierzenia się kobiety boskiemu zakazowi i ulegnięcia zdradzieckiemu podszeptowi węża. Mówi o tym druga strofa, gdzie jest przywołana „migdałowa biel raju / podminowana zdradą węża”. „Pomiędzy nami / czarno-biała krata niezgody” – czytamy w utworze. Gra toczy się na szachownicy życia. Uaktywnia się topos: świat teatrem, ludzie aktorami. Niezgoda, konflikt między mężczyzną a kobietą ma w wierszu rajskie zakotwiczenie. To przez Ewę Adam został pozbawiony rajskiego szczęścia, wypędzony z Edenu. W tym miejscu przychodzi mi na myśl aforyzm Elberta Hubbarda: „Kobieta wywiodła mężczyznę z raju i tylko kobieta potrafi go tam z powrotem zaprowadzić”. Coś takiego pojawia się w finale wiersza.

Andrzej Busza operuje słownictwem, które posiada desygnaty plastyczne i ekspresywne. Nie jedynie wtedy, gdy obrazowanie jest w miarę dosłowne czy rozlewne, ale też wtedy, gdy skondensowane za pomocą symbolu, metafory. Takie obrazowanie cechuje ten wiersz: intensywne, skrótowe. Dynamiczny obraz oddaje poetyckie napięcie, jest błyskiem wyobraźni, zapisem pasji, wyrazem niepokoju. Wiersz drga, faluje, przypomina wznoszenie i opadanie melodii. Możemy mówić, używając oksymoronu, o czymś w rodzaju plastycznej muzyczności. Utwór przedstawia grę, a gra bez napięcia, bez dramaturgii cóż jest warta!

Busza w całej swojej poezji „maluje” niczym Vincent van Gogh dymiące toполе, karbowaną blachę chmur, kolczaste słowa, rozwichrzone wiatrem żyto, słońcem lakierowane jabłka. Dąży do przekraczania linii, do rozwichrzenia, uplastycznienia linearyzmu, by przez to zbudować większą skalę uczuć i nastrojów, bowiem skala czysto linearna nie jest zbyt szeroka. Chce zwiększyć dynamikę swych plastycznych obrazów i całych kompozycji, przydać im ruchu, jakiejś wewnętrznie ukrytej siły. Tak też czyni w tym wierszu: „biel raju / podminowana zdradą węża” może przecież zaraz wybuchnąć. Poeta korzysta z niemałych i oryginalnych zasobów swojej nieokiełznanej wyobraźni i wpisuje je w kulturowy wymiar:

Pojedynczy los człowieka jest zawsze repetycją odwiecznego wzoru bytowania, a poezja jest tym, co owo odwzorowanie wyraża i przechowuje w społecznej pamięci. [...] Twórca nadaje przedstawianej rzeczywistości swój własny, niepowtarzalny znak i dzięki temu odrębność swojego doświadczenia może wnieść w przestrzeń kultury. Epifaniczność poezji łączy zarazem z nadrzędną rolą wyobraźni, bowiem akt kreacji ma zarówno charakter świadomej pracy, jak i wymiar duchowy⁷.

Utwory poetyckie A. Buszy od początku zwracały uwagę językową oryginalnością, sprawnością wyobraźni i uniwersalnym zakorzenieniem w tradycji wielkich kodów kultury – Biblii, mitologii, filozofii, literatury, malarstwa, muzyki⁸.

⁷ J. Pasternski, *Posłowie*, w: A. Busza, *Atol. Wiersze wybrane*, Toronto-Rzeszów 2016, s. 231.

⁸ Zob. tamże, s. 232.

W tym miejscu warto przywołać późniejszy wiersz Buszy zatytułowany *Niedziela w supermarkecie*⁹ mówiący o kryzysie wartości i o zderzeniu dwóch światów i zarazem dwóch kultur – dawnej i obecnej. Dawna zostaje pokazana poprzez przywołanie Berniniego, a obecna – przez pojawienie się Ginsberga. Kim oni są? Giovanni Bernini to wybitny włoski rzeźbiarz i architekt epoki baroku, kierował budową Bazyliki św. Piotra w Rzymie, natomiast Allen Ginsberg to poeta, przedstawiciel współczesnej amerykańskiej kontrkultury, lider ruchu artystycznego o nazwie Beat Generation, czyli tzw. beatników. Kultura dawna reprezentowana przez Berniniego w utworze Buszy uobecniiona zostaje w kontekście westchnień smętnego staruszka do „skóry jak aksamit / ciało jędrnych i uległych / jak marmur Berniniego”¹⁰. To kultura aprobaty piękna i ładu, dowartościowania miłości jako najwznioślejszego uczucia. A przywołany Ginsberg to kultura protestu i negacji kulturowych kanonów z okresu kontrkultury hipisowskiej – pokolenia „dzieci kwiatów”, które uprawia tzw. wolną miłość – bez żadnej kodyfikacji. Archetypy, prastare wzorce – również dotyczące miłości – są ważniejsze od nowoczesnych skrajnych indywidualizmów nie mających zakotwiczenia w kulturowych matrycach¹¹.

Tęsknota za miłosnym kanonem w poezji Bogdana Czaykowskiego

W poezji Bogdana Czaykowskiego oprócz kulturowej refleksji jako budulca wierszy – podobnie jak u Buszy – występuje ekstatyczna obserwacja rzeczywistości oraz sen¹². Poetyka Czaykowskiego zawiera bogactwo różnorodności odniesień do tradycji i kultury oraz metod twórczych, „zakłada możliwość mówienia wieloma głosami, sięganie do zasobów odległych czasowo i geograficznie kultur, czerpanie z wykluczających się wzajemnie tradycji literackich, mnożenie i konfrontowanie antytez w celu wypowiedzenia prawdy własnego, indywidualnego wnętrza, trwającego w kontinuum przeszłości i przyszłości, wpatzonego w transcendencję i codzienność, zakorzenionego w polszczyźnie i otwartego na bogactwo innych kultur”¹³. Jako poświadczenie powyższych rozpoznań, przywołajmy wiersz *Tradycje miłości*:

O pocałunek lewej piersi muszę się prawować,

⁹ A. Busza, *Atol. Wiersze wybrane...*, s. 205-207.

¹⁰ Nadmienmy tutaj przy okazji, że inny „kontynentowiec”, Florian Śmieja, w *Poemacie dydaktycznym* z rozrzuśnięciem mówi o „uśmiechu anioła Berniniego”.

¹¹ „Poezja Andrzeja Buszy, próbująca racjonalizować wewnętrzne przeżycia i nadawać im właściwy wyraz, dociera w konsekwencji do sfery archetypów, owych niezmiennych, prastarych wzorców określających wyobrażenia o świecie i życiu. W tych kategoriach postrzegana i wyrażana jest rzeczywistość, a szczególnie sytuacja człowieka”. J. Pasternski, „*Żagle sloty oprawne w słońce*”. O wierszach Andrzeja Buszy, w: *Poetycki krąg „Kontynentów”*..., dz. cyt., s. 44.

¹² K. Koehler, *Jest poezja...* (*O twórczości Bogdana Czaykowskiego*), „bruLion” 10(1989), nr 2, s. 111.

¹³ B. Szalasta-Rogowska, *Urodzony z piołunów. O poezji Bogdana Czaykowskiego*, Katowice-Toronto 2005, s. 30.

jakby to było jabłko w przetrwałym ogrodzie.
 A wróciliśmy do miejsc naszej miłości, starych ulic,
 gdzie z liści spadał deszcz brunatny, w bezksiężycowe miasto.
 Stają mi w oczach sceny tradycji pasterskiej:
 Dafnis i Chloe koziołkujący pod drzewem;
 Adam i Amaryllis, a może imiona są inne,
 Werter przeszyty piorunem, kornwalijskie historie.
 Towarzyszy nam wszędzie echo, w tych starych murach,
 i z echem naszych kroków ta odleglejsza pamięć
 tworzy harmonię. Dlatego ten spór?
 Jakże jest słodkie to, co zakazane.
 A to, co zakazane po raz drugi, słodsze¹⁴.

W powyżej cytowanym utworze miłość zostaje ukazana poprzez uaktywnienie tradycji, wejście w kulturową przestrzeń, więc pojawiają się: Dafnis, Chloe, Adam, Amaryllis, Werter.

Jeśli chodzi o obrazowanie, Czaykowski jest poetą niezwykle kolorystycznym. W bogactwie kolorów przedstawia sensualny przepych. Dobry tego przykład stanowi wiersz *Ogród*, przepełniony kolorystycznie, zwłaszcza zielenią, z tajemniczym motywem kobiety:

Tu, w tym ogrodzie może jest kobieta:
 Wśród połyskliwych liści leży pierś dojrzała.
 A w szmerze jest słuch dziecka – jakby powój
 Pnący się na łodygi słoneczników.
 Chyłkiem rozgarniam trawy u stóp czyichś,
 Lecz brak mi wciąż odwagi podnieść oczy:
 Przede mną stoi nagość – jak tu pięknie!¹⁵

Poeta niczym Veronese wytrawnie maluje i dekoruje miłość. Zintensyfikowana malarsko przestrzeń jego wierszy otwarta jest na nieskończoność – w przeciwieństwie chociażby do gęstej, przemacerowanej barwami, zamkniętej i ściśnionej przestrzeni utworów Buszy, która sprawia wrażenie zaprzeczenia nieskończoności. Czaykowski eksponuje bardzo światłocieniowe widzenie, co zauważamy w cytowanym już *Ogrodzie*:

Zielone iskry pąków. I zieleń płonie traw.
 Skoczyła noc na księżyc. Pod gwiazdą usnął paw.
 Wiatr zgarnia rdzawe srebro.
 [...]

Po liściu mrok się stacza¹⁶.

¹⁴ B. Czaykowski, „*Jakieś ogromne szczęście*”. *Wiersze wybrane z lat 1956-2006*, przedmowa, wybór i opracowanie B. Szałasta-Rogowska, Kraków 2007, s. 161.

¹⁵ Tamże, s. 70.

¹⁶ Tamże.

Język to pośredni, symboliczny kod komunikowania. Różnie jest z jego referencyjnością – dźwiganiem, odwzorowywaniem, poświadczaniem rzeczywistości. Natomiast język egzystencji (żywiółów) jest bezpośredni. W naturze, chociażby wśród zwierząt, mamy komunikowanie właśnie bezpośrednie. Natomiast porozumienie, i zarazem poznawanie, międzyludzkie następuje w obszarze kultury poprzez umowność pośredniczących znaków, czego najlepszym przykładem jest nasz język. W świecie poezji Czaykowskiego rozlega się tęsknota za wyjściem nie jedynie z językowych, ale i z ontologicznych, koniecznych uwarunkowań. Obserwujemy przynajmniej częściowe wychylenie się poety w kierunku surrealizmu, próby wyjścia poza logicznie ułożony i ustrukturyzowany porządek świata: „Widziałem ją jak szła / po rozjaśnionej linii horyzontu / zerwana z więzów konieczności” (*Surah*)¹⁷. Powyższe próby są wyrazem ogromnej pasji poznawczej twórcy. Nie naruszają one jednak prymarnej wartości kodu kulturowego i wpisanego weń miłosnego kanonu.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na utwór *Przypowieść*, w którym poeta uobecnia proces powstawania świata w rytmie natury:

Z gwiazd wleciały w przestrzeń roje pszczół.
I osiadły na kwitnącym drzewie.
I zadumał się Bóg na swojej wyspie.
I przywołał z głębi nocy księżyc.
Księżyc przeszedł po wzburzonych falach światłem.
Jabłoń obrodziła pierwszym jabłkiem.
Wtedy z głębi wód wyszła kobieta.
I wyrzekła pierwsze ludzkie słowo.
Słowo potoczyło się falami¹⁸.

Pojawiają się mężczyzna i kobieta, którą Bóg przywołuje z głębi wód. W tym wierszu „Czaykowski uruchamia wielość tradycji, w których kobieta kojarzona jest z żywiołem akwaticznym i lunarnym. Związana z księżycem będącym w kulturze symbolem pierwiastka żeńskiego, cielesności, kobieta w wierszu wyłania się z wód jak Afrodyta z piany. [...] To do kobiety należy pierwsze słowo, jakie zostało wypowiedziane”¹⁹. Przywołana w utworze jabłoń znajduje się na pokrytej zielenią wyspie, która jest poetycką wizją raj. W *Przypowieści* kobieta i mężczyzna – poprzez miłość – wzajemnie się uzupełniają. Chodzi o miłość jednocześnie i zmysłową i duchową. Trzeba w tym miejscu wspomnieć o niewydanym (pozostającym w maszynopisie) zbiorze dwudziestu ośmiu wier-

¹⁷ Tamże, s. 162.

¹⁸ B. Czaykowski, *Okanagańskie sady*, Wrocław 1998, s. 23.

¹⁹ E. Bartos, *Ogród utracony. O doświadczaniu seksualności w poezji Bogdana Czaykowskiego*, w: „Kontynenty”. *Studia i szkice o twórczości Bogdana Czaykowskiego*, t. 2, red. M. Rabizob-Birek, B. Szałasta-Rogowska, Katowice 2021, s. 186.

szy Bogdana Czaykowskiego, zatytułowanym *Thea*, które układają się w jedną, spójną pieśń miłosną, z pobrzmiewającą nutą metafizyczną²⁰.

Inspiracje malarstwem i muzyką w miłosnej poezji Adama Czerniawskiego

Interpretując poezję Adama Czerniawskiego, nieodzowne staje się przywołanie ekfrazy. Czym ona jest? Otóż ekfraz (z grec. *ekphrasis*) to gatunek poetycki o antycznym rodowodzie, także trop retoryczny – opisowy fragment utworu, inspirowany dziełem sztuki lub artefaktem²¹. Zwykle zawiera wyraźne odniesienie do konkretnych dzieł poprzez tytuł, nazwisko autora lub cechy ułatwiające identyfikację. Była popularna w antyku, święciła triumfy w okresie baroku i od tego czasu w literaturze jest stale obecna. Przykładem jawi się poetycki, choć dość dyskursywny, utwór Czerniawskiego zatytułowany *Dziewczyna w oknie*:

Kiedyś w poemacie wskrzesiłem bezimiennie zmyślonych, „zapomnianych niemieckich pejzażystów” XIX stulecia. Jednym z nich mógł być Caspar David Friedrich, choć jego pejzaże mają rzekomo wymowę symboliczną. Ale *Dziewczyna w oknie* nie jest przecież w ogóle pejzażem, nawet jeśli uwzględnimy widok z okna, zasłonięty prawie całkiem jej głową i tułowiem: fragment masztu i rwany szpaler drzew wystarczą, byśmy sobie wyobrazili zatajony krajobraz, który dziewczyna ogląda.

[...] Dlaczego więc kobieta Caspara podbiegła do okna: czy żegna kochanka, czy jak cma zniewolona jest światłem, czy też ma twarz rozjaśnioną olśnieniem, że w ciszy przepływający statek jest paradygmatem nieuchronnych kategorii ludzkiej świadomości? I niech mi żaden pedant nie podpowiada, że to po prostu Karolina, żona malarza, cierpliwie i bezwolnie ozdabia mizerną framugę okna i obrazu.

Ale przecież maszt znieruchomiał, znieruchomiła ona: obraz wręcz przeczy mędrcom. Wiedział też coś o tym John Keats, który na urnie greckiej wstrzymał gesty kochanków i nadto skłonił bryłę marmuru, by nam brzuchomówiła, że tu właśnie skupia się całe piękno, cała prawda i że więcej wiedzieć nikomu nie trzeba²².

Poeta chce powiedzieć, że poprzez twórczość artystyczną, poprzez sztukę i poezję, można wyrazić miłość jako zarazem ekspresję piękna i prawdy. Poezja Czerniawskiego zawierająca korespondencję sztuk – koneksję słowa, malarstwa i muzyki – opiera się na widzeniu totalnym, na całościowym oglądzie rzeczywistości, który jest sumą fenomenologicznych oglądów. I też z takiego punktu wi-

²⁰ R. Mielhorski, *Pomiędzy cielesnością, duchowością i metafizyką. O projekcie „Thea” Bogdana Czaykowskiego*, w: „Kontynenty”. *Studia i szkice o twórczości Bogdana Czaykowskiego*, t. 2, red. M. Rabizo-Birek, B. Szalasta-Rogowska, Katowice 2021, s. 297.

²¹ J. Sławiński, *Ekfraz*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 2, Wrocław 1988, s. 113.

²² A. Czerniawski, *Poezje zebrane*, Lublin 2014, s. 230-231.

dzenia poeta patrzy na miłość. W jego wierszach miłość jest kategorią estetyczną, a zarazem filozoficzną, ujętą wielopłaszczyznowo i maksymalistycznie.

Sięgnijmy do wiersza *Embarquement pour Cythère* [Wyjazd na Cyterę]²³. Czerniawski tytuł zapożyczył od tytułu obrazu Jeana Watteau – francuskiego malarza z okresu rokoka. W tym utworze malarstwo i muzyka ulegają wręcz deifikacji. Są nacechowane tym, co boskie, pozaziemskie. Świat sztuki, będący krainą szczęśliwości, jest ponadczasowy. Człowiek zawsze może wejść do tego świata przez „furtkę wrażliwości”. Ucieczka w sztukę, powroty w świecie wyobraźni dzięki olśnieniu dają przynajmniej iluzję szczęścia, a nawet iluzję nieśmiertelności.

Bohaterka obrazu ożywa, nawiązuje z bohaterem wiersza (*porte-parole* autora) kontakt, ze swojego czasu przenosi się w jego czas. Macha do niego ręką, widzi go, pamięta o nim. Sztuka jest „zapamiętywaniem” człowieka, jego tęsknot, aspiracji, bólów, często również miłości. Umożliwia ponadczasowy dialog. Człowiek „rozmawia” z obrazem, a także z dziełem muzycznym. Ponadto obcowanie z jednym rodzajem sztuki wyzwala podjętę do kontaktu i dialogu z innym rodzajem sztuki. Tak jest właśnie w utworze *Embarquement pour Cythère*²⁴:

Łódź steruje ku wyspom szczęśliwym:
Ona na pokładzie zadumana
zapatrzona w miasto zadymione
Ogłuszone wściekłym świstem syren,
Białą rękę podniosła na znak, że
Mnie widzi i pamięta...
...a więc teraz
pójdę posłuchać Bacha
przypatrzę się jak Lorrain farby zmieszał
by włosy pasterek wiły się złotem
by świat roziskrzony był światłem
zaziemskim.

Niezwykle ciekawym wierszem Czerniawskiego jest *Kształt kobiety w muzyce*. Sąsiadują w nim poezja, malarstwo i muzyka. Składa się z trzech części. A zaczyna się tak:

Jak uzmysłować śpiewność polichromii?
Oświetlenie jest słabe, sondy nie posiadam;
ramy obrazu obwarowują pustkę, twarz
osoby na otomanie jest albo zakryta
dłonią, albo zwrócona w kierunku
drzwi, zza których, podobno, dochodzi
brzęczenie strojonych instrumentów; okno
jest matowe.

²³ *Opisanie z pamięci...*, dz. cyt., s. 65.

²⁴ Tamże.

Ten utwór poeta dedykował Kazimierzowi Serockiemu – znanemu kompozytorowi i pianiście. Autor łączy w hipotetyczną całość różne obrazy i wzbogaca je o swoistą „akcję”, dodaje do nich nieobecny w malarskich pierwowzorach wymiar czasu. Uwypukla jego działanie, proces starzenia się, destrukcję i zniszczenie, także zmianę estetycznych gustów i artystycznych paradygmatów pozwalającą współczesnym twórcom docenić i stworzyć nowe formy piękna, którego przykładem jest ostatnia strofa liryku:

Leniwe słońce przez rozbitą szybę ład
Wprowadza do cielesnej rupieciarni
Kobiety, która nie jest już obrazowana muzyką.

Jeśli wie się lub pamięta, że wiersz dedykowano współczesnemu kompozytorowi, można w jego ostatniej strofie dostrzec próbę „zobrazowania charakteru nowoczesnej, atonalnej muzyki – formuł jej nowego, trudniejszego ładu”²⁵.

Czerniawski jest miłośnikiem i znawcą sztuki, podczas licznych światowych wojaży zwiedza muzea i wystawy. O obrazie *Kobieta w kwefie* Rogiera van der Weydena napisał, że w jego bohaterce skrycie się kocha, odkąd ją poznał w berlińskim muzeum²⁶. Poeta skłania się ku sztuce przedstawieniowej. Począwszy od debiutanckiego tomu *Polowanie na jednorożca* (1956) kobiety, i miłość do nich, są jego uprzywilejowanym motywem. Magdalena Rabizo-Birek stwierdza: „Nazwałabym Czerniawskiego poetą kobiet na podobieństwo wybitnych malarzy kobiet – jakimi byli Vermeer i Malczewski, Edward Hopper oraz Wilhelm Hammershoi”²⁷. To prawda, Adam Czerniawski w wielu utworach poetycko portretuje kobiety i w swoim portretowaniu dużo i niezwykle pomysłowo czerpie z inspiracji plastycznych, ale również ubogaca je odniesieniami muzycznymi.

Od erotyzmu do mistyki w poezji Floriana Śmieci

Ważnym wierszem w lirykach miłosnych Śmieci jest wiersz *Powstawanie miłości*:

Miłość powstaje, gdy dwie samotności
spojrzą na siebie okiem rozumienia.
Dalej już prosto: chętnymi rękami
ponadczasowy tworzą świat, wyzwanie
rządnej parafii i w zapamiętaniu
nawet nie słyszą słów postronnych widzów,
w żadnym słowniku nie zdomowionych.
Zawistny satyr z wyczulonym uchem

²⁵ M. Rabizo-Birek, *Adama Czerniawskiego portrety kobiet*, „Pamiętnik Literacki” (Londyn) 59 (2020), nr 2, s. 20.

²⁶ A. Czerniawski, *Wielopis, wielopis*, Lublin 2014, s. 247.

²⁷ M. Rabizo-Birek, dz. cyt., s. 21.

nie złowi taktu, w który rosną serca.
 Odtąd katami będą sami sobie,
 dręczycielami, bo nikt inny głębiej
 zranić nie zdoła, więzów nie potarga,
 nie odczyni pamięci, cofnie czasu.
 Kolejny dramat na teatrum świata²⁸.

Zwróćmy uwagę, że to nie wybuch zachwytu, nie oczarowanie i fascynacja, lecz rozumienie, coś w rodzaju współczucia, współodczuwania staje się początkiem miłości. Z poczucia dwóch samotności, z podwójnego braku, ze spotkania dwóch oczekiwań powstaje miłość. Duża wrażliwość jest impulsem do otwarcia na inną osobę. A później rozgrywa się nie na deskach scenicznych, ale w życiu dramat przywiązania, zniewolenia. Ważną kartą rozgrywania historii miłosnej jest akt czekania – lęk lub radość czekania. Roland Barthes mówi o tworzeniu pewnej scenografii oczekiwania, o organizowaniu przestrzeni i czasu niby teatralnej sztuki²⁹. Motyw oczekiwania na ukochaną pojawia się również już w tytule wiersza *Czekanie na telefon*

Po obu stronach telefonów
 niezaangażowanych
 myślimy o sobie, czekamy
 na odgłos co by przerwał ciszę
 [...]
 Sikorka w gałęziach się snuje
 pociąg przejechawszy pogubił stukoty
 deszcz siąpi wytrwale
 tylko aparat trwa niemo
 jak martwa pieczęć na ustach
 niezerwana³⁰.

Czekanie łączy się tutaj z koncentracją uwagi na rzeczywistości otaczającej podmiot, nie zaś na przedmiocie miłości. Rozproszenie, rodzaj dekoncentracji to scenografia aktu czekania³¹. Poezja Śmiei, podobnie jak Buszy, jest plastyczna, obrazowa. I podobnie jak Busza, Śmieja pisząc o miłości erotycznej niejednokrotnie stosuje metaforę bitwy, walki. Tego rodzaju miłości towarzyszy niepokój i pożądanie. Ton wzniosły zostaje wprowadzany między innymi przez liczne apostrofy. Przykładem tego jest wiersz *O piątej po południu*:

Niepokój zasiałaś swoimi rzęsami
 głęboko w mojej duszy.

²⁸ F. Śmieja, *Dotykane świata. Wiersze wybrane*, Toronto-Rzeszów 2016, s. 152.

²⁹ R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 83.

³⁰ F. Śmieja, dz. cyt., s. 383.

³¹ M. Koziół, *Dzieje miłości*, w: *Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmiei*, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004, s. 99.

[...]

O mącielielko krwi!!

Spopielam się na każdy ruch kibici

oczy kłuje zapach twoich włosów i piersi

i każdy gest śle wodospad dreszczu po mięśniach³².

Poeta na sposób barokowy łączy symbolikę poezji erotycznej z symboliką religijną. U niego erotyka sąsiaduje z uniesieniem prawie mistycznym³³. W *Księżycowej idylli* wyznaje:

Pachniało niebem

gwiazdami

i jasnym loczkiem dziewczyny

wspartej na mym ramieniu³⁴.

Florian Śmieja to poeta najbardziej sentymentalny z „kontynentowców”. Zarysowuje sytuację liryczną przeważnie poprzez bezpośrednie wyznanie bohatera – *porte-parole* autora. Teksty mają niejednokrotnie charakter apelatywny, posiadają wyraźnego adresata, są rozmową, dialogiem z ukochaną albo z samym sobą. Śmieja był hispanistą, świetnym znawcą języka i literatury hiszpańskiej, tłumaczem i stąd biorą się reminiscencje w stylu, w obrazowaniu z literatury, zwłaszcza poezji, hiszpańskiej, szczególnie Federica Garcii Lorki. Wiersz będący erotykiem *Cień w zaraniu*, zaczynający się słowami: „Tak miłość trawi nas / tak na pustynię pędzi”, już chociażby przez swoje obrazowanie dobrze wpisuje się w powinowactwa z hiszpańskim autorem *Sonetów ciemnej miłości*.

Zaryzykuję stwierdzenie, że u Śmiei miłość fizyczna, w wymiarze erotycznym, jest przedsiönkiem do metafizycznego głodu. Patrzenie „okiem fizycznym” jest preludium do patrzenia „okiem duszy”. Przenosząc to na płaszczyznę filozoficzną, powiemy, że nurt tradycji arystotelesowskiej przechodzi w kontinuum tradycji platońskiej.

Podsumowanie

Podsumowując, należy stwierdzić, że w poezji autorów z grupy „Kontynenty” możemy znaleźć wiersze przynależne do liryki miłosnej. Motyw miłości, i ukazywania kobiety, uaktywnia się niejednokrotnie w związku z intertekstualnym i intersemiotycznym dialogiem z tradycją rodzimą (polską), jak i angielską czy ogólnoswiatową. Mamy do czynienia z liryczną aktualizacją związanych z kobietami mitów i kulturowych tradycji. Nad wyraz obrazowe ukazywanie kobiety, w tym częste jej portretowanie, świadczy o szczególnej konieksji liryki

³² F. Śmieja, dz. cyt., s. 40.

³³ Zob. J. Sikora, *Głosa do wczesnej twórczości Floriana Śmiei*, w: *Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmiei*, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004, s. 22.

³⁴ F. Śmieja, dz. cyt., s. 32.

zwłaszcza Buszy, Czaykowskiego i Czerniawskiego z malarstwem³⁵. Ale nie tylko, bowiem ci twórcy próbują w swoich wierszach przedstawiać kobietę również w korespondencji z muzyką, co jest o wiele trudniejsze niż w nawiązaniach plastycznych i świadczy o dużym zakresie wyobraźni i artystycznej pomysłowości. Gatunkowo wiersze uobecniające miłość przyjmują różną formę: przede wszystkim erotyku, ale i elegii, ekfrazy, a nawet minirozprawy filozoficznej.

Czesław Miłosz, będący patronem pisma „Kontynenty”, w *Traktacie poetyckim* (1957) pisał, że w poezji bardzo ważna jest obrazowość. Poeci z grupy „Kontynenty” szli za radą Miłosza – również w swojej liryce miłosnej. U Czerniawskiego obraz poetycki rozrasta się horyzontalnie, topograficznie. Ten poeta kreuje idealne krajobrazy składające się z elementów rzeczywistych, przekomponowanych i przestylizowanych w sposób indywidualny na nową, idealizowaną całość. Z sielankowością styka się melancholijna, nieraz smutna rzeczywistość. Arkadyjski, pejzażowy opis jest istotnym elementem obrazowania w wierszach Śmiei, z domieszką melancholii i niepokoju. Najbardziej progresywną i ekspansywną wyobraźnię ma Czaykowski – niczym wyobraźnię dziecka.

Tadeusz Różewicz w wierszu zatytułowanym *Szkic do erotyku współczesnego* mówi o poezji miłosnej dawnej i tej współczesnej. Dawniej poezja miłosna wynosiła na piedestał ukochaną osobę, mówiła o tęsknocie, pożądaniu, dążyła do zmysłowych opisów: „dawne erotyki / bywały opisami ciała / opisywały to i owo / na przykład rzęsy”³⁶. Natomiast współczesna poezja miłosna odbiega od wcześniejszych wzorców tego typu liryki. Prawda o rzeczywistości ukazywana jest – paradoksalnie – przez braki. Tak też pokazuje się w poezji miłość: „Brak głód / nieobecność / ciała / jest opisem miłości / jest erotykiem współczesnym”³⁷. Natomiast „kontynentowcy” – co ciekawe – sięgając wyraźnie do dawnych, tradycyjnych wzorców liryki miłosnej, eksponowali ciało i mówili o miłości raczej nie w semantyce „braku”. Na sposób poetycki jakby potwierdzali koncepcję fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego, że percepcja i wyrażanie siebie odbywa się poprzez ciało jako nasze podstawowe narzędzie³⁸.

* * *

Bibliografia

- Andres Z., *Paradoksy istnienia. O poezji Floriana Śmiei*, w: *Poetycki krąg „Kontynentów”. Artykuły i szkice*, red. Z. Andres, J. Wolski, Rzeszów 1997, s. 181-194.
 Barthes R., *Fragmety dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1999.
 Bartos E., *Ogród utracony. O doświadczaniu seksualności w poezji Bogdana Czaykowskiego*, w: „Kontynenty”. *Studia i szkice o twórczości Bogdana Czaykowskiego*, t. 2, red. M. Rąbizo-Birek, B. Szalasta-Rogowska, Katowice-Rzeszów 2021, s. 181-193.

³⁵ Szerzej o wyraźnym związku poezji autorów „Kontynentów” z malarstwem pisałem w artykule: *Poezja „Kontynentów” a sztuki plastyczne*, „Ełckie Studia Teologiczne” 1(2000), s. 239-272.

³⁶ T. Różewicz, *Poezja*, t. 2, Kraków 1988, s. 166.

³⁷ Tamże, s. 167.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 121-123.

- Busza A., *Atol. Wiersze wybrane*, Toronto-Rzeszów 2016.
- Czajkowski B., *Jakieś ogromne szczęście. Wiersze wybrane z lat 1956-2006*, przedmowa, wybór i opracowanie B. Szałasta-Rogowska, Kraków 2007.
- Czajkowski B., *Okanağańskie sady*, Wrocław 1998.
- Czerniawski A., *Poezje zebrane*, Lublin 2014.
- Czerniawski A., *Wielopis, wielopis*, Lublin 2014.
- Koehler K., *Jest poezja...* (O twórczości Bogdana Czajkowskiego), „bruLion” 10(1989), nr 2, s. 111.
- Koziół M., *Dzieje miłości*, w: *Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmiei*, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004, s. 97-106.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Mielhorski R., *Pomiędzy cielesnością, duchowością i metafizyką. O projekcie „Thea” Bogdana Czajkowskiego*, w: „Kontynenty”. *Studia i szkice o twórczości Bogdana Czajkowskiego*, t. 2, red. M. Rabizo-Birek, B. Szałasta-Rogowska, Katowice 2021, s. 297-322.
- Opisanie z pamięci. Antologia poetycka londyńskiej grupy „Kontynentów”*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył A. Lam, Warszawa 1965.
- Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmiei*, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004.
- Pasterski J., *Postowie*, w: A. Busza, *Atol. Wiersze wybrane*, Toronto-Rzeszów 2016, s. 225-240.
- Pasterski J., „Żagle słoty oprawne w słońce”. O wierszach Andrzeja Buszy, w: *Poetycki krąg „Kontynentów”. Artykuły i szkice*, red. Z. Andres, J. Wolski, Rzeszów 1997, s. 37-63.
- Paz O., *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, przeł. P. Fornelski, Kraków 1996.
- Poetycki krąg „Kontynentów”. Artykuły i szkice*, red. Z. Andres, J. Wolski, Rzeszów 1997.
- Rabizo-Birek M., *Adama Czerniawskiego portrety kobiet*, „Pamiętnik Literacki” (Londyn) 59(2020), nr 2, s. 11-23.
- Różewicz T., *Poezja*, t. 2, Kraków 1988.
- Sikora J., *Glosa do wczesnej twórczości Floriana Śmiei*, w: *Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmiei*, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004, s. 19-26.
- Sikora J., *Poezja „Kontynentów” a sztuki plastyczne*, „Elckie Studia Teologiczne” 1(2000), s. 239-272.
- Sikora J., *Poezja jako narzędzie poznania według Bogdana Czajkowskiego*, w: „Kontynenty”. *Studia i szkice o twórczości Bogdana Czajkowskiego*, t. 2, red. M. Rabizo-Birek, B. Szałasta-Rogowska, Katowice-Rzeszów 2021, s. 53-69.
- Sikora J., *Stoję wobec świata [o Adamie Czerniawskim]*, „Odra” 2019, nr 7-8, s. 46-49.
- Sikora J., *Żywe ryby na piasku. Poeci londyńskich „Kontynentów”*, Kraków-Warszawa 2019.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 2, Wrocław 1988.
- Szałasta-Rogowska B., *Urodzony z piotunów. O poezji Bogdana Czajkowskiego*, Katowice-Toronto 2005.
- Śmieja F., *Dotykane świata. Wiersze wybrane*, Toronto-Rzeszów 2016.
- Śmieja F., *Wiersze wybrane*, Katowice 1998.

WOJCIECH SŁOMSKI*

Miłość jako zasada teologiczno-liturgiczna w „Kanonie paschalnym” Jana z Damaszku

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę teologiczno-filologicznej i liturgicznej rekonstrukcji miłości (*ἀγάπη*; w wymiarze ekonomii zbawienia także *φιλανθρωπία*) jako zasady kompozycyjnej i teologicznej *Kanonu paschalnego* Jana z Damaszku. W odróżnieniu od dotychczasowych ujęć, które traktowały motyw miłości jedynie jako element hymnografii, niniejsze studium ukazuje, że *ἀγάπη* pełni w *Kanonie* funkcję strukturalną i performatywną: stanowi zarówno temat, jak i rytualny akt wspólnoty. Analiza wykazuje, że teologia miłości ujawnia się w trzech wzajemnie przenikających się wymiarach: soteriologicznym – gdzie Pascha Chrystusa rozumiana jest jako przejście miłości, w którym Bóg przeprowadza ludzkość „ze śmierci do życia” (*ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν*); eklezjalnym – gdzie liturgiczny gest uścisku i wezwanie «*ἀλλήλους περιπτωζόμεθα... συγχωρήσωμεν πάντα*» stają się rytuałem pojednania i realnym sprawowaniem komunii; kosmicznym – gdzie Pascha objawia miłość jako światłość, która „napełnia niebo, ziemię i otchłanie” (*Νῦν πάντα πεπλήρωται φῶτός*) i ustanawia porządek przeobstwowionego stworzenia. W konkluzji artykuł dowodzi, że miłość w *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku jest nie tylko tematem teologicznym, lecz również zasadą strukturalną, rytualną i ontologiczną mocą, która sprawia, że Kościół w czasie Paschy staje się tym, co celebrytuje.

Słowa kluczowe: Jan z Damaszku, *Kanon paschalny*, *ἀγάπη*, *φιλανθρωπία*, Pascha, liturgia, hezychazm.

Love as the Theological-Liturgical Principle in the *Paschal Canon* of St. John of Damascus

Abstract: The article presents a theological, philological, and liturgical reconstruction of love (*ἀγάπη*; in the economy of salvation also *φιλανθρωπία*) as both a compositional and theological principle in the *Paschal Canon* by St. John of Damascus. Unlike previous studies, which treated love merely as a hymnographic motif, this study demon-

* Wojciech Słomski – Uniwersytet Vizja w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>; e-mail: slomski@autograf.pl



strates that *ἀγάπη* functions in the *Canon* as a structural and performative principle, uniting theological meaning with liturgical action. The analysis reveals three interwoven dimensions of this theology of love: soteriological, where Christ's Pascha is understood as the passage of divine love leading humanity "from death to life" (*ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν*); ecclesial, where the liturgical gesture of embrace and the formula «ἀλλήλους περιπτύξομεθα... συγχωρήσωμεν πάντα» constitute a real rite of reconciliation and communion; cosmic, where Pascha manifests love as light filling "heaven, earth, and the underworld" (*Νὺν πάντα πεπλήρωται φωτός*), establishing the order of deified creation. The study concludes that love in St. John of Damascus' *Paschal Canon* is not merely a theological theme but a structural, ritual, and ontological principle the dynamic by which the Church, in the celebration of Pascha, becomes what it celebrates.

Keywords: St. John of Damascus, *Paschal Canon*, *ἀγάπη*, *φιλανθρωπία*, Pascha, liturgy, hesychasm.

Wprowadzenie

Refleksja nad *Kanonem paschalnym* Jana z Damaszku (VIII w.) zajmuje trwałe miejsce w badaniach patrystycznych, hymnografii i teologii liturgicznej. W literaturze prawosławnej tekst ten bywa interpretowany jako teologiczny i poetycki szczyt hymnografii bizantyńskiej, będący zarazem streszczeniem całej duchowości hezychastycznej Kościoła wschodniego (jak na przykład pisze Krzysztof Leśniewski w swoim tekście: „*Kanon paschalny* św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej”¹). Ten sam autor w późniejszej monografii poświęconej *Wielkiemu Kanonowi* św. Andrzeja z Krety podkreśla, że w hymnografii wschodniej duchowe przejście *metanowa* jest istotowo powiązane z doświadczeniem soteriologicznym miłości (*ἀγάπη*) jako energii przeobstwiającej².

W tradycji bizantyńskiej *Kanon paschalny* Jana z Damaszku (*Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα*) zajmuje miejsce centralne w strukturze *Πεντηκοστήριον*, stanowiąc kulminacyjny punkt Jutrznii Paschalnej. Od chwili swego powstania w środowisku Ławry św. Saby w Jerozolimie hymn ten stanowił nie tylko pieśń teologiczną, lecz również teofaniczny ryt wspólnoty wierzących. Jego liturgiczny kontekst triumfalny procesyjny powrót do świątyni i troparion *Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν* ukazuje, że teologia Jana z Damaszku jest organicznie związana z dramatem wspólnotowego świętowania Paschy: miłość i światło stają się językiem jedności eklezjalnej.

W ujęciu badaczy prawosławnych *Kanon paschalny* jest traktowany jako szczytowa forma „teologii światła”, w której *ἀγάπη* jest nie tylko uczuciem, lecz

¹ K. Leśniewski, „*Kanon Paschalny*” św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej, „*Roczniki Teologii Ekumenicznej*” 59(2012), nr 4, s. 43-60.

² Tenże, „*W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci, aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...*”. *Metanociczno-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego Kanonu”* św. Andrzeja z Krety, Lublin 2017, s. 133nn.

energiją, czyli sposobem działania Boga³. Władimir Lossky pisał, że światłość Paschy jest epifanią miłości Bożej, która przekracza granice stworzenia i prowadzi je ku *theōsis*⁴. Aleksander Schmemmann odczytywał zaś wezwanie *ἀλλήλους περιπτύζόμεθα-συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει* („obejmijmy się nawzajem, przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie”) jako rytualne serce prawosławnej eklezjologii, gdyż Pascha jest sakramentem przebaczenia i radości, w którym Kościół staje się tym, czym jest⁵.

Badania katolickie i ekumeniczne sytuują *Kanon* w szerokim kontekście tradycji sabatów środowiska Ławry św. Saby, które wypracowało typ liturgii o charakterze mistagogicznym⁶. Robert Taft wykazał, że dramaturgia Jutrznii Paschalnej w typikonie jerozolimskim przenosi schemat biblijnego Exodusu do wnętrza wspólnoty liturgicznej: Pascha jest przejściem od podziału ku pojednaniu⁷. W ten sposób wezwanie do uścisku i przebaczenia przestaje być jedynie moralnym nakazem, a staje się rytualną formą miłości.

Na tle tych ujęć niniejsze studium wpisuje się w nową perspektywę badań nad hymnografią wschodnią, ukazując, że w *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku miłość (*ἀγάπη* / *φιλανθρωπία*) pełni funkcję zasady teologiczno-liturgicznej, jednoczącej formę, treść i działanie. Dotychczasowe opracowania zarówno bizantyńskie, jak i zachodnie podkreślały symbolikę światła, zwycięstwa i radości, natomiast niewystarczająco analizowały strukturę miłości jako klucza do zrozumienia kompozycji kanonu.

Celem niniejszego artykułu jest zatem rekonstrukcja miłości jako zasady kompozycyjnej i teologicznej *Kanonu Paschalnego*, przeprowadzona w trzech uzupełniających się perspektywach:

1. Filologicznej – analiza lekcji greckiej w *Patrologia Graeca* 96 w zestawieniu z wariantami cerkiewnosłowiańskimi⁸ pozwala uchwycić semantyczne przesunięcia w zakresie pojęć *ἀγάπη* i *φιλανθρωπία*;

2. Liturgiczno-historycznej – osadzenie tekstu w kontekście *Πεντηκοστήριον* i tradycji sabaitów ukazuje dramaturgię przejścia i pojednania jako rzeczywiste urzeczywistnienie miłości;

3. Teologicznej – interpretacja motywu miłości w horyzoncie eklezjologii pojednania i kosmologii światła prowadzi do konkluzji, że *Kanon paschalny* jest „ikoną miłości”, w której forma liturgiczna i treść dogmatyczna są nierozdzielne.

³ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979, s. 197nn; A. Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, s. 212nn; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 147-151; A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1969, s. 79-80.

⁴ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 150nn.

⁵ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 79nn.

⁶ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1991, s. 140nn; E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961, s. 204.

⁷ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 144nn.

⁸ *Тріодъ цветная*, Moskwa 1642; *Минея*, 1643.

Na tej podstawie artykuł rozwija trzy zasadnicze pola analizy: 1) Miłość jako przejście – soteriologia Paschy; 2) Miłość jako pojednanie – eklezjalna performatywność i ryt przebaczenia; 3) Miłość jako kosmiczne światło – perspektywa *theōsis* i eschatologicznego spełnienia.

W sensie metodologicznym niniejsze studium opiera się na hermeneutyce patrystycznej, rozumianej jako lektura tekstu liturgicznego w jego trzech wymiarach: filologicznym, teologicznym i eklezjalnym. Wychodząc od greckiego oryginału *Kanonu* w edycji *Patrologia Graeca* (PG 96) oraz jego redakcji cerkiewno-słowiańskich⁹, analiza przyjmuje charakter semantyczno-teologiczny i bada znaczenie słów i formuł w ich funkcji liturgicznej, a nie wyłącznie literackiej.

Tak rozumiana hermeneutyka patrystyczna zakłada, że sens tekstu objawia się we wspólnocie modlącego się Kościoła (*ἐκκλησία προσευχομένη*), a zatem nie może być redukowany do warstwy historycznej czy poetyckiej. Tekst liturgiczny nie jest tylko nośnikiem treści dogmatycznych, lecz ikoną doświadczenia teologicznego, w której słowo, śpiew i ryt stanowią jedność.

W niniejszym ujęciu zastosowano także elementy analizy strukturalno-liturgicznej, właściwej dla szkoły „liturgical theology” rozwijanej przez A. Schmemmanna i R. Tafta, oraz hermeneutyki symbolu w duchu W. Łosskiego i J. Meyendorffa. Celem tej metody jest ukazanie, że znaczenie teologiczne *Kanonu paschalnego* nie jest ukryte „za” tekstem, lecz realizuje się w jego rytmie, semantyce i performatywności liturgicznej.

Ostatecznie przyjęta metodologia łączy analizę filologiczną (*logos*) z analizą mistagogiczną (*praxis*), pozwalając odczytać *Kanon paschalny* jako wydalenie teologiczne – miejsce, w którym miłość (*ἀγάπη*) staje się nie tylko tematem refleksji, lecz samym aktem objawienia i uczestnictwa w Boskim życiu.

Miłość jako przejście – soteriologia Paschy

Semantyka terminu *Πάσχα* (*Pascha*) z jego podwójnym polem znaczeniowym „ofiary” i „przejścia” (hebr. *pāsaḥ*; gr. *πέρασμα*) zostaje w *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku od początku przepisana teologicznie jako ruch miłości, w którym Bóg przeprowadza swój lud „ze śmierci do życia” i „z ziemi do nieba” (*ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν, ἐκ γῆς εἰς οὐρανόν*; PG 96: 533B). Nie jest to jedynie metaforyka, lecz ontologiczny opis ekonomii zbawienia: *ἀγάπη* i *φιλοanthropia* Boga urzeczywistniają się jako skuteczne przejście, które zakłada zwycięstwo nad śmiercią¹⁰.

Grecki irmos Ody 1 brzmi:

Ἡ ἀνάστασις ἡμέρα, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει· καὶ ἀλλήλους περιπτύζομεθα· εἰπόμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει· καὶ οὕτως βοήσωμεν· Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν... (PG 96: 533B).

⁹ *Триодъ цветная*, Moskwa 1642; *Минея*, 1643.

¹⁰ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 77-80.

Łacińska parafraza Migne'a oddaje to następująco:

Dies Resurrectionis... remittamus omnia propter Resurrectionem...

W tradycji cerkiewnosłowiańskiej:

*Днесъ воскресенія день... ѿ смерти бо къ живому, и ѿ земли къ небеси Христосъ Богъ насъ приведе...*¹¹.

Przekład polski:

Dziś dzień Zmartwychwstania... przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie... albowiem Chrystus Bóg przeprowadził nas ze śmierci do życia i z ziemi do nieba.

Grecka insercja *ἀλλήλους περιπτύζομεθα – συγχωρήσωμεν πάντα* czyni z miłości czyn liturgiczny, performatywny; natomiast redakcja słowiańska uwypatnia aspekt drogi i przeprowadzenia ukazując dwa komplementarne wymiary tej samej soteriologii miłości¹².

Jan odczytuje Paschę Chrystusa jako dopełnienie Paschy Mojżesza. Echo Pieśni Mojżesza (Wj 15) w strukturze *Kanonu* otwiera pole interpretacyjne, w którym miłość wyzwala z niewoli i przeprowadza przez wody śmierci. Ruch ten ma charakter mistagogiczny i sakramentalny; nie jest tylko opisem, lecz zaproszeniem do udziału¹³.

Grecki tekst Ody 3 rozpoczyna się wezwaniem:

Δεῦτε, πόμα πίνωμεν καινόν... – *Deûte, pōma pīdōmen kainón* – „Przyjdźcie, napijmy się nowego napoju”¹⁴.

Cerkiewnosłowiański wariant brzmi:

*Приидите, нуміе пиємъ ново...*¹⁵.

Motyw „nowego napoju” (*πόμα καινόν*) staje się tu symbolem miłości eucharystycznej, która rodzi wspólnotę pojednaną i przeobstwowaną. W duchu janowym (J 19,34) woda i krew wypływające z boku Zbawiciela stają się sakramentem miłości rozlanej (*ἀγάπη ἐκκεχυμένη*), budującej Kościół jako ciało nowego życia¹⁶.

Soteriologia *Kanonu* ma więc charakter mistagogiczny: celebrans zostaje włączony w sam dramat Paschy. Oda 3 streszcza to w dynamicznej antynomii „wczoraj dziś”:

Χθὲς συνεθαπτόμην σοι, Χριστέ· σήμερον ἀνίσταμαι σὺν ἀναστάντι σοι· χθὲς συνεσταυρούμην σοι· αὐτὸς συνδόξασόν με, Σωτήρ... (PG 96: 545A).

Cerkiewnosłowiański:

*Вчера погребохся съ Тобою... вчера срасняхся Ти...*¹⁷.

Przekład polski:

¹¹ *Триодъ цветная*, Moskwa 1642.

¹² A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 79nn.

¹³ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 140nn.

¹⁴ *Πεντηκοστάριον*, ed. 1983.

¹⁵ *Триодъ цветная* 1642.

¹⁶ J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 200nn.

¹⁷ *Минея* 1643.

Wczoraj byłem współpogrzebany z Tobą, Chryste; dziś powstaję z Tobą zmartwychwstałym; wczoraj byłem współlukrzyżowany z Tobą sam mnie uwielbij, Zbawco.

Dwa czasowniki z prefiksem συν- („współ-”) συνεθαπτόμην i συνεσταυρούμην wyznaczają podwójny ryt miłości: ascetyczny (udział w śmierci) i doxologiczny (udział w chwale). Miłość jest tu ruchem współ-bycia (μετουσία) w Chrystusie. Jak podkreśla Lossky, „miłość wprowadza stworzenie w sposób istnienia Boga”¹⁸.

Z perspektywy liturgicznej Pascha nie jest więc tylko wspomnieniem wydarzenia, lecz czynem miłości, w którym Bóg przeprowadza lud od śmierci do życia. Słowa συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει („przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie”) włączają się w historyczną praktykę Jutrzni Paschalnej oraz wymianę paschalnego pozdrowienia i braterskiego uścisku, co czyni z przebaczenia sakrament wspólnoty¹⁹.

Ody 5-6 rozwijają topikę poranka i światła: miłość Zmartwychwstałego rozprasza mrok i „zstępuje do Otchłani” (εἰς τὰ καταχθόνια), aby wyprowadzić więźniów. U Jana „światłość” nie jest metaforą, lecz energetyczną obecnością Boga, w której soteriologia i kosmologia spotykają się w jednym punkcie. Kulminacyjny irmos Ody 8 mówi:

Νῦν πάντα πεπληρωται φωτός, οὐρανός τε καὶ γῆ καὶ τὰ καταχθόνια· ἑορταζέτω οὖν πᾶσα κτίσις... ἐν ᾗ ἑστερεώθη (PG 96: 556C).

Cerkiewnosłowiański odpowiednik:

*Днесь вся исполнииася свѣта... да пражднуеть убо вся тварь... въ немже утверждается*²⁰.

Przekład polski:

Dziś wszystko napełniło się światłością niebo, ziemia i otchłanie; niech świętuje wszelkie stworzenie, bo w Nim zostało utwierdzone.

Słowo ἑστερεώθη („zostało utwierdzone”) zamyka ten wymiar teologiczny: miłość Paschy ustanawia trwały porządek bytu, nową stabilność stworzenia w Bogu. Dla teologii wschodniej to właśnie miłość jest zasadą ontologicznego utwierdzenia kosmosu, a nie tylko jego moralnym naprawieniem²¹.

Miłość jako pojednanie

– eklezjalna performatywność i ryt przebaczenia

W *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku miłość (ἀγάπη) nie jest tylko tematem teologicznym, lecz czynem wspólnoty. Pierwsze wezwanie irmosu ἀλλήλους περιπτύξωμεθα· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει („obejmijmy się nawzajem; przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie”) określa strukturę

¹⁸ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 149nn.

¹⁹ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 79nn.

²⁰ *Триодъ цветная* 1642.

²¹ J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, s. 204nn; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, s. 151nn.

całej liturgii paschalnej: wspólnotowe pojednanie staje się sakramentem eklesjalnej jedności.

Gest braterskiego uścisku (*περιπτύξις*, *periptyxis*) w Jutrzni Paschalnej ma źródło w praktyce pierwotnego Kościoła, o której świadczą *Konstytucje apostołskie* (VIII, 11): „po modlitwie niech wszyscy dadzą sobie pocałunek pokoju, a ich serca będą zjednoczone w jednym Duchu” (*ὁ ἀσπασμὸς τῆς ἀγάπης*). W tradycji bizantyńskiej uścisk paschalny (*ἀσπασμὸς τῆς ἀγάπης*) nie jest symbolicznym gestem, lecz rytualnym aktem pojednania, sakramentem miłości, który warunkuje przystąpienie do Eucharystii²².

W języku greckim czasownik *συγχωρέω* („przebaczyć”) oznacza dosłownie „dzielić to samo miejsce”, „współistnieć w tej samej przestrzeni”. Jego rdzeń (*χωρέω*) wskazuje na dynamiczne współbycie, otwarcie przestrzeni, w której drugi może być obecny. Zatem wezwanie *συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει* nie ma charakteru moralizującego, lecz ontologiczny: chodzi o wspólne zamieszkanie w przestrzeni Zmartwychwstania. W przebaczeniu dokonuje się wspólnotowe *εἰσόδος* w Paschę, wejście w nową przestrzeń bytu²³.

W języku cerkiewnosłowiańskim wyrażenie to przybiera formę:

*И другъ друга обымемъ, рцемъ, братіе, и ненавидяцимъ насъ: простимъ вся воскресениемъ*²⁴.

Zwraca uwagę, że czasownik *простимъ* (od *простити*) oznacza nie tylko przebaczenie, ale i „uwolnienie”, „rozwiązanie więzi”. W ten sposób miłość Paschy rozwiązuje wszelkie węzły wrogości (*δεσμοὶ τῆς ἔχθρας*) i czyni z pojednania akt kosmiczny.

W interpretacji Schmemmanna, „Pascha jest świętem odnowionej wspólnoty, w której Kościół staje się tym, czym jest – ciałem miłości i przebaczenia”²⁵. Dla Jana z Damaszku, który był nie tylko teologiem, ale i hymnografem liturgicznej wspólnoty Ławry św. Saby, przebaczenie nie stanowi dodatku do soteriologii, lecz jej liturgiczne spełnienie. Miłość, którą Bóg okazuje w Chrystusie, staje się zasadą nowego porządku relacji między ludźmi – wspólnoty w świetle.

W kanonicznej strukturze *Kanonu* każda z dziewięciu Od kończy się wspólnym troparionem o charakterze doxologicznym. W Odzie 4 czytamy:

Ὁ θεὸς, ὁ ἡγαπημένος, καὶ γλυκύτατος σου λόγος... (PG 96: 548B) – „Boskie, umiłowane i najśłodsze jest Twoje Słowo, Chryste”.

Tu termin *ἡγαπημένος* (dosł. „umiłowany”) wskazuje na relacyjną naturę miłości, nie abstrakcyjną ideę, lecz wzajemne uczestnictwo. W logice Janowej miłość istnieje tylko jako relacja: „Kto mieszka w miłości, mieszka w Bogu” (1J 4,16). Damascenczyk rozwija to, co w Nowym Testamencie nazwano *καὶνὴ ἐντολή* „nowym przykazaniem” (J 13,34): „abyście się wzajemnie miłowali”.

²² R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 148nn; A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 80nn.

²³ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 153nn.

²⁴ *Триодъ цветная*, Moskwa 1642.

²⁵ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 81nn.

Na gruncie hymnografii struktura dialogiczna *Kanonu* (wezwania: *δεῦτε, περιπτύζομεθα, συγχωρήσωμεν, πίνωμεν*) jest odbiciem eklezjalnej performatywności. Wspólnota śpiewa, aby urzeczywistnić to, co wyraża: śpiew nie opisuje miłości, lecz ją sprawuje. W tym sensie *Kanon* paschalny jest liturgicznym dramatem, w którym „Słowo staje się czynem” (*λόγος γίνεται πράξις*).

Miłość i przebaczenie są więc w hymnie dwoma aspektami tej samej rzeczywistości: *ἀγάπη* i *συγχώρησις* tworzą jedną dynamikę komunii. Wschodnia tradycja liturgiczna podkreśla, że Pascha jest świętem wspólnoty pojednanej, nie tylko z Bogiem, ale i wewnątrznie między ludźmi. Stąd liturgia Paschy w Jerozolimie zaczynała się procesją do zamkniętych drzwi świątyni, które kapłan otwierał słowami *Χριστὸς ἀνέστη*, symbolicznie znosząc wszelkie bariery²⁶.

W tym kontekście *Kanon paschalny* można odczytać jako liturgię pojednania. Wersety o uścisku, świetle i pokoju nie stanowią dodatków, ale organiczne elementy teologicznej całości. Jan z Damaszku nie przedstawia Paschy w kategoriach triumfu nad wrogiem, lecz jako wspólnotowe odrodzenie świata w przestrzeni przebaczenia.

Miłość (*ἀγάπη*) jest zatem nie tylko soteriologicznym przejściem (część I), lecz także eklezjalnym ruchem pojednania, czynem, który ustanawia nową przestrzeń wspólnoty. Przebaczenie nie jest psychologicznym aktem, lecz liturgicznym sposobem istnienia: *συγχωρέω* oznacza „pozwolić, by drugi współistniał we mnie”. W tej perspektywie Kościół jawi się jako *choros agapēs*, „chór miłości”, wspólnota śpiewająca prawdę o tym, że Bóg jest miłością (1 J 4,8).

Miłość jako kosmiczne światło – perspektywa *theōsis* i eschatologicznego spełnienia

W końcowych odach *Kanonu paschalnego* Jana z Damaszku tematem dominującym staje się światło, rozumiane nie tylko symbolicznie, lecz ontologicznie jako forma istnienia miłości. Damasceńczyk rozwija tu myśl, że *ἀγάπη* stanowi zasadę stwórczą i odkupieńczą zarazem: *Νῦν πάντα πεπλήρωται φωτός* („Teraz wszystko napełniło się światłością”, PG 96: 556C). W świetle Paschy miłość objawia się jako moc przebóstwiająca (*δύναμις θεοποιός*), w której całe stworzenie uczestniczy w chwale Zmartwychwstałego²⁷.

Motyw „napełnienia światłem” (*πεπλήρωται φωτός*) ma wyraźne paralele w tradycji jerozolimskiej. W liturgii *Πεντηκοστάριον* światło nie jest tylko znakiem objawienia, lecz energią (*ἐνέργεια*) Bożą, która przenika wszelką rzeczywistość. W języku greckim rdzeń *πληρώω* („napełniać”) wskazuje na akt dynamiczny: stworzenie zostaje „przepełnione” Bożą obecnością. To napełnienie jest niczym innym jak realizacją *theōsis* – przebóstwienia przez uczestnictwo w miłości.

²⁶ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 146nn.

²⁷ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 151nn.

W duchu tradycji kapadockiej (*Βασίλειος ὁ Μέγας, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*) oraz teologii światła Grzegorza Palamasa, Jan z Damaszku widzi w miłości nie tylko emocjonalny wymiar Boga, lecz Jego sposób bycia w świecie. Światłość Paschy to widzialna forma miłości Bożej *ἡ ὁρατὴ μορφή τῆς ἀγάπης* przez którą stworzenie zostaje „wciągnięte” w Boskie życie²⁸.

Oda 7 nawiązuje bezpośrednio do motywu ognia w piecu babilońskim (Dn 3):

Ὁ τῶν πατέρων θεὸς εὐλογητὸς εἶ, ὁ ἐξαποστείλας παισὶ πυρὸς δρόσον· καὶ πῦρ ἐν ὕδασι συνεμίξας, ὡς ἀληθῶς ἐποίησας ἔργα θαυμαστά (PG 96: 554B).

Tu boska miłość jawi się jako ogień, który chłodzi, i jako światło, które nie spala. Paradoksalne połączenie ognia i rosy (*πῦρ καὶ δρόσος*) jest ikoną Paschy: miłość, która w świecie grzechu byłaby ogniem sądu, staje się rosą życia²⁹.

Kulminacja pojawia się w Odzie 9, gdzie hymn wprowadza mariologiczną interpretację światła:

Φωτίζου, φωτίζου, ἡ νέα Τερουσαλήμ, ἡ γὰρ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνέτειλε· χορεύε νῦν καὶ ἀγάλλου, Σιών· σὺ δέ, ἀγνή Θεοτόκε, τέρπου τῇ ἐγέρσει τοῦ τόκου σου (PG 96: 560C).

Wezwanie *Φωτίζου, φωτίζου* („Rozjaśnij się, rozjaśnij się”) jest eschatologicznym imperatywem: nowa Jerozolima, czyli Kościół, ma jaśnieć światłem zmartwychwstania. W języku liturgii to nie tylko poetycki obraz, ale realna anamneza przyszedłego wieku. *Ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνέτειλε* (Iz 60,1) wskazuje, że światłość Paschy jest już początkiem nowego stworzenia.

W cerkiewnosłowiańskim przekładzie:

*Προσφῆμιця, προσφῆμιця, новѣи Іерусалиме: слава бо Господня на тебѣ возсія*³⁰.

Zasownnik *возсія* (od *сияти* „świecić, błyszczeć”) podkreśla aspekt trwania światłości: światło nie jest chwilowym błyskiem, lecz trwałym stanem. Damascenczyk, odczytując to w duchu teologii Palamasa, widzi w świetle Paschy energię Bożą komunikowaną światu, a więc bezpośrednie uczestnictwo stworzenia w Bogu³¹.

Światło Paschy jest zarazem światłem komunii: nie izoluje, lecz łączy. Stąd Jan używa liczby mnogiej w formule *νῦν πάντα πεπλήρωται φωτός* – nie tylko człowiek, lecz „wszystko” (*πάντα*) zostaje objęte działaniem miłości. W języku kosmologicznym to odnowienie całego stworzenia (*ἀποκατάστασις τῶν ὅλων*), w którym Pascha staje się zasadą bytu. Motyw tańca (*χορεύε νῦν καὶ ἀγάλλου, Σιών*) dopełnia tę wizję: *χορός* w tradycji bizantyńskiej oznacza jednocześnie „taniec” i „chór”. Wspólnota paschalna jest więc tańcem miłości (*choros*

²⁸ J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 203nn.

²⁹ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 84nn.

³⁰ *Триодъ цветная*, 1642.

³¹ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 155nn; J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 205nn.

agapēs), w którym każde stworzenie odnajduje własne miejsce w harmonii Boskiego światła³².

W świetle całego *Kanonu* można zatem stwierdzić, że miłość Jana z Damaszku ma trzy komplementarne wymiary:

- 1) Soteriologiczny – miłość jako przejście (*πέρασμα*) ze śmierci do życia;
- 2) Eklezjalny – miłość jako pojednanie (*συνχώρησις*) tworzące wspólnotę;
- 3) Kosmiczny – miłość jako światło (*φῶς*), które przebóstwia i utrwała byt.

W tym sensie *Kanon paschalny* Jana z Damaszku jest ikoną *theōsis*, czyli uczestnictwa stworzenia w Boskiej miłości. Pascha objawia, że „Bóg jest światłem” (1J 1,5) = „Bóg jest miłością” (1J 4,8); oba te zdania oznaczają tę samą rzeczywistość: miłość jako światłość, która „napenia niebo, ziemię i otchłanie”.

W zakończeniu tej części można powtórzyć za Włodzimierzem Łoskim: „Theologia Paschae jest teologią miłości, a miłość jest jedyną światłością, w której można ujrzeć Boga”³³. W tym świetle *Kanon paschalny* jest nie tylko pieśnią zmartwychwstania, lecz również liturgicznym objawieniem światła miłości, która z Boga promieniuje na całe stworzenie i w nim znajduje swoje eschatologiczne spełnienie.

Podsumowanie

Analiza *Kanonu paschalnego* Jana z Damaszku pozwala dostrzec, że miłość (*ἀγάπη*) jest jego zasadą teologiczną, liturgiczną i kompozycyjną zarazem. Nie stanowi jedynie tematu czy motywu poetyckiego, lecz przenika strukturę hymnu i określa jego funkcję w życiu Kościoła. W ujęciu Damasceńczyka miłość jest *formą bytu*, poprzez którą Bóg objawia się i działa w świecie.

Ukazane w artykule trzy wymiary miłości: soteriologiczny, eklezjalny i kosmiczny nie istnieją niezależnie, lecz tworzą jeden ryt Paschy.

W wymiarze soteriologicznym (*πέρασμα ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν*) miłość jest ruchem przejścia: działaniem Boga, który „przeprowadza” człowieka ze śmierci do życia.

W wymiarze eklezjalnym (*συνχώρησις, περιπτύξις*) staje się gestem przebaczenia i wspólnotowego pojednania, sakramentem braterskiej komunii.

W wymiarze kosmicznym (*φῶς, θεοποιός δύναιμις*) objawia się jako światłość, która przenika i przebóstwia stworzenie, zapowiadając jego eschatologiczne spełnienie.

W ten sposób *Kanon paschalny* można odczytać jako ikonę miłości, w której liturgia i teologia stanowią jedno. Hymn Damasceńczyka nie jest komentarzem do doktryny o zmartwychwstaniu, lecz jej liturgicznym urzeczywistnieniem. Miłość nie jest tu przedmiotem refleksji, lecz przestrzenią działania: *λόγος γίνεται πράξις* „Słowo staje się czynem”.

³² A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 85nn.

³³ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 156nn.

W perspektywie teologii wschodniej miłość stanowi zasadę *theōsis* przebóstwienia stworzenia. U Jana z Damaszku miłość jest „światłem, które napęlnia wszystko” (*Nῦν πάντα πεπλήρωται φωτός*), a zarazem rytmem życia Kościoła. W tym sensie *Kanon paschalny* nie jest jedynie hymnem liturgicznym, ale mistagogią miłości: wprowadzeniem w rzeczywistość Boga, który jest Miłością (1J 4,8).

Wnioski te wpisują się w kierunek współczesnych badań nad hymnografią wschodnią, rozwijanych również w polskiej teologii. Prace Krzysztofa Leśniewskiego pokazują, że hymnografia bizantyńska może być odczytywana jako forma teologii duchowości miejsca, gdzie doświadczenie hezychii i liturgii spotyka się w jedności. Niniejsze studium potwierdza tę intuicję: w *Kanonie paschalnym* miłość staje się zasadą nie tylko teologii, lecz także liturgicznego doświadczenia Boga, który „zstępuje w świat, aby go uczynić światłością”.

* * *

Bibliografia

Źródła

- Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, *Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα*, w: *Patrologia Graeca*, t. 96, Paris 1864, kol. 533-560.
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ (Jan z Damaszku, św.), *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 789-1228 (*Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojtkowski, Warszawa 1969).
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβαλλόντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, PG 94, 1231-1420.
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ψυχοφελὴς καὶ θαυμάσιος*, w: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, t. B', Ἀθῆναι 1984, s. 232-238.
- Триодъ цветная*, Москва 1642.
- Минея*, Москва 1643.
- Πεντηκοστάριον*, Ἀθῆναι 1983.
- Ἀγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαζόντων*, w: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, t. Δ', Ἀθῆναι 1991, s. 190-191.
- Νικοδήμου Ἀγιορείτου, *Εορτοδρόμιον*, Θεσσαλονίκη 1987.
- Constitutiones Apostolorum*, red. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1967 (PG 35-36).

Opracowania

- Abel (Popławski, abp), *Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 271-279.
- Apel W., *Monody*, w: *Harvard Dictionary of Music*, Cambridge, Mass 1974, s. 538-539.
- Aubert R., *Jean Damascène ou de Damas*, w: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastiques*, t. 26, Paris 1997, kol. 1458-1459.
- Florovsky G., *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987.
- Gahbauer F.R., *Die Anthropologie des Johannes von Damaskos*, „Theologie und Philosophie” 69(1994), s. 1-21.
- Grzywaczewski J., *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 782-783.
- Holleman A.W.J., *The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship Between Ancient Greek and Early Christian Music*, „Vigiliae Christianae” 26(1972), s. 1-17.

- Kazhdan A., *John of Damascus*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, New York-Oxford 1991, s. 1063-1064.
- Kotter B., *John Damascene, St.*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 7, Detroit-New York-San Diego-San Francisco 2003, s. 951.
- Кутузов Б., *Знаменный распев и исихазм*, w: *тензе, Знаменный распев – поющее богословие. Сборник статей*, Москва 2009, s. 142-154.
- Laïly A., *L'Influence liturgique et musicale de S. Jean Damas*, Harissa 1950.
- Leśniewski K., „Kanon Paschalny” św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 59(2012), nr 4, s. 43-60.
- Leśniewski K., „W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci, aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...”. *Metanoicznie-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego Kanonu” św. Andrzeja z Krety*, Lublin 2017.
- Leśniewski K., *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- Leśniewski K., *Prawosławna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 701-714.
- Lossky V., *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris 1944.
- Louth A., *Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John of Damascus*, „Journal of Eastern Christian Studies” 57(2005), nr 3-4, s. 195-206.
- Louth A., *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Meyendorff J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979.
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001.
- Sahas D., *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden 1972.
- Schmemmann A., *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1969.
- Schönborn C., *La sainteté de l'icône selon saint Jean Damascène*, „Studia Patristica” 17(1982), s. 188-193.
- Taft R.F., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1991.
- Wellesz E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, wyd. 2, Oxford 1961 (wyd. polskie: *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, przeł. M. Kaziński, Kraków 2006).
- Werner E., *The Sacred Bridge: The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, London-New York 1959.
- Wołosz W., *Bizantyński śpiew cerkiewny*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 547-553.
- Волкова Д., *Онтология древних церковных песнопений. Соборность и индивидуальность. Одохотворенность*, <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=article.history6> (dostęp: 13.04.2012).

KONRAD SOBIECKI*

Love as an Inspiration for Transforming Temporal Reality. A Theological and Catechetical Analysis of the Role of Love in Christian Formation

Abstract: This article examines the role of love in theological and catechetical perspectives, presenting it as a fundamental principle of Christian anthropology and as a key element of faith formation. Drawing on Scripture, Church tradition, and contemporary catechetical documents—especially the *General Directory for Catechesis* (1997) and the *Directory for Catechesis* (2020)—the study argues that love is both the content and method of catechesis. Christian love, rooted in divine revelation, becomes a source of personal, communal, and social transformation. In order to provide a broader theological context for understanding love as a principle of Christian formation, selected literature on the subject is included (including works by J. Ratzinger, H.U. von Balthasar and A. Nygren).

Keywords: Christian love, catechesis, theology, Joseph Ratzinger, Directory for Catechesis, theological anthropology.

Introduction

The aim of this article is to present a theological and catechetical understanding of love as a key anthropological category and a fundamental principle of Christian formation. From a Christian perspective, love is not merely one element of moral life, but rather “constitutes the very heart of Christian existence”¹, since it reveals the deepest truth about God and man. As such, love appears as a constitutive element of every human being, manifesting the relational nature of human existence and the vocation to communion.

This article draws on dogmatic theology, pastoral theology, and catechetics, analyzing love both as the source and the goal of Christian life, as well as

* Fr. Konrad Sobiecki – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1444-5832>, e-mail: ks.sobiecki@gmail.com

¹ John Paul II, *Novo millennio ineunte*, no. 42, see M.M. Wright, *The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas*, „Studia Elckie” 22(2020), no. 4, pp. 499-509.



a force capable of transforming temporal reality. As Benedict XVI emphasizes, “love—*caritas*—will always prove necessary, even in the most just society”², because it alone confers upon human action a meaning that transcends purely structural or institutional solutions. In this sense, love does not detach the Christian from the world, but rather empowers responsible engagement in its transformation in the spirit of the Gospel.

The starting point for the present reflection is the fundamental biblical affirmation: “God is love” (1 Jn 4:16), which establishes the hermeneutical framework for the Christian understanding of a person and his or her vocation. This revelation indicates that love is not merely one of God’s attributes, but defines His very essence and His manner of acting toward humanity. Consequently—as noted by the *Catechism of the Catholic Church*—“love is the foundation of the entire Christian moral life”³ and constitutes the criterion of the authenticity of faith.

The article traces the development of this idea within the history of salvation and the tradition of the Church, and subsequently analyzes its presence in two key contemporary catechetical documents: the *General Directory for Catechesis* (1997) and the *Directory for Catechesis* (2020). These documents emphasize that the goal of catechesis is not merely the transmission of doctrinal content, but initiation into a living relationship with Christ, which “is expressed in love and leads to love”⁴. Love thus becomes both the content and the method of the catechetical process.

The analysis contained herein also draws upon international scholarship, including the classic work by Anders Nygren, *Agape and Eros*, in which Christian love is presented as a selfless gift, distinct from love grounded solely in desire⁵. Complementing this perspective is the reflection of Hans Urs von Balthasar, who asserts that “only love is credible”⁶, since it alone enables an understanding of the meaning of Revelation and the human response to God’s call. An important point of reference is likewise the personalistic approach to love found in the writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, which presents love as the space where truth, freedom, and responsibility converge.

Theological Foundations of Love as the Principle of Christian Life

From the very beginning of Christianity, love has been revealed as the principle of life and the foundation of humanity’s relationship with God and one another. As we read in the First Letter of Saint John: “God is love, and he who

² Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 28.

³ *Catechism of the Catholic Church*, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed: February 26, 2026), no. 1827.

⁴ Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, Vatican City 2020, no. 75.

⁵ A. Nygren, *Agape and Eros*, London 1953, pp. 85-90.

⁶ H.U. von Balthasar, *Love alone is credible*, Einsiedeln 1963, p. 9.

abides in love abides in God, and God abides in him” (1 John 4:16)⁷. This brief statement expresses the essence of the Christian vision of the world and man. Love is therefore not an addition to faith, but its heart, its point of departure, and its ultimate goal⁸. From this perspective, one can understand why the entire teaching of the Church, and catechesis in particular, is focused on formation in love. In Christianity, love possesses both a theological and an anthropological dimension. Theologically, it is revealed in the very life of the Holy Trinity, in which the Father, the Son, and the Holy Spirit constitute a perfect communion of love. Anthropologically, the human being—created in the image and likeness of God—is capable of love and called to its fulfillment⁹.

Joseph Ratzinger, later Pope Benedict XVI, emphasized in his theological writings that “to be human means to be called to love; and the one who does not love denies his own existence”¹⁰. In this perspective, love is not merely a feeling or emotion, but an act of the will rooted in the truth about God and man. Christian love thus becomes a way of life through which the human being participates in divine reality. Through love, the human being transcends egoism and opens himself or herself to a relationship with others and with God. Catechesis, as a process of formation in faith, is intrinsically oriented toward forming the human being for a life of love.

Both the *General Directory for Catechesis* (1997) and its revised version (2020) emphasize that love is not only a subject of teaching, but also a method and style of catechesis. The catechist is not merely a transmitter of knowledge, but a witness to love that shapes his or her life and ministry. For this reason, love may be understood not only as an object of theological reflection, but also as an inspiration for transforming contemporary reality. A world dominated by technology, haste, and competition is in need of witnesses to love—those capable of embodying Gospel values such as forgiveness, compassion, and concern for others in everyday life¹¹. As Benedict XVI reminds us in the encyclical *Deus caritas est*, love possesses both a spiritual and a practical dimension: “Love of God and love of the fellow man are inseparable; they form a single commandment. Both are nourished by the love of God who loved us first”¹². Christian love is therefore both gift and task—it requires openness of heart and a daily choice of the good and well-being of others over one’s own. Through love, the human becomes a participant in the life of the Holy Trinity, entering into a relationship that transcends personal limitations.

⁷ All quotations from Holy Scripture are from the following edition: New International Version Bible, Bible Gateway, 2011, <https://www.biblegateway.com> (accessed: February 26, 2026).

⁸ L. Giussani, *The Religious Sense*, Montréal 1997, p. 78.

⁹ A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 67; H.U. von Balthasar, *Love alone is credible*, p. 45.

¹⁰ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, San Francisco 1996, p. 87.

¹¹ H. Nouwen, *The Return of the Prodigal Son*, New York 1992, p. 56.

¹² Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 18; J. Ratzinger, *To Serve the Truth: Thoughts on Christianity and the Church*, San Francisco 2011, p. 112.

Catechesis founded upon love does not merely transmit religious content, but forms conscience and assists in shaping ethical attitudes, particularly among young people. The contemporary world needs witnesses to love who are capable of incarnating Gospel values in everyday relationships and decisions. Christian love knows no boundaries—it embraces both those who are near and those who are distant, teaching sensitivity, empathy, and responsibility for others.

Love in the History of Salvation and the Tradition of the Church as the Foundation of Catechesis

The entire history of salvation reveals the love of God as the fundamental motive of His actions toward humanity. From the Book of Genesis to the Apocalypse, Sacred Scripture reveals a God who creates the world out of love, calls humanity into existence, and continually seeks reconciliation with humans despite sin and weakness. God's love is not an abstract idea, but a reality revealed throughout history. In the Old Testament, the Hebrew term *hesed* (grace, fidelity, mercy) describes God's love as a steadfast and faithful covenant. God loves Israel not because of its perfection, but because of His own faithfulness to His promise. In the Book of Deuteronomy, we read: "The LORD did not set his affection on you and choose you because you were more numerous than other peoples, for you were the fewest of all peoples. But it was because the LORD" (Deut. 7:7-8). The New Testament brings this revelation to fulfillment in the person of Jesus Christ, who is the incarnate love of God. Jesus not only teaches about love—He lives it and becomes its embodiment. In His attitude toward sinners, the poor, and the suffering, love is revealed that transcends all human limits. In the Gospel of John, one can find words that stand at the very center of the Christian message: "For God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him shall not perish but have eternal life" (John 3:16). The love of Christ is sacrificial in character and is revealed most fully on the Cross. In this act of total self-gift, God enters into the deepest dimension of human suffering and loneliness, transforming it into a source of salvation. The Cross reveals the true meaning of love: a gift of self even unto the giving of one's life.

Saint Paul, writing about love in the First Letter to the Corinthians, emphasizes its irreplaceable character: "If I speak in the tongues of men or of angels, but do not have love, I am only a resounding gong or a clanging cymbal" (1 Cor. 13:1). For the Apostle, love is not merely one virtue among others, but the supreme principle of Christian life that gives meaning to all other actions. Love endures—"it never fails"—because it is rooted in God Himself (1 Cor. 13:8). The tradition of the Church consistently developed this understanding of love as the foundation of spiritual and moral life. The Church Fathers, such as Saint Augustine, perceived love as the principle of the Church's unity. Augustine famously wrote: "Love, and do what you will," indicating that authentic love, rooted in God, becomes the source of all good and moral order. Joseph Ratzinger, reflecting on the spirituality of the early Church, observed that Christianity was

not originally a “system of rules,” but an “encounter with a Person” that transforms the human heart.

This experience of encountering Christ—the incarnate Love—constituted the beginning of true transformation¹³. As the Church developed, love increasingly became the key to understanding her mission in the world. The community of believers was perceived by the first Christians as a “household of love,” in which everyone felt welcomed and cared for. It was precisely this witness of love that enabled the Church to grow. As Tertullian wrote: “See how they love one another”—a phrase that became a synthesis of Christian witness before the world. From this perspective, catechesis—understood as a process of formation in faith—must have its source in love. Without love, teaching becomes merely the transmission of religious information devoid of spiritual life. Therefore, the *Directory for Catechesis* reminds us that the aim of catechesis is to lead people to an encounter with Christ and to introduce them into a communion of love that is born of faith and leads to witness.

In 1997, the Congregation for the Clergy published the *General Directory for Catechesis*, which constituted a synthesis of earlier documents of the Second Vatican Council and the catechetical experience of the twentieth-century Church. Although seemingly didactic in character, the document is in fact deeply theological and spiritual in nature. One of its central messages is that all catechesis must be rooted in the love of God revealed in Jesus Christ. Already in its introduction, the Directory states that “catechesis is one of the fundamental acts of evangelization,” and that its goal is to lead people into a living relationship with Christ, realized in love. The document emphasizes that the transmission of faith cannot be limited to doctrinal teaching alone, but must embrace the whole person—mind, heart, and conscience¹⁴. For this reason, catechesis is described as a “work of love,” since it leads to an encounter with the person of Jesus, who Himself is Love incarnate. In its second section, the Directory affirms that “faith, which matures through catechesis, is enlivened and strengthened by love”¹⁵. Faith and love are therefore not separate stages of spiritual development, but two inseparable dimensions of the same journey. An individual comes to know God not only through reason, but also through the heart, opening himself or herself to His presence. Catechesis is tasked with forming this heart—one that is sensitive both to God and to others. The document strongly underscores that catechesis cannot be a purely intellectual act. Religious knowledge devoid of love becomes empty formalism, and teaching that does not lead to the experience of God as Love remains fruitless and futile. Therefore, the Directory emphasizes the necessity of integral formation in faith, encompassing all dimensions that constitute

¹³ Ratzinger J. / Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. A.J. Walker, New York 2007, p. 3.

¹⁴ Pontifical Council for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, Vatican City 1997, introduction, nos. 1-3; part one, nos. 34-85.

¹⁵ Ibidem, introduction, nos. 2-4.

a human being—reason, emotions, will, and social relationships. Love, according to the Directory, is also a pedagogical principle. This means that the catechist not only teaches about love but becomes its manifestation in the world. In paragraph 239, we read: “The catechist must be a witness of Christ’s love, because only one who loves is capable of educating effectively in love”¹⁶. This passage expresses a profound spiritual truth: the catechist does not merely transmit religious knowledge but participates in the mission of Christ, who, through the Holy Spirit, teaches hearts to love. For this reason, catechesis is not merely transmission but a formative process—a transformation of the human being from within, in which the knowledge of truth goes hand in hand with the experience of love.

The 1997 *General Directory for Catechesis* also shows that love constitutes the criterion of credibility for the entire process of evangelization. Where love is lacking, the teaching of faith becomes moralism or abstract theory. Love, by contrast, renders catechesis credible, because both its source and its goal is God Himself. In this sense, one may say that love is the “language of catechesis”—a language understood by every heart, regardless of age, culture, or level of education. Pope Benedict XVI, commenting on the spiritual mission of the Church, wrote that “catechesis is not primarily the transmission of concepts, but leading to an encounter with God who loves”¹⁷. Such an encounter requires an attitude of humility, listening, and mutual trust—an attitude rooted in love. Precisely in this sense, the Directory for Catechesis can be read not only as a didactic document but also as a mystagogical one—introducing believers into the mystery of God’s love. In the context of contemporary challenges—secularization, individualism, and the crisis of relationships—the message of the Directory acquires particular relevance. Love becomes not only the content of catechesis but also its method: in a world indifferent to words, only the witness of love can touch the human heart. Therefore, the catechist, acting in the name of the Church, is called to be a witness of hope and love that transform the world from within.

Love as a Principle of Formation, Mission, and the Transformation of Reality in Light of the 2020 Directory for Catechesis

The *Directory for Catechesis* promulgated in 2020 is the fruit of the Church’s deep reflection on how to proclaim the Gospel in the contemporary world, marked by a culture of individualism, haste, and digital communication. This document continues the *General Directory for Catechesis* of 1997, while introducing a new, more dynamic vision of Christian formation. At its foundation lies the conviction that all catechesis must flow from love and lead to love. At the center of the new Directory stands the person of Jesus Christ—the incarnate Love of God. He is the source and the goal of all catechesis. Catechesis,

¹⁶ Ibidem, no. 239.

¹⁷ J. Ratzinger, *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, trans. M.M. Matesich, New York 1996, pp. 90-110 (approx.).

therefore, is not aimed merely at the transmission of doctrine, but above all at leading the human person to an encounter with Christ and to the experience of His love. Only in the light of this encounter is an authentic knowledge of God and of the truth about the human person possible.

The document emphasizes that “catechesis is a process in which an individual allows the Holy Spirit to transform his or her heart and make it capable of love”¹⁸. The love spoken of by the Directory is neither abstract nor merely emotional; it refers to a concrete way of life. It signifies openness to others, the capacity for forgiveness, sensitivity to the needs of others, and readiness for service¹⁹. Love thus becomes the pedagogical and spiritual principle of the entire catechetical formation. The catechist who lives in the love of Christ becomes its credible witness. In his or her attitude, the true content of teaching is expressed: it is not about conveying theory, but about sharing the experience of faith. The Directory for Catechesis reminds us that the effectiveness of catechesis depends not so much on methods or programs as on the authenticity of witness. Love is the language understood by every person, regardless of age, education, or culture. Where love is lacking, catechesis becomes a dry transmission of knowledge; where love is present, even the simplest words acquire transformative power. As Benedict XVI reminds us: “Love of God and love of fellow man are inseparable; they form a single commandment, grounded in the love of God who loved us first”²⁰.

An important aspect of the new Directory is its emphasis on the communal dimension of catechesis. Faith is not lived individually, but within the community of the Church, which itself is a “home and school of love.” The Church, while teaching the faith, simultaneously educates in love through the liturgy, the sacraments, works of charity, and interpersonal relationships. Catechesis, therefore, is not merely teaching but an initiation into the life of the community, where love becomes the guiding principle of action. The Directory also highlights the missionary dimension of love. In a world often indifferent to God and closed to spiritual values, love becomes the most effective witness to the Gospel. A Christian who loves becomes a “living catechesis”—his or her life becomes a sign of God’s presence. As Ratzinger notes, “catechesis is not persuasion by arguments, but an invitation to experience love, which gives meaning to existence”²¹. The document further emphasizes that love is the only language capable of reaching contemporary humans, lost in a world of information, fear, and uncertainty. In an age in which many experience loneliness, the Church, through catechesis, is called to reveal God as the One who loves unconditionally. Such catechesis does not moralize but accompanies—it patiently leads people toward an encounter

¹⁸ Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, nos. 53-55.

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Love alone is credible*, pp. 60-62.

²⁰ Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 18; see M. Dziadosz, *The Theology of Love in the Perspective of Benedict XVI*, Lublin 2015, p. 67.

²¹ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, pp. 46-48.

with God, who is Love. Thus, love becomes the very essence of catechesis, not only in a theological sense but also in an existential one. A person learns faith when he or she experiences love; learns truth when welcomed; learns forgiveness when forgiven. In this sense, catechesis is not so much a set of instructions as a school of love, in which everyone—child, youth, adult—comes to know the God who is Love and learns to live this love in daily life.

The contemporary world is full of paradoxes. On the one hand, the development of science and technology has provided humanity with immense possibilities for communication, healing, and knowledge; on the other hand, it has led to new forms of loneliness, alienation, and loss of meaning. Increasingly, the human person is confronted with questions about the meaning of life, relationships with others, and personal identity in a world dominated by economics and technology. It is precisely in this situation that the Church—and with her, catechesis—has a fundamental mission to fulfill: to reveal love as a force capable of transforming human hearts and societies. Love, in the Christian understanding, is neither an abstract concept nor a merely emotional experience. It is a dynamic reality that has its source in God Himself. The *Directory for Catechesis* reminds us that God reveals Himself to humanity as Love, and that the entire history of salvation is the history of this love: from creation, through the covenant with Israel, to the incarnation of Christ. This love not only gives meaning to history but also bestows meaning upon every human life. The human person, created in the image of God, bears within himself or herself a vocation to love, and full human development occurs when one becomes capable of the gift of self. The Directory indicates that the task of catechesis is not only to pass on the truths of faith but to educate toward a way of life that has its source in the love of God. Education in faith therefore means education in love—education for life in relationship, responsibility for others, and readiness to forgive. In this sense, every authentic catechesis is an act of love, because its goal is the transformation of the human being in the spirit of the Gospel.

In the encyclical *Deus Caritas Est*, Benedict XVI emphasized that Christian love comprises three interrelated dimensions: *eros*—desire that elevates the human person toward beauty and goodness; *philia*—friendship and fraternity; and *agape*—self-giving, sacrificial love that offers itself gratuitously²². It is precisely in this fullness that love becomes the source and power capable of transforming the world. This is not a revolution carried out by ideologies, but one accomplished through the human heart that allows God to act within it. The *Directory for Catechesis* of 2020 develops this vision in the context of contemporary culture. It presents catechesis as a space for encountering the love of God, which enables a given person to transform the world around him or her. It emphasizes that in a society wounded by divisions and egoism, the Church must be a place where unconditional love and reconciliation are experienced. Every catechist,

²² Benedict XVI, *Deus caritas est*, nos. 7-9.

every community, and every form of proclaiming the Gospel is called to be a sign of this love. This vision is not limited to the spiritual sphere alone, but embraces the entirety of social and cultural life. A Christian formed through catechesis cannot remain indifferent to injustice, poverty, or suffering. The *Directory* reminds us that authentic faith always gives rise to an attitude of service, and that true catechesis leads to the “practice of love of neighbor”²³. Love thus becomes a principle of social action—not through ideological programs, but through the transformation of conscience.

Pope Benedict XVI repeatedly emphasized that Christianity is, at its core, a “faith in love”—in the conviction that God’s love is stronger than sin, suffering, and death²⁴. From this perspective, catechesis appears as an act of hope: it teaches that the world can be different if people allow the love of God to act in their hearts. It is in this interior conversion that the true transformation of the world begins. As he wrote, “Love that becomes service is the deepest expression of faith”²⁵. Catechesis should therefore form disciples of Christ who not only speak about love but live it—in family life, at work, and in society. Every act of goodness, every act of forgiveness, every gesture of solidarity becomes a form of evangelization. In a world often lacking meaning and reference to values, love emerges as the response to the anthropological crisis. The contemporary man, lost in a world of relativism, needs to discover that personal worth does not arise from success or possession, but from the fact of being loved by God. The *Directory* emphasizes that catechesis should help individuals discover their dignity as children of God and teach them to see others in the same light. In this sense, love also has an educational dimension. It is not merely about transmitting moral norms, but about forming the heart. A catechist who lives in love becomes for learners a witness that faith is not theory, but life. Catechesis thus understood forms communities founded on love, which become “light in the darkness” of contemporary culture.

The *Directory for Catechesis* of 2020 places particular emphasis on the importance of witness, stating that “witness is the first form of catechesis”²⁶. The witness of love—simple, everyday, yet at times heroic—possesses greater power than any argument. It is precisely this witness that transforms the world. As Ratzinger wrote, “A person may reject teaching, but cannot remain indifferent to love that is seen and experienced”²⁷. The transformation of the world in the spirit of love does not occur in a spectacular manner. It begins with the interior transformation of the heart, which leads to the transformation of relationships and social structures. Love is a process that permeates reality from within. Therefore,

²³ Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, no. 34.

²⁴ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, p. 113.

²⁵ Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 34; see J. Majewski, *Faith, Reason, Love: The Theological Thought of Benedict XVI*, Kraków 2010, p. 89.

²⁶ Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, no. 48.

²⁷ J. Ratzinger, *A New Song for the Lord...*, p. 150.

if catechesis is to be effective, it must unite the spiritual dimension with engagement in social and cultural life. The Church, in teaching love, does not propose a utopia, but a realistic path of conversion. Christian love does not flee from the difficulties of the world, but enters into its wounds. It teaches that every life has value, and that even in suffering, one can find meaning—if one loves. Thus understood, love becomes a “power that rebuilds the world”²⁸. From a catechetical perspective, love is not an addition to faith, but its synthesis. Everything the Church proclaims must lead to the human person learning to love as God loves. Here lies the meaning of all Christian formation. Love that transforms the heart becomes the source of transformation in personal, communal, and social life. As a result, it can be said that love is the deepest program of both the Church and the world. It is not weakness or mere emotion, but the highest spiritual force. Ratzinger observed that “only love is capable of understanding and renewing the world, because only love sees the human being as he or she truly is—a creature of God called to eternity”²⁹. This vision of love—wise, sacrificial, and faithful—constitutes the heart of catechesis and the hope of the contemporary human person.

Love constitutes the deepest dimension of Christianity and at the same time its fullest revelation. Everything in faith and in the life of the Church is born of love and leads back to love. Saint John reminds us in his Letter: “God is love, and whoever abides in love abides in God, and God abides in him” (1 Jn 4:16). These words constitute a synthesis of the entirety of Christian theology. In light of this truth, love is not one virtue among many, but the principle that encompasses and permeates the whole reality of creation and redemption. As Benedict XVI observes, “being Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but of an encounter with an event, a Person, which gives life a new horizon and a decisive direction”³⁰. This Person is Jesus Christ—the incarnate Love of God. The love revealed in Christ is not a feeling detached from reality, but the very mode of God’s being. In His life, death, and resurrection there is manifested a love that transforms the world. The *Directory for Catechesis* reminds us that catechesis is an educational process intended to lead a person to the experience of this love and to make him or her its witness³¹. The goal of catechesis, therefore, is not merely the transmission of doctrine, but the leading of the human person to an encounter with the God who loves. The contemporary world, despite its immense civilizational progress, is increasingly in need of witnesses to love. The twenty-first century man, living within a culture of haste and individualism, often experiences loneliness, disorientation, and a loss of meaning. For this reason, catechesis—as Benedict XVI points out—must be “a school of faith that is

²⁸ Ratzinger J. / Benedict XVI, *Jesus of Nazareth*, p. 221.

²⁹ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, p. 118.

³⁰ Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 1.

³¹ Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, in: Second Vatican Council, *Constitutions, Decrees, Declarations*, Poznań 2002, no. 22; Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, no. 14.

born of love and leads to love”³². Faith without love becomes an empty theory, while love without faith becomes a sentiment devoid of permanence.

The love of which Christianity speaks is concrete love, capable of service, sacrifice, and fidelity. In the encyclical *Deus Caritas Est*, the Pope writes: “Love—*caritas*—is never something past; it is never finished and complete. It lives and acts onward, because love is the very life of God, who gives himself to the human person”³³. This statement is key to understanding the role of love in catechesis. If catechesis is to lead to life in Christ, it must be permeated by the spirit of love, which becomes both the content and the method of formation in faith. The catechist is not merely a teacher, but a witness. Through his or her life, the catechist shows that the Gospel of love is capable of being lived. Benedict XVI repeatedly emphasized that love is not an abstract ideal, but a task that gives meaning to daily life. He wrote: “Love is possible, and we are able to practice it, because we are created in the image of God”³⁴. This capacity for love constitutes the deepest vocation of the human person. Therefore, catechesis—understood as formation in faith—is simultaneously formation in love. It teaches a person that only in a relationship with God and with others can the meaning of life be found. Love also has a social and missionary dimension. The *Directory for Catechesis* recalls that love constitutes the principle of the Church’s action in a world that is in need of solidarity, dialogue, and forgiveness. Love is a language that transcends the boundaries of religions and cultures, because every human being has been created by Love and for Love. As Benedict XVI writes: “Love of God and love of neighbor are inseparable; they form a single commandment, which lives from the love of God who loved us first”³⁵.

For this reason, catechesis, if it is to be truly evangelical, must lead to active love—to sensitivity toward poverty, to solidarity, and to concern for justice. In this sense, education in love also becomes education in responsibility for the world. Joseph Ratzinger observed that the world can be transformed not by ideologies, but by holiness and goodness: “One may reject arguments, but one cannot remain indifferent to love”³⁶. Love, therefore, is the most effective witness of faith—its language, which every heart understands. It is precisely this witness that, as the *Directory for Catechesis* notes, is “the first and indispensable form of catechesis”³⁷. Catechesis, when rooted in love, becomes an instrument for the transformation of the world. It teaches people that life has meaning only when it becomes a gift. It teaches forgiveness, humility, and gratitude. It forms hearts capable of building communion. In a world that suffers from a “lack of love,”

³² Ratzinger J. / Benedict XVI, *Jesus of Nazareth*, p. 220.

³³ Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 31; S. Nagy, *The Theology of Love and the Social Mission of the Church*, Lublin 2009, p. 92.

³⁴ Benedict XVI, *Deus caritas est*, no. 1.

³⁵ Ibidem, no. 18.

³⁶ J. Ratzinger, *A New Song for the Lord...*, p. 150.

³⁷ Benedict XVI, *Caritas in veritate*, no. 28; Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, no. 48.

the Church, through catechesis, reminds us that love is always possible—and that it alone endures. In his reflection on hope, Benedict XVI wrote: “Anyone who has been touched by love begins to grasp what life truly is. Then his heart is transformed and he begins to see differently”³⁸.

This “seeing differently” is the fruit of catechesis lived as an encounter with the love of God. When a person allows divine love to touch the heart, he or she becomes capable of transforming the world around them. In this sense, catechesis is not merely a collection of teachings about God and a set of instructions, but a school of life that is born of love and leads to love. Love—as Saint Paul wrote—“never fails” (1 Cor. 13:8). In it, everything has its beginning, and in it everything finds fulfillment. It is precisely love that is the ultimate goal of faith, the hope of the Church, and the greatest gift that a man can offer to the world. Love becomes the force that transforms daily life into a space of goodness and authentic communion. Through it, the human person is able to shape the world according to the values of the Gospel, making life more just and more meaningful. In this way, temporal reality becomes a reflection of God’s love, which leads toward the ultimate fullness of life in God³⁹.

Conclusion

Love appears not as an abstract idea, but as the principle, method, content, and goal of Christian life and catechesis. From the biblical message, through the development of doctrine, to contemporary cultural challenges, love remains the Church’s deepest program.

This study demonstrates that catechesis grounded in love is capable of genuinely transforming social reality, because it touches the very center of human existence. Love, born of the experience of God, becomes a missionary, pedagogical, and cultural impulse. It creates new relationships, new communities, and new forms of Christian life.

At the same time, love manifests itself in the daily experience of community, shaping attitudes of mutual respect, understanding, and care. In catechesis, it is revealed through dialogue, the witness of life, and readiness for service to others, showing that spirituality and ethics are inseparably united. Through love, the faithful learn responsibility both for themselves and for the community in which they live. In the face of contemporary cultural challenges, love becomes a unifying force, capable of breaking down barriers and building bridges of understanding. In this way, catechesis rooted in love is not limited to the transmission of knowledge, but becomes an experience of life in Christ that truly shapes both the person and society.

* * *

³⁸ Benedict XVI, *Spe salvi*, no. 27.

³⁹ H. Nouwen, *The Return of the Prodigal Son*, pp. 112-114.

Bibliography

Sources

- Benedict XVI, *Caritas in veritate*, Rome, June 29, 2009.
Benedict XVI, *Deus caritas est*, Rome, December 25, 2005
Benedict XVI, *Spe salvi*, Rome, November 30, 2007.
Catechism of the Catholic Church, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed: February 26, 2026).
John Paul II, *Novo millennio ineunte*, Rome, January 6, 2001.
Pontifical Council for Promoting the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, Vatican City 2020.
Pontifical Council for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, Vatican City 1997.
Second Vatican Council, *Gaudium et spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, in: Second Vatican Council, *Constitutions, Decrees, Declarations*, Poznań 2002.

Studies

- Balthasar H.U. von, *Love alone is credible*, San Francisco 1993.
Dziadosz M., *Teologia miłości w ujęciu Benedykta XVI*, Lublin 2015.
Giussani L., *The Religious Sense*, Montréal 1997.
Majewski J., *Faith, reason, love: The theological thought of Benedict XVI*, Kraków 2010.
Nouwen H., *The Return of the Prodigal Son*, New York 1992.
Nygren A., *Agape and Eros*, London 1953.
Ratzinger J. / Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. A.J. Walker, New York 2007.
Ratzinger J., *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, trans. M.M. Matesich, New York 1996.
Ratzinger J., *Introduction to Christianity*, San Francisco 1996.
Ratzinger J., *To Serve the Truth: Thoughts on Christianity and the Church*, San Francisco 2011.
Wright M.M., *The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 4, s. 499-509.

SALOMĖJA KARASEVIČIŪTĖ*

Love that Calls: Theological and Pastoral Insights from Pope Francis’ Encyclical “*Dilexit nos*”

Abstract: This article analyzes the main themes of the encyclical *Dilexit nos* and their connections to contemporary pastoral insights within today’s cultural context. In the encyclical *Dilexit nos*, Pope Francis reopens the theological and pastoral significance of the Heart of Christ for the life of the Church. The article discusses the Heart of Christ as the center of divine and human love, presenting God’s love not as an abstract idea but as a concrete call to communion, mercy, and synodal walking together. According to Pope Francis, the heart is the place where sincerity is born; only the heart creates closeness between people; love is the core of reality.

Keywords: Love, The Heart of Christ, Pope Francis, *Dilexit nos*.

Introduction

Pope Francis’ encyclical *Dilexit nos* offers a profound theological and pastoral reflection on the Sacred Heart of Jesus as the center of divine and human love. It is a powerful document calling for a renewal of devotional practices to the Sacred Heart of Jesus Christ¹. Devotion to the Sacred Heart DeLorenzo (2024) identifies as the heart of the encyclical.

The document reclaims the symbol of the heart as a vital anthropological and spiritual reality, countering modern tendencies toward fragmentation and superficiality. It presents the heart as the locus of sincerity, intimacy, and authentic human identity². The encyclical emphasizes that “His open heart has gone before us and waits for us, unconditionally”³, inviting a renewed encounter with Christ’s

* Salomėja Karasevičiūtė – Kauno kolegija Higher Education Institution, Kaunas, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6607-2301>; e-mail: s.karaseviciute@gmail.com

¹ J.C.L. Imanaka, *Heart-Centered Discernment in Leadership: Pope Francis’s Teachings in Dilexit Nos*, “Journal of Management for Global Sustainability” 13(2025), no. 2, p. 4.

² Francis, *Dilexit nos*, Rome, October 24, 2024, no. 5 (cited as: DN).

³ DN 1.

love. Theologically, the heart is shown as the unifying center of the person, where love integrates reason, will, and emotion. The encyclical asserts that “only the heart creates intimacy, true closeness between two persons”⁴, and that “the inmost core of reality is love”⁵. This vision undergirds the Church’s synodal journey, where love becomes a dynamic force for communion and mission. “Reconciliation and peace are also born of the heart”⁶, making the Sacred Heart a model for ecclesial and social renewal. The encyclical challenges the Church to embody a heart-centered spirituality that listens, welcomes, and heals. Ultimately, *Dilexit nos* calls for a transformation of hearts as the path to personal and communal salvation.

The purpose of this article is to analyze the theological and pastoral insights of Pope Francis’ encyclical *Dilexit nos*, highlighting the importance of the devotion to the Sacred Heart of Jesus for the spiritual renewal of contemporary humanity and the strengthening of Church communion, through a personal relationship with Christ, as the foundation of the Church’s communion and a symbol of love.

The Heart of Christ as a Pedagogy of Love

The encyclical *Dilexit nos* presents the Heart of Christ as the theological and existential center from which the Church’s mission springs; in other words, the Most Sacred Heart of Jesus as a pastoral key that helps us understand the Christian vocation in the modern world. Today, as society experiences fragmentation, polarization, and existential fatigue, Pope Francis invites us to return to the source that alone can restore human connection—to God’s love, which reaches out to us first and calls us to respond. The encyclical, whose title means “He loved us”, draws on the traditions of John and Paul to emphasize the primacy of divine love in the life of the Church and the believer⁷. Thus, the Pope urges a return to the heart as the center of the encounter between humanity and God.

The encyclical begins with a powerful affirmation of Christ’s love: “His open heart has gone before us and waits for us, unconditionally, asking only to offer us his love and friendship”⁸. This statement sums up the document’s central message: the initiative of divine love, which precedes and sustains every human response. Drawing on Sacred Scripture, Pope Francis places the Sacred Heart within the broader narrative of salvation, quoting: “No, in all these things we are more than conquerors through him who loved us. For I am convinced that neither death nor life, neither angels nor demons, neither the present nor the future, nor

⁴ DN 12.

⁵ DN 16.

⁶ DN 28.

⁷ A. Di Bussolo, ‘He Loved Us’: Pope Francis’ new encyclical on the Sacred Heart of Jesus, 24 October 24, 2024, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2024-10/he-loved-us-the-pope-s-encyclical-on-the-sacred-heart.html> (accessed: Jan 5, 2026).

⁸ DN 1.

any powers, neither height nor depth, nor anything else in all creation, will be able to separate us from the love of God that is in Christ Jesus our Lord” (Rom 8:37-39), to emphasize the indissoluble bond between Christ and humanity.

Theologically, the Heart of Jesus is not merely a symbol but a sacramental reality “Let us turn, then, to the heart of Christ, that core of his being, which is a blazing furnace of divine and human love and the most sublime fulfilment to which humanity can aspire. There, in that heart, we truly come at last to know ourselves and we learn how to love”⁹. The Sacred Heart becomes the place where divine transcendence meets human vulnerability, offering a model of love that is both affective and effective.

God’s plan of revelation is manifested in reality through “works and words that are closely intertwined”¹⁰ and shed light on one another. It has its own divine pedagogy: God reveals Himself to man gradually, preparing him in distinct stages to receive His own supernatural Revelation, the culmination of which is the Person and mission of the Incarnate Word, Jesus Christ¹¹.

Upon closer examination of the text of the encyclical, one can observe that the Heart of Christ is presented not only as an object of devotion, but as God’s pedagogy, in which love becomes the principle of knowledge and action. Love here can be understood as:

- Proactive—God takes the first step toward humanity and “reminds us of the essential message of the Christian faith: God loves humanity first”¹²... because “he loved us first” (1 Jn 4:10).
- Incarnate—love becomes visible in Christ: “The image of the Lord’s heart speaks to us in fact of a threefold love. First, we contemplate his infinite divine love. Then our thoughts turn to the spiritual dimension of his humanity, in which the heart is “the symbol of that most ardent love which, infused into his soul, enriches his human will”. Finally, “it is a symbol also of his sensible love”. These three loves are not separate, parallel or disconnected, but together act and find expression in a constant and vital unity. For “by faith, through which we believe that the human and divine nature were united in the Person of Christ, we can see the closest bonds between the tender love of the physical heart of Jesus and the twofold spiritual love, namely human and divine”¹³. “Through Jesus, we have come to know and believe in the love God has for us” (1 Jn 4, 16).
- Transformative—it changes a person’s relationship with themselves, others, and the world. The Pope notes that: “It is only by starting from the heart that our communities will succeed in uniting and reconciling differing minds

⁹ DN 30.

¹⁰ Vatican Council II, *Dogmatic constitution on divine revelation: Dei verbum*, no. 2.

¹¹ *Katalikų Bažnyčios katekizmas*, Vilnius 2015, no. 53, <https://katekizmas.lt> (accessed: Jan 8, 2026).

¹² DN 1

¹³ DN 65; 66.

and wills, so that the Spirit can guide us in unity as brothers and sisters. Reconciliation and peace are also born of the heart. The heart of Christ is “ecstasy”, openness, gift and encounter. In that heart, we learn to relate to one another in wholesome and happy ways, and to build up in this world God’s kingdom of love and justice. Our hearts, united with the heart of Christ, are capable of working this social miracle”¹⁴. Taking the heart seriously, then, has consequences for society as a whole. The Second Vatican Council teaches that, “every one of us needs a change of heart; we must set our gaze on the whole world and look to those tasks we can all perform together in order to bring about the betterment of our race”¹⁵. For “the imbalances affecting the world today are in fact a symptom of a deeper imbalance rooted in the human heart”¹⁶. In pondering the tragedies afflicting our world, the Council urges us to return to the heart. It explains that human beings “by their interior life, transcend the entire material universe; they experience this deep interiority when they enter into their own heart, where God, who probes the heart, awaits them, and where they decide their own destiny in the sight of God”¹⁷.

St. Irenaeus of Lyons has spoken on numerous occasions about this divine pedagogy, describing it as a drawing together of God and humanity. The Word of God took up residence in man and became the Son of Man, so that it might be natural for man to receive God, and for God to take up residence in man, when it pleases the Father¹⁸.

The Pope notes that: „We need once more to take up the word of God and to realize, in doing so, that our best response to the love of Christ’s heart is to love our brothers and sisters. There is no greater way for us to return love for love. The Scriptures make this patently clear: “Just as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me” (Mt 25:40). “For the whole law is summed up in a single commandment: ‘You shall love your neighbour as yourself’” (Gal 5:14). “We know that we have passed from death to life because we love one another. Whoever does not love abides in death” (1 Jn 3:14). “Those who do not love a brother or sister whom they have seen, cannot love God whom they have not seen” (1 Jn 4:20)¹⁹. This pedagogy or maybe better to say educational approach is particularly relevant today, when people often feel unwanted, invisible, or unaccepted.

¹⁴ DN 28.

¹⁵ Vatican Council II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: Gaudium et Spes*, no. 82.

¹⁶ Ibidem, no. 10.

¹⁷ Ibidem, no. 82; 14.

¹⁸ *Katalikų Bažnyčios katekizmas*, Vilnius 2015, no. 53, <https://katekizmas.lt> (accessed: Jan 8, 2026).

¹⁹ DN 167.

The Heart as Anthropological and Spiritual Center

A central contribution of *Dilexit nos* is its retrieval of the heart as an anthropological category. Pope Francis traces the concept of the heart from classical Greek thought to biblical revelation, noting that “the heart appears as the locus of desire and the place where important decisions take shape”²⁰. The heart is not merely an emotional center but the integrative core of the human person, uniting reason, will, and affectivity. The Pope laments the modern neglect of the heart, observing that “the heart has been ignored in anthropology”²¹. He critiques a rationalistic and individualistic culture that devalues interiority and relationality. In contrast, the heart is portrayed as the place of authenticity: “The heart is the locus of sincerity, where deceit and disguise have no place”²². It is in the heart that one encounters the truth of oneself and others. This anthropological vision culminates in the assertion that “I am my heart, for my heart is what sets me apart, shapes my spiritual identity and puts me in communion with other people”²³. Heidegger’s claim that philosophy begins with “deep emotion”²⁴ supports Francis’ argument that the heart is the starting point of authentic human experience. The heart is thus the site of personal identity, moral discernment, and spiritual communion.

Love as Synodal and Social Dynamism

The encyclical connects the theology of the heart with the Church’s synodal journey. Love, rooted in the heart of Christ, becomes the animating force of synodality. “Reconciliation and peace are also born of the heart”²⁵ Pope Francis writes, emphasizing that true communion arises not from uniformity but from heartfelt encounter and mutual recognition. In a world marked by division and polarization, the heart offers a path to unity. The Pope warns against a “society dominated by narcissism and self-centeredness” that becomes “heartless”²⁶. The heart, by contrast, enables authentic relationships and openness to the divine: “Only the heart creates intimacy, true closeness between two persons”²⁷. This vision extends to the social and political realm. Citing the Second Vatican Council, the encyclical affirms that “the imbalances affecting the world today are in fact a symptom of a deeper imbalance rooted in the human heart”²⁸. The transformation of society, therefore, begins with the conversion of hearts. The message of the encyclical is in line with the direction of the synodal process: the

²⁰ DN 3.

²¹ DN 10.

²² DN 167.

²³ DN 14.

²⁴ M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, New York 1996, p. 87.

²⁵ DN 28.

²⁶ DN 17.

²⁷ DN 12.

²⁸ DN 29.

Church is called to be not an institution that observes from a distance, but a community that accompanies, heals, and inspires. In the encyclical, Pope Francis emphasizes that synodality is not a method or a structure—it is a dynamic of love.

Pastoral Implications Today

The pastoral dimension of *Dilexit nos* is grounded in the example of Christ, whose love is expressed in concrete gestures. Jesus “came to meet us, bridging all distances”²⁹, embodying a closeness that heals and restores. His actions—touching the sick, forgiving sinners, and listening to the marginalized—reveal a heart moved by compassion. Pope Francis challenges the Church to imitate this pastoral style, emphasizing that “God does not love us with words; he comes forth to meet us and, by his closeness, he shows us the depth of his tender love”³⁰. This approach calls for a Church that listens “with the heart,” welcomes the wounded, and offers the warmth of divine mercy. The encyclical also addresses the spiritual life, drawing from the Ignatian tradition. The heart is the place where God’s desire meets human desire, initiating a process of conversion: “This is the start of a new process of ‘setting our life in order’, beginning with the heart”³¹. In interpreting *Dilexit nos*, de Bertolis has suggested that Francis lays out a vision for “a spirituality for the future”³² that will help us to overcome the individualism of our era. Spiritual growth is deeply emotional, driven by a desire to serve others for the greater good.

Conclusion

The encyclical *Dilexit nos* offers the Church and the world a path to renewal that begins in the heart—in God’s love, which calls, heals, and sends forth. This message is relevant not only in theological discourse but also in pastoral practice, where love becomes the true criterion for the Church’s action. *Dilexit nos* is a timely and profound meditation on the centrality of love in Christian life. By reclaiming the heart as the anthropological and theological center of the person, Pope Francis offers a vision of the Church as a community of hearts united in Christ. The Sacred Heart emerges as both symbol and source of a renewed ecclesial and social ethos, one marked by compassion, intimacy, and reconciliation. In a world increasingly fragmented and impersonal, the encyclical calls for a return to the heart as the path to authentic humanity and divine communion. As

²⁹ DN 34.

³⁰ DN 36.

³¹ DN 24.

³² O. de Bertolis, 2024. “*Dilexit nos*” *The new encyclical of Pope Francis. La Civiltà Cattolica*, December 27, 2024, <https://www.laciviltacattolica.com/dilexit-nos-the-newencyclical-of-pope-francis/> (accessed: Jan 8, 2026).

the Pope Francis concludes, “our world... may regain the most important and necessary thing of all: its heart”.

* * *

Bibliography

- Bertolis O. de, “*Dilexit nos*” *The new encyclical of Pope Francis. La Civiltà Cattolica*, December 27, 2024, <https://www.laciviltacattolica.com/dilexit-nos-the-newencyclical-of-pope-francis/> (accessed: Jan 8, 2026).
- Bussolo A. Di, “*He Loved Us*”: *Pope Francis’ new encyclical on the Sacred Heart of Jesus*, October 24, 2024, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2024-10/he-loved-us-the-pope-s-encyclical-on-the-sacred-heart.html> (accessed: Jan 5, 2026).
- DeLorenzo L.J., *The Sacred Heart of the New Encyclical*, “Church Life Journal” October 31, 2024, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-sacred-heart-of-dilexit-nos/> (accessed: Jan 5, 2026).
- Francis, *Dilexit nos*, Rome, October 24, 2024.
- Heidegger M., *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, New York 1996.
- Imanaka J.C.L., *Heart-Centered Discernment in Leadership: Pope Francis’s Teachings in Dilexit Nos*, “Journal of Management for Global Sustainability” 13(2025), no. 2, pp. 1-12.
- Katalikų Bažnyčios katekizmas, Vilnius 2015, <https://katekizmas.lt> (accessed: Jan 8, 2026).
- Vatican Council II, *Dogmatic constitution on divine revelation: Dei verbum*, Vatican City, November 18, 1965.
- Vatican Council II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: Gaudium et Spes*, Vatican City, November 18, 1965.

RYSZARD SAWICKI*

Algimantas Katilius, *Seminarium Duchowne w Sejnach: od duchownego w parafii po studia wyższe*, Vilnius: Lietuvos istorijos institutas 2025, ss. 217.

„Sejneńskie seminarium duchowne przez ponad stulecie kształtowało pokolenia kapłanów, którzy służyli wspólnotom parafialnym w Polsce i na Litwie, a część z nich podejmowała także studia specjalistyczne w Warszawie i Petersburgu oraz finalizowała doktoraty na kościelnych uniwersytetach Europy Zachodniej. Było to miejsce wyjątkowe – przestrzeń spotkania dwóch narodów, języków i tradycji, gdzie dojrzewała zarówno świadomość religijna, jak i narodo-

dowa. Dr Algimantas Katilius, znany badacz dziejów Kościoła na pograniczu polsko-litewskim, ukazuje historię tej instytucji w szerokiej perspektywie, opierając się na bogatych źródłach archiwalnych z Polski i Litwy. Jego monografia to nie tylko opowieść o organizacji i codziennym życiu seminarium, lecz także refleksja nad jego znaczeniem dla kultury i życia obu narodów.

Książka przypomina wybitnych wychowanków, którzy zapisali się w historii Kościoła, nauki i polityki. Jednocześnie popularyzuje dzieje Sejn jako ważnego ośrodka duchowego i intelektualnego, sprzyjając pogłębianiu polsko-litewskiego dialogu i budowaniu wspólnego dziedzictwa w duchu zjednoczonej Europy”¹.

Przytoczony opis trafnie oddaje zasadniczą myśl monografii dr. A. Katiliusa i w syntetyczny sposób wprowadza czytelnika w problematykę dziejów Seminarium Duchownego w Sejnach – instytucji o znaczeniu znacznie wykraczającym poza ramy lokalne. Autor podejmuje bowiem próbę całościowego ujęcia historii seminarium jako ośrodka formacji duchowieństwa, ale także jako ważnego elementu życia społecznego, kulturowego i intelektualnego pogranicza polsko-

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rsawicki@caritas.pl

¹ Z recenzji R. Sawickiego umieszczonej na okładce książki Algimantasa Katiliusa.



litewskiego. Warto przy tym podkreślić, że publikacja monografii zbiega się z obchodami 200. rocznicy utworzenia Seminarium Duchownego w Sejnach (utworzone w 1826 r.), co nadaje pracy dodatkowy wymiar jubileuszowy i sprzyja całościowej refleksji nad jego miejscem w dziejach Kościoła na pograniczu polsko-litewskim.

Monografia została przygotowana na podstawie rozległej i starannie przeprowadzonej kwerendy archiwalnej, obejmującej zasoby kościelne i państwowe zarówno w Polsce, jak i na Litwie. Wykorzystane zostały m.in. akta konsystorskie, dokumenty wizytacyjne, statuty seminarium, korespondencja biskupów i rektorów, protokoły egzaminacyjne oraz relacje i wspomnienia alumnów. Tak bogata baza źródłowa pozwoliła autorowi na rekonstrukcję funkcjonowania seminarium w perspektywie długiego trwania, a zarazem na uchwycenie zmieniających się modeli formacji kapłańskiej w realiach XIX i początku XX w.

Na szczególną uwagę zasługuje klarowna struktura pracy i logiczny układ treści. Dr A. Katilius rozpoczyna swoje rozważania od szerokiego kontekstu historycznego, związanego z reorganizacją struktur kościelnych po rozbiorach Rzeczypospolitej oraz powstaniem diecezji wigierskiej i sejneńskiej (augustowskiej). Następnie przechodzi do szczegółowej analizy okoliczności utworzenia seminarium w Sejnach, jego zaplecza instytucjonalnego oraz uwarunkowań politycznych i społecznych, które miały wpływ na jego funkcjonowanie. W kolejnych rozdziałach omawia organizację nauczania, program studiów, kadre profesorską, system rekrutacji oraz codzienny rytm życia alumnów.

Jednym z kluczowych i najbardziej wartościowych wątków monografii jest problematyka językowa i narodowościowa. Autor przekonująco ukazuje seminarium sejneńskie jako przestrzeń spotkania Polaków i Litwinów, w której formacja religijna musiała uwzględniać realia duszpasterskie wieloetnicznej diecezji. Szczególne znaczenie miała kwestia języków: łaciny jako podstawowego języka wykładowego oraz języka polskiego i litewskiego jako narzędzi pracy duszpasterskiej. W tym kontekście seminarium jawi się jako miejsce, w którym kształtowała się nie tylko tożsamość kapłańska, lecz także świadomość narodowa alumnów.

Cennym elementem pracy jest również przypomnienie losów wychowanków seminarium, którzy odegrali istotną rolę w życiu Kościoła, nauki, kultury i polityki zarówno w Polsce, jak i na Litwie. Ten biograficzny wymiar monografii unaocznia skalę oddziaływania sejneńskiej instytucji i pozwala lepiej zrozumieć jej znaczenie jako ośrodka formującego elity duchowe i intelektualne regionu.

Z recenzenckiego obowiązku należy odnotować nieliczne uchybienia językowe i stylistyczne, pojawiające się sporadycznie w tekście monografii. Mają one charakter incydentalny i nie wpływają na wysoką ocenę merytoryczną pracy, jednak w przyszłych wydaniach mogłyby zostać łatwo skorygowane w toku starszanniejszej redakcji językowej.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że przytoczony na początku recenzji opis ma charakter autorski i został przygotowany przez autora niniejszej recenzji, związanego z Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Ełckiej i Wydziałem Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, jako tekst okładowy oraz element recenzji wydawniczej. Drugim recenzentem wydawniczym książki był ks. prof. dr Kęstutis Žemaitis z Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie. Publikacja monografii została częściowo sfinansowana przez Ministerstwo Kultury Republiki Litewskiej na podstawie umowy o częściowe finansowanie projektu „Utrwalanie tradycji i dziedzictwa lituanistycznego”. Książka została wydana w Wilnie przez Instytut Historii Litwy.

Podsumowując, monografia dr. A. Katiliusa stanowi dojrzałe, źródłowo rzetelne i metodologicznie przemyślane opracowanie, które w istotny sposób poszerza wiedzę o dziejach Seminarium Duchownego w Sejnach oraz o roli Kościoła katolickiego na pograniczu polsko-litewskim. Jest to praca o znaczeniu nie tylko regionalnym, lecz także ogólnohistoriograficznym, która bez wątpienia stanie się ważnym punktem odniesienia dla badaczy dziejów Kościoła, kultury i relacji polsko-litewskich.

JOSEPH G. LA SANCHE

Bp Andrzej F. Dziuba, *Pasterz. Kard. Józef Glemp. Dzieje życia od narodzin do roku 1981*, Wydawnictwo Stacja 7, Kraków 2023, ss. 283.

Chrześcijaństwo w dynamice swego rozwoju, mimo wielorakich prześladowań, bardzo szybko rozpowszechniało się w całym Imperium Rzymskim. Niebawem zaczęło wychodzić poza jego granice, idąc na dalsze odkrywane ziemie. Z czasem można odnotować jego szeroką obecność niemal we wszystkich zakątkach współczesnego świata. Natężenie tej obecności jest bardzo zróżnicowane, np. Bliski czy Daleki Wschód; islam czy buddyzm. Niemal w całej Europie czy obu Amerykach, a zwłaszcza Południowej stanowi bardzo znaczący procent. W niektórych rejonach świata szczególnie widoczna jest obecność Kościoła katolickiego, np. w Polsce czy Włoszech oraz Ameryce Łatynoskiej. Oczywiście bardzo różne są uwarunkowania tego zjawiska.

Kościół katolicki w Polsce w swej strukturze administracyjnej, i to na wielu poziomach, podlegał często procesom wynikającym z realiów społeczno-politycznych, np. zabory czy zmiany granicy państwowej. To także kształtowało pod wieloma względami realia wewnętrzne. Przypuszczalnie od Soboru w Konstancji zaistniała funkcja Prymasa Polski (abp Mikołaj Trąba), związana z arcybiskupem gnieźnieńskim, a więc najstarszą polską metropolią kanoniczną. Na przestrzeni tylu wieków można w tych dziejach wskazać wiele znaczących postaci, a w ostatnim czasie zapewne do nich należy zaliczyć także kard. Józefa Glempa (1929-2012).

Obok innych prac przybliży tę postać długoletni najbliższy współpracownik Prymasa Polski – bp Andrzej F. Dziuba. W latach 1984-1998 był kierownikiem Sekretariatu Prymasa Polski, choć pracę rozpoczął już w 1981 r. W powojennych dziejach Kościoła była to instytucja szczególnie znacząca z racji funkcji, uprawnień kanonicznych oraz pozycji w Kościele powszechnym oraz w Polsce Prymasa Polski. Jednocześnie przez wiele lat był wieloletnim profesorem zwyczajnym teologii moralnej w KUL i ATK/UKSW i kierownikiem Katedry Historii

Teologii Moralnej. Jest autorem ponad 50 książek i wielu artykułów oraz szkiców i omówień, także dotyczących problematyki prymasowskiej.

Prezentowane opracowanie otwiera „Słowo wstępne”, w którym można wyróżnić dwie niezależne części, pierwsza przygotowana na potrzeby obecnej edycji, a druga jest, jak można sądzić, pierwotnym wprowadzeniem zredagowanym wraz z książką (s. 3-12). Zasadnicze treści studium zostały podzielone na pięć zwartych bloków w układzie chronologicznym. Jest to całkowicie uzasadniona i zarazem interesująca periodyzacja samego *curriculum vitae* Józefa Glempa.

Pierwszy rozdział omawianej książki nosi tytuł „Młodość 1929-1950” (s. 13-55). To ukazanie czasów domu rodzinnego w Rycerzewie, parafia Kościółec koło Inowrocławia. Ważne jest tutaj przybliżenie zwłaszcza okupacji niemieckiej i ciężkiej pracy narzuconej przez okupanta na polskie dzieci, co dotknęło także J. Glempa. Później to już okres systematycznej edukacji średniej w znanym Liceum Jana Kasprowicza w Inowrocławiu, choć poprzedziła go niezwykła pasja nauki w czasie okupacji niemieckiej.

„Studia 1950-1967” to kolejny etap w *curriculum vitae* omówiony w drugim bloku tematycznym prezentowanej książki (s. 57-100). Dotyczy on najpierw seminaryjnych studiów wyższych z zakresu filozofii i teologii w Gnieźnie i Poznaniu. Wówczas bowiem jeszcze archidiecezja gnieźnieńska i poznańska łączyły pewne elementy przygotowania do kapłaństwa, co było pozostałością kanonicznej sytuacji przed II wojną światową, a także dawnych więzów przedwojennych.

Kolejny blok proponowanego studium opatrzono tytułem: „W sekretariacie Prymasa Polski 1967-1979” (s. 101-147). Kard. S. Wyszyński powołał ks. J. Glempa do pracy w Sekretariacie Prymasa Polski przy ul. Miodowej w Warszawie, niepowtarzalnej instytucji kościelnej, jedynej w swoim rodzaju, która choć pod inną nazwą funkcjonowała już w czasach kard. A. Hlonda, była podstawowym narzędziem prawno-kanonicznym i administracyjnym codziennej posługi Prymasa Polski. Odnosiło się to tak do szerokiej sfery posługi kościelnej, jak i wielu innych, które wówczas musiał podejmować Prymas Polski, choćby z racji szczególnych uprawnień nadanych mu przez papieża i Stolicę Apostolską.

„Biskup warmiński 1979-1981” tak zatytułowano czwarty blok opracowania bp. Andrzeja F. Dziuby (s. 149-227). To stosunkowo krótki czas posługi na historycznej Warmii i Mazurach oraz innych ziemiach Polski północno-wschodniej, ale, jak widać w książce, znaczony wielką intensywnością i zaangażowaniem, także poza diecezją, również wobec emigracji polonijnej w Europie i Ameryce Północnej. Widać, że tamten czas, wobec rodzących się w Polsce przemian natury społeczno-politycznej, stawiał także wiele nowych wyzwań wobec duszpasterskiej posługi Kościoła, a w tym i samych biskupów.

Ostatni blok nosi tytuł: „Primas Poloniae 1981-” (s. 229-283). To ogólny zarys początków posługi prymasowskiej, stąd w tytule wskazano na otwarty czas ku przyszłości. To otwieranie perspektyw, kreślenie wyzwań i idei oraz podejmowanie pierwszych decyzji. Natomiast ówczesna rzeczywistość była w tym

względnie niezwykle wymagająca, wręcz – można powiedzieć – zaskakująca, po czasach kard. S. Wyszyńskiego.

Dalsza część książki to specjalne „Aneksy”. Szkoda, że brak tutaj numeracji stron. To zestawienie rozpoczyna przekład na język polski papieskiej bulli nominacyjnej na arcybiskupa gnieźnieńskiego i warszawskiego oraz Prymasa Polski. Natomiast zestawienie to kończy tekst kazania wygłoszonego podczas ingresu do Archikatedry Warszawskiej w dniu 24 września 1981 r.

Na końcu książki zamieszczono schematyczny „Spis treści” oraz „Spis ilustracji”.

Przystępując do prezentowania książki trzeba koniecznie przywołać słowa autora zawarte w słowie wstępnym, mówiące o genealogii tego opracowania: „Ponad 40 temu powstało publikowane obecnie opracowanie, przy okazji opracowywania różnych drobnych materiałów związanych z Kardynałem Prymasem. Na tyle lat zaginął maszynopis, aż odnalazł się ostatnio wśród zbiorów filatelistycznych” (s. 6). To bardzo ważna informacja nie tylko historyczna, o której trzeba pamiętać przy lekturze poszczególnych stron proponowanej pracy przez bp. Andrzeja F. Dziubę. To wskazanie na dystans tak wielu lat w opisie prezentowanej postaci oraz jej działalności. Dziś już inna, o wiele bogatsza perspektywa, a szczególnie bogactwo źródeł i literatury.

Ta uwaga czyni oczywistym fakt, iż Autor, redagując tekst swojej książki, mógł oprzeć się tylko na materiałach wówczas szeroko dostępnych. Chodzi zwłaszcza tak o źródła, jak i autobiograficzne wypowiedzi Prymasa. Trzeba pamiętać, że w tych ostatnich – w początkach swej posługi – Prymas był bardzo powściągliwy. Czasem przywoływał pewne elementy ze swej przeszłości, zwłaszcza gdy znajdował się w tych miejscach (np. Inowrocław, Kościelec, Gniezno, Rzym). Stąd takich materiałów było bardzo niewiele, wręcz drobne strzępy. Niemniej jednak, mimo wszystko, lektura książki pozwala na dotknięcie bardzo wielu faktów i wydarzeń, które przybliżają samą osobę wówczas nowego Prymasa oraz podejmowaną dotąd działalność. Wydaje się, że są to także pewne elementy treści informacyjnych, które później tam znajdowały jakieś kolejne źródła czy potwierdzenia oraz dopowiedzenia.

Namysł bp. Dziuby nad Prymasem Polski, nad jego życiem i działalnością, faktycznie pokazuje dość umiejętnie wiele wątków kształtujących przygotowanie czy budowanie fundamentów pod kolejne powołanie w ramach nowej i tak szerokiej misji pasterskiej znaczonej prymasostwem. Książka pokazuje, że zasadnicze element drogi życia J. Glempa biegły bowiem podobnie jak u wielu jego rówieśników, także wybierających powołanie kapłańskie. Wszystko to było generalnie w miarę typowe dla tego miejsca, czasu historycznego i pozycji społecznej jego rodziny. Zatem ważnym jest dostrzeganie szerokiego kontekstu życia, wychowania i kształcenia, w znacznym stopniu, już w okolicznościach systemu komunistycznego. Oczywiście, nie można pomijać czasów okupacji niemieckiej, a więc lat dzieciństwa i młodości.

Oto do rąk szerokiego grona czytelników trafia interesująca próba dość schematycznego wręcz przebiegnięcia *curriculum vitae* Józefa Glempa. Jak wskazuje na to prosty podtytuł: „Dzieje życia od narodzenia do roku 1981”. Właśnie, bardzo szybkiego przejścia aż tylu lat, a w nich tak wielu zróżnicowanych wydarzeń i stąd wydaje się oczywistym wskazanie tylko na niektóre wątki, często bardzo brzemiennie dla przyszłości. Być może z tych racji mogą budzić się pytania, dlaczego wybrano właśnie tylko te, a nie inne informacje. To jest jednak uprawnienie Autora, z którego na swój sposób skorzystał, pozostawiając wielokrotnie czytelnika nie do końca usatysfakcjonowanego. A może w ten sposób chciał zachęcić do osobistych poszukiwań i lektur innych opracowań, a wówczas było ich bardzo niewiele.

Być może sytuacja taka, owych wyborów i skrótów, wynika także z ówczesnego braku dostępnych materiałów źródłowych oraz bibliograficznych i autobiograficznych. Lektura prezentowanej książki winna być także widziana w perspektywie jeszcze jednej uwagi autora: „Szczególnie ważnym jest fakt, iż z tekstem publikacji zapoznał się sam Prymas Polski. Sam naniósł pewne korekty i dodał uzupełnienia” (s. 7). To jest swoistą gwarancją autentyzmu zaproponowanych treści, a nawet ich interpretacji, a samą książkę – do pewnego stopnia – czyni specyficzną „autobiografią” J. Glempa, u progu jego posługi w Gnieźnie i Warszawie, a zwłaszcza prymasowskiej. Z czasem doszły inne zadania wobec całego Kościoła w Polsce (np. przewodniczący Rady stałej oraz Konferencji Episkopatu Polski), a jako kardynała i Kościoła powszechnego.

Ważnym, a zarazem tworzącym dynamikę narracji, elementem książki są dość liczne cytaty z wypowiedzi autobiograficznych Prymasa Polski. Niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że on sam opowiada o swoim życiu i niektórych jego szczegółach. Zatem publikacja ma – w jakiś sensie – charakter autobiograficzny. Jednym ze szczegółów bardzo interesujących jest m.in. wątek podejmujący młodzieńczą działalność literacką. Dobrze, że przywołano tutaj niektóre oryginalne teksty.

Proponowana książka bp. Andrzeja Dziuby technicznie interesującym dynamizmem narracyjnym. Widać i wręcz odczuwa się, że Autor czuje się dobrze w tej problematyce. Tak samo *curriculum vitae* jak i szeroki konteksty są dobrze znane Autorowi. Swobodnie operuje licznymi danymi z historii oraz bieżącej teraźniejszości. Zapewne m.in. wielokierunkowa praca w Sekretariacie Prymasa Polski dawała Autorowi bardzo duże możliwości informacyjne oraz interpretacyjne, i to nie tylko w sferze kościelnej. Codziennosc zamieszkania i pracy to były wyjątkowe okoliczności wzajemnego poznania. Zapewne, gdyby Autor napisał dalsze dzieje Prymasa Józefa Glempa, wówczas mógłby szerzej zaprezentować wiele szczegółów późniejszych lat, korzystając obficie z osobistych doświadczeń.

Po lekturze książki bp. Dziuby w pełni można się zgodzić z jego uwagą wprowadzającą: „Ta książka to próba pochylecia się nad życiem i działalnością Prymasa Józefa Glempa, w początkach jego drogi arcybiskupiej, na stolicy

prymasowskiej w Gnieźnie i stołecznej w Warszawie. To rozpoczęcie hermeneutyki ciągłości, nie ma bowiem innego Kościoła. To także nowa narracja świeżości odkrywającej życiodajne prawdy, które, choć wciąż te same, stają się nowym oświeceniem, wobec załęcznionych umysłów i serc” (s. 6). To znaczące otwarcie ku przyszłym badaniom. Ważne, że sam Autor ma taką świadomość i jakby zachęca innych do pochylenia się nad tą postacią.

Książka bp. Andrzeja F. Dziuba wskazuje, że poprzez nominację papieską Prymas Józef Glemp „stanął – w określonych okolicznościach – jako posłany sługa, w wielkim dziele świadectwa i odpowiedzialności, w duchu <<Caritati in iustitia>>” (s. 6). W tym duchu rozpoczynała się dalsza droga pasterska Prymasa, a której przybliżanie winno być podjęte w kolejnych publikacjach poświęconych kard. J. Glemptowi. Trzeba pamiętać, że istotną pomocą we właściwym spojrzeniu na początki posługi prymasowskiej jest załączony Aneks. To są źródłowe teksty i zarazem podstawowe dla nakreślenia zrozumienia zawołania biskupiego oraz generalnych linii, którym pozostał wierny przez wszystkie lata prymasowskiej posługi, co naraziło go niejednokrotnie na krytykę, także w Kościele. Wydaje się, że współczesność zweryfikowała to na jego korzyść. Szkoda, że nie sporządzono spisu przywoływanych dokumentów oraz nie ponumerowano stron.

W książce bp. Dziuby można napotkać dość skromne przypisy, które nie mają jednorodnego opisu bibliograficznego. Zresztą wydaje się, że przydatny byłby na końcu jakiś wybór bibliograficzny, były bowiem już w tamtych czasach pierwsze teksty w postaci artykułów czy szkiców prezentujące i zawierające pierwsze analizy dotyczące Prymasa J. Glempa. Natomiast należy z uznaniem zauważyć sugestywną szatę graficzną książki.

Wiele wątków z ukazanego w książce życia zasługuje na bardziej szczegółowe badania. Wydaje się, że mogą one być pomocne także dla zrozumienia licznych elementów późniejszej posługi prymasowskiej. Bowiem ludzkie życie ma swoją ciągłość, a więc są, jeśli nie zewnętrzne, to zapewne wewnętrzne powiązania z początkami i budowanymi wówczas fundamentami, zwłaszcza w latach młodości i przygotowania do kapłaństwa; także studia rzymskie. Tutaj można doszukać się wielu podstawowych założeń wizji prymasostwa, jaką zamierzał realizować kard. Józef Glemp.

Jak słusznie zauważa Autor (s. 7), z czasem publikowane są już coraz liczniejsze opracowania poświęcone kard. Józefowi Glemptowi. Niemniej jednak są to jednak ciągle tylko propozycje, skromne wycinki czy epizody, które czekają na podjęcie bardzo zorganizowanych metodologicznie badań nad jego życiem i działalnością. Nawet pewne próby całościowe są raczej przygotowaniem do bardziej gruntownych analiz badawczych wielu szczegółowych zagadnień.

Perspektywa czasu pokazuje, że kard. J. Glemp był Prymasem przełomu Tysiącleci i niósł specyficzną odpowiedzialność, chyba jako ostatni z Prymasów Polski, we współczesnych czasach i okolicznościach. Dotyczy to szerokiej perspektywy kościelnej, społecznej, kulturalnej oraz narodowej, a w pewnym sensie

i politycznym, pojętym w duchu katolickiej nauki społecznej. Wydaje się, że dalsze tomy „Pasterza” powinny przybliżyć wielowątkowe posługiwanie, które w znacznym stopniu wypełniło bogatą treścią lata 1981-2009, a więc czasy jego prymasostwa. Oczywiście nie można pomijać i późniejszych lat, były one bowiem nadal znaczone dużą aktywnością pasterską. Z pewnością wielowątkowa dynamika dziejowa znalazła wyraźne odzwierciedlenie w dynamice życia, nauczenia i działania Prymasa J. Glempa.

Prezentowane opracowanie bp. Andrzeja Dziuby to faktycznie dzieje życia kard. J. Glempa, jak wskazuje podtytuł książki. Nie jest to zatem klasyczny życiorys. Podczas lektury można stosunkowo łatwo stwierdzić, że zaprezentowano tylko niektóre, wybrane elementy i znamiona pielgrzymowania Józefa Glempa opisane i przybliżone w narracyjnej formie. Stąd zapewne właśnie, zwłaszcza w odniesieniu do lat biskupiej posługi, wydaje się stosownym określenie „Pasterz”, nadany całej książce. Słowo to jest bardzo szerokie, a jednocześnie otwarte i pojemne oraz noszące bardzo osobiste znamiona. To zaś czyni książkę przyjazną w lekturze, a zarazem komunikatywną.

Dobrze, że długoletni świadek życia i pracy kard. Józefa Glempa udostępnia pracę jemu poświęconą. Szkoda jednak, że nie pisze tego już z perspektywy bardzo długiej współpracy. Zapewne byłoby to bardzo ważne i ciekawe świadectwo ważnej osoby i ważnych czasów. Bp Andrzej F. Dziuba pokazał już w licznych pracach, iż faktycznie jego wiedza i informacje o samym Prymasie Józefie Glempie oraz jego posłudze są niezwykle szerokie oraz interesujące. Ta wiedza odnosi się do całych dziejów Kościoła II połowy XX wieku.

Ważnym elementem książki są pewne wątki polonijne. Zapewne te kontakty osobiste oraz pełnienie posługi w środowiskach polonijnych dały dobre przygotowanie pod późniejsze zdania, zlecone przez Stolicę Apostolską, odpowiedzialności za duszpasterstwo Polonii Zagranicznej. To z czasem zaowocowało licznymi odwiedzinami środowisk polonijnych na wszystkich kontynentach, szczególnie jednak, ze względu na znaczenie i liczebność, w Stanach Zjednoczonych Ameryki. To dało im szansę pierwszych spotkań i rozmów z Prymasem Józefem Głempem.

Z drugiej jakby strony, trzeba docenić, iż Autor daje współczesnemu czytelnikowi tak odległy czasowo tekst bez obaw i uprzedzeń; ma odwagę podzielić się tym, co napisał tak wiele lat temu. Ciekawe jaka byłaby obecna opinia Prymas J. Glempa na temat tych treści, już z perspektywy długiego czasu. Wydaje się, że nic się tam nie zmieniło. Choć można byłoby z pewnością dodać nowe elementy, dopowiedzenia czy wyjaśnienia.

MARCIN SIEŃKOWSKI*

Sprawozdanie redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Studia Elckie” – ks. dr. Marcina Sieńkowskiego za okres 2023-2025

Zmiana na stanowisku redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Studia Elckie” nastąpiła 1 stycznia 2023 r. Z końcem 2022 r. z funkcji tej zrezygnował bp dr Dariusz Zalewski¹. Ze względu na trudności związane ze znalezieniem jego następcy funkcję redaktora ponownie objął ks. dr Marcin Sieńkowski – redaktor naczelny w latach 2019-2021².

W niniejszym sprawozdaniu zostały uwzględnione najważniejsze przedsięwzięcia i działania redakcyjne związane z prowadzeniem i rozwijaniem czasopisma w okresie trzech lat (2023-2025). Prezentowane dane zostały uporządkowane chronologicznie.

2023

- W 2023 r. czasopismo „Studia Elckie” obchodziło jubileusz 25-lecia. Tego roku cztery numery kwartalnika składały się na 25. tom periodyku (założonego w 1999).
- Srebrny jubileusz czasopisma zbiegł się z trzema jubileuszami bp. Jerzego Mazura (70. rocznica urodzin, 25-lecie sakry biskupiej, 20. rocznica objęcia urzędu biskupa elckiego). Dlatego cały tom dedykowano Jubilatowi w postaci Księgi Pamiątkowej.
- W czwartym numerze opublikowano trzy artykuły poświęcone osobie i dziełu bp. Jerzego Mazura.

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowskiarcin@interia.pl

¹ Por. D. Zalewski, *Sprawozdanie redaktora naczelnego „Studiów Elckich” bp. dr. Dariusza Zalewskiego za rok 2022*, „Studia Elckie” 25(2023), nr 1, s. 125.

² Por. M. Sieńkowski, *Sprawozdanie redaktora naczelnego „Studiów Elckich” ks. dr. Marcina Sieńkowskiego za lata 2019-2021*, „Studia Elckie” 24(2022), nr 1, s. 133-136.



- W trzecim kwartale został poszerzony skład rady naukowej, do której dołączył dr Algimantas Katilius – historyk afiliowany do Lietuvos Istorijos Institutas w Wilnie (Instytut Historii Litwy).
- W procesie ewaluacji na podstawie wypełnionej i zgłoszonej Ankiety ICI Journals Master List 2022 czasopismo uzyskało 94.85 punktów ICV (Index Copernicus Value).
- Na podstawie komunikatu Ministra Edukacji i Nauki z 17 lipca 2023 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych liczba punktów dla „Studiów Łeckich” pozostała bez zmian (40). W tym samym komunikacie poinformowano, że do już przypisanych dyscyplin naukowych (nauki o kulturze i religii; nauki o komunikacji społecznej i mediach; pedagogika; prawo kanoniczne; nauki teologiczne) dodano nauki biblijne.
- Począwszy od trzeciego numeru 2023 r. strukturę artykułów uzupełnia streszczenie i słowa kluczowe przygotowane w językach, w których teksty naukowe zostały napisane (obok języka angielskiego).
- 7 listopada 2023 r. została podpisana umowa z teologicznym repozytorium cyfrowym Theo-logos (przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II), które gromadzi i udostępnia polskie publikacje z dziedziny nauk teologicznych, nauk o kulturze i religii oraz prawa kanonicznego.
- Wraz z czwartym numerem zainicjowano praktykę publikowania na koniec każdego roku „Zasad dla Autorów”, aby podstawowe informacje dotyczące zamieszczania tekstów w kwartalniku były znane i łatwo dostępne dla potencjalnych Autorów.
- Na końcu numeru zamykającego 25. tom „Studiów Łeckich” udostępniono listę Recenzentów artykułów opublikowanych w 2023 r. Spośród wszystkich Recenzentów (46), prawie 40% (18) dysponowało afiliacją zagraniczną (Boliwia, Brazylia, Czechy, Filipiny, Kanada, Litwa, USA, Włochy).
- W czterech numerach całego roku opublikowano łącznie dwadzieścia siedem artykułów naukowych, sześć materiałów historycznych, trzy recenzje i dwa sprawozdania. Sześć artykułów zostało napisanych w językach obcych (angielski i portugalski), a czterech Autorów pochodziło z zagranicy (Brazylia, Litwa, USA).

2024

- Wraz z pierwszym numerem z 2024 r. profil czasopisma został poszerzony w taki sposób, aby umożliwić Autorom publikowanie artykułów w zakresie trzech dziedzin naukowych (i przypisanych im dyscyplin): dziedziny nauk teologicznych (nauki teologiczne, nauki biblijne), dziedziny nauk humanistycznych (filozofia, historia, nauki o kulturze i religii) oraz dziedziny nauk społecznych (nauki o komunikacji społecznej i mediach, pedagogika, prawo kanoniczne). Dzięki temu czasopismo odzyskało profil interdyscyplinarny.

- Z początkiem roku nastąpiły zmiany w zespole redakcyjnym. Redaktorem tematycznym z zakresu pedagogiki została dr Arleta Suwalska z Uniwersytetu Łódzkiego, która na tym stanowisku zastąpiła ks. Dariusza Konopkę. Ten z kolei został redaktorem statystycznym w miejsce ks. dr. Arkadiusza Orła. Zadania sekretarza ponownie powierzono ks. dr. Ryszardowi Sawickiemu (w miejsce ks. Dariusza Konopki).
- Od 2024 r. wprowadzono ideę numerów tematycznych. Przyjęto zasadę, że artykuły dwóch numerów w ciągu w roku (pierwszego i trzeciego) będą podejmować jeden wybrany temat, aby ukazać go różnych punktów widzenia.
- Pierwszy numer czasopisma z 2024 r. był pierwszym numerem tematycznym. Opublikowane w nim artykuły skupiały się na zagadnieniu zatytułowanym: *Wokół encykliki „Fides et ratio” – 25 lat po ogłoszeniu*. Znalazło się w nim siedem artykułów naukowych.
- Wykaz czasopism naukowych wraz z ich oceną ogłoszony 5 stycznia 2024 r. przez Ministra Nauki nie przyniósł zmian w ocenie kwartalnika. Liczba punktów przypisanych „Studiom Elckim” nadal wynosiła 40.
- Czasopismo pozytywnie przeszło proces oceny i zostało zindeksowane w bazie ICI Journals Master List za rok 2023. Na podstawie ankiety przyznano mu 96.00 punktów.
- W trzecim (tematycznym) numerze kwartalnika opublikowano siedem artykułów podejmujących temat: *Świeccy i duchowni w Kościele* (po części były one pokłosiem sympozjum naukowego, które zorganizowano 27 stycznia 2024 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elckiej na temat: *Wspólna droga – różne zadania. Świeccy i duchowni w Kościele*).
- Wraz z trzecim numerem zakres dziedzin naukowych publikowanych artykułów został poszerzony o dziedzinę nauk o rodzinie. Jej redaktorem tematycznym została dr Olga Anna Kotowska-Wójcik z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.
- W czwartym kwartale nastąpiła modyfikacja składu rady naukowej. Redakcja czasopisma podziękowała dwóm profesorom, którzy przez lata współtworzyli to gremium naukowe: Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Wenezuela) i Pablo Pérez López (Universidad de Navarra, Pampeluna, Hiszpania). W ich miejsce do rady naukowej zostali zaproszeni: Curtis L. Hancock (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA) oraz Tibor Reimer (Comenius University Bratislava, Słowacja).
- Na końcu czwartego numeru 26. tomu „Studiów Elckich” udostępniono listę Recenzentów. Spośród wszystkich Recenzentów (44), prawie 64% (28) posiadało afiliację zagraniczną (Boliwia, Czechy, Filipiny, Hiszpania, Kanada, Litwa, Słowacja, Tanzania, USA, Watykan, Wielka Brytania, Włochy). Pozostali Recenzenci (16) byli związani z różnymi ośrodkami naukowymi w Polsce. Jedenastu Recenzentów wchodziło w skład rady naukowej czasopisma.

- We wszystkich czterech numerach 2024 r. opublikowano łącznie trzydzieści artykułów naukowych. Dwanaście z nich zostało napisanych przez Autorów zagranicznych (jeden artykuł posiada dwóch Autorów). Natomiast siedemnaście artykułów przygotowano w językach obcych (szesnaście w języku angielskim i jeden w języku hiszpańskim). Gremium rady naukowej napisało łącznie dziesięć artykułów (jeden profesor opublikował dwa artykuły), a członkowie zespołu redakcyjnego – sześć artykułów (dwóch profesorów napisało po dwa artykuły). Osiemnaście artykułów zostało napisanych w językach obcych (siedemnaście po angielsku i jeden po hiszpańsku). Trzynastu Autorów pochodziło z zagranicy (Boliwia, Kanada, Litwa, Słowacja, USA). Oprócz artykułów opublikowano także cztery materiały historyczne, siedem recenzji i jedno sprawozdanie.
- Na końcu ostatniego numer zamieszczono „Zasady dla Autorów”.

2025

- Ze względu na aplikowanie czasopisma do bazy Scopus (co miało miejsce 2 stycznia 2025 r.) profil czasopisma – a zwłaszcza jego cel i zakres – został doprecyzowany. W związku z tym periodyk „Studia Ełckie” skoncentrowano na człowieku, który jest bytem relacyjnym zarówno w stosunku do siebie, do innych ludzi (i społeczności), jak i do Boga. Interdyscyplinarny charakter czasopisma zapoczątkował możliwość publikowania treści, będących przedmiotem studiów podejmowanych na gruncie nauk humanistycznych, społecznych, o rodzinie i nauk teologicznych.
- Wraz z pierwszym numerem 2025 r. został poszerzony skład rady naukowej. Dołączyło do niej sześciu specjalistów z różnych dziedzin i ośrodków naukowych: ▪ Delfo C. Canceran OP – De La Salle University, Manila, Filipiny, ▪ Ana Thea Filipović – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja, ▪ Tadeusz Lewicki SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy, ▪ Carl-Mario Sultana – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta, ▪ Danilo Zardin – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy, ▪ Beata Zarzycka – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska.
- Stosownie do przyjętego profilu i zakresu czasopisma zmodyfikowano skład zespołu redakcyjnego. Redaktorem tematycznym w dyscyplinie historii Kościoła został dr hab. Stanisław Adamiak – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, w dyscyplinie nauk biblijnych – dr Andrzej Toczyski SDB – Papieski Uniwersytet Salezjański, Salezjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael, a nauk teologicznych prof. dr sc. Ružica Razum – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja.
- Artykuły pierwszego numeru czasopisma w liczbie siedmiu podejmowały jeden temat: *Relacyjność powołania*.
- 13 kwietnia 2025 r. zmarł prof. Peter Redpath – członek rady naukowej, recenzent i autor kilku artykułów opublikowanych na łamach „Studiów Ełckich”.

- W wyniku wypełnionej i złożonej ankiety (4 czerwca 2025 r.) w ICI Journals Master List 2024 czasopismo „Studia Elckie” uzyskało 100 punktów (wynik ogłoszono 3 września 2025).
- 27 czerwca 2025 r. czasopismo zostało zgłoszone do EBSCO – bazy danych naukowych i usług zarządzania prenumeratami czasopism elektronicznych.
- Trzeci numer czasopisma z 2025 r. koncentrował się na jednym temacie: *Relacyjność Eucharystii*. W dużej mierze był on rezultatem sympozjum naukowego nt. *Wdzięczność i Eucharystia*, które zostało zorganizowane 22 lutego 2025 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku. Opublikowano w nim siedem artykułów.
- W informacji przekazanej redakcji 10 sierpnia 2025 r. zakomunikowano, że baza Scopus odmówiła przyjęcia czasopisma „Studia Elckie” (głównie ze względu na niską cytowalność periodyku).
- Na końcu 27. tomu „Studiów Elckich” udostępniono listę Recenzentów. Spośród wszystkich Recenzentów (51), prawie 63% (32) posiadało afiliację zagraniczną (Boliwia, Chorwacja, Czechy, Filipiny, Ghana, Hiszpania, Kanada, Kongo, Litwa, Malta, Słowacja, Tanzania, USA, Watykan, Włochy). Pozostali Recenzenci (19) pochodzili z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Członkowie rady naukowej czasopisma również podejmowali się wykonywania recenzji (aż 18 na 22).
- We wszystkich czterech numerach 2025 r. opublikowano łącznie trzydzieści artykułów naukowych. Piętnastu Autorów pochodziło z zagranicy (Austria, Demokratyczna Republika Konga, Hiszpania, Litwa, Słowacja, Tanzania, USA, Włochy). Osiemnaście artykułów przygotowano w językach obcych (piętnaście w języku angielskim, dwa w języku hiszpańskim i jeden w języku włoskim). Gremium rady naukowej napisało łącznie dziewięć artykułów (jeden profesor opublikował dwa artykuły), a członkowie zespołu redakcyjnego – cztery artykuły. Oprócz artykułów opublikowano cztery materiały historyczne, siedem recenzji i dwa sprawozdania.
- Ostatni numer został zaopatrzony w „Zasady dla Autorów” (uzupełnione o politykę wykorzystania generatorów treści – sztucznej inteligencji – SI).
- Na bieżąco aktualizowano i udoskonalano stronę internetową: <http://www.studiaeckie.pl/>
- Liczba wyświetleń strony na dzień 31 grudnia 2025 r. wynosiła 208 349, a rok wcześniej 161 173, co oznacza blisko 4 000 wejść w miesiącu.

* * *

Wszelkie działania związane z redagowaniem i udoskonalaniem czasopisma w okresie 2023-2025 zmierzały nie tylko do publikowania artykułów naukowych i innych tekstów, lecz również do podnoszenia standardów publikacyjnych, etycznych i wydawniczych, a także do zwiększenia dostępności treści, ich cytowalności i umiędzynarodowienia.

W tym miejscu słowa wdzięczności należą się tym osobom, które w okresie sprawozdawczym w różny sposób przyczyniały się do rozwoju czasopisma, zwłaszcza członkom zespołu redakcyjnego i rady naukowej za kompetentną, cierpliwą i sumienną pracę. Wyrazy wdzięczności kierowane są również pod adresem Autorów (polskich i zagranicznych), którzy publikowali swoje teksty na łamach „Studiów Ełckich”. Na podziękowania zasługują także Recenzenci (z Polski i z zagranicy), którzy podejmowali wysiłek oceny artykułów, dbając tym samym o jak najwyższy poziom publikowanych treści.