

U GRECKICH ŹRÓDEŁ MIŁOSIĘRDZIA

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* pisze z naciskiem: „Miłość nie jako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamienym całego Objawienia) ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie”¹ w jego najbardziej istotnej i intymnej postawie gotowej do nieustannego i natychmiastowego przebaczenia. To ostatnie zdanie uzupełniłem jeszcze jednym aspektem miłosierdzia, streszczając dalsze wywody wielkiego Papieża.

Pojawiają się tu cztery pojęcia: m i ł o ś ć, która jako prymarna zespolona zostaje ze s p r a w i e d l i w o ś c i ą i objawia się poprzez m i ł o s i e r d z i e ogarniające całą egzystencję człowieka z jego biedami i grzechami, i jest ono gotowe i nastawione na nieustanne p r z e b a c z a n i e. Papież nieco dalej wyraźnie zauważa pewne niebezpieczeństwa uproszczonego rozumienia miłosierdzia:

Dostrzegamy w miłosierdziu nade wszystko stosunek nierówności pomiędzy tym, kto je okazuje, a tym, który go doznaje. I z kolei gotowi jesteśmy wyciągnąć wniosek, że miłosierdzie uwłącza temu, kto go doznaje, że uwłącza godności człowieka. Przypowieść o synu marnotrawnym uświadamia nam, że jest inaczej: relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa².

W rozważaniach papieskich pojawia się jeszcze piąte pojęcie – g o d n o ś ć człowieka.

¹ Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 6, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, rozdz. „Przymioty Boga”, s. 9.

² Por. tamże, rozdz. „Szczególna koncentracja na godności człowieka”, s. 13.

Nasz wielki Rodak wyodrębnił pięć przymiotów Boga ST i NT: miłość – sprawiedliwość – miłosierdzie – przebaczenie i najdoskonalszą wrażliwość na – godność swych dzieci, wynikającą z niezwyklej relacji Boga Ojca (Abba) do swych synów i córek (św. Paweł).

A jak poradził sobie z tą kwestią Homer, skoro Grecy relacji z bogami nie opierali na wierze w ich bezgraniczną, doskonałą i czystą miłość ani też sami nie obdarzali ich takim uczuciem?

Odpowiedź jest krótka: ulokowali te przymioty (nie wszystkie oczywiście) w ideale człowieka szlachetnego (najlepszego – arystokraty – *áristos*). Z tego też powodu będę się starał ukazać najpierw, jak wspaniale zajaśniała miłosierna postawa wolnego Greka wobec innych wolnych ludzi, a potem odpowiem na pytanie, czy umiał sobie poradzić z postawą wybaczenia sobie samemu. Chodzi o ten straszny moment, kiedy człowiek orientuje się, że przyniósł sobie samemu wstyd, odebrał sobie godność.

Temat postawy miłosiernej człowieka pojawia się u początków greckiej kultury w *Iliadzie*. Kwestie prośbienia o przebaczenie i samego przebaczenia stają się tu tematem podstawowym narracji epickiej³. Poeta bowiem rozpoczyna poemat inwokacją, umieszczając na pierwszym miejscu słowo klucz: g n i e w (*mé-nis*), dodajmy – słuszny, mniej więcej 20-letniego króla Myrmidonów Achillesa na Agamemnona, 40-letniego głównodowodzącego wszystkich wojsk zebranych pod Troją, który publicznie i dotkliwie Achillesa znieważył. Skoro ramą otwarcia narracji epickiej jest obraza, to ramą jej zamknięcia powinna być prośba o przebaczenie i scena przebaczenia. I tak jest⁴.

Platon w 400 lat później słusznie zauważył, że „Homer wciąż wychowuje Grecję” (*Państwo* 606e), bo nie ma w kulturze społecznej ważniejszej postawy niż gotowość do wybaczenia, mówiąc słowami Homera: „do okazywania duszy łaskawej [*hileos*]”. Nie dziwimy się więc, że wychowawczy charakter tego przesłania do dzisiaj jest aktualny w elementarnej edukacji Europy.

Przedstawienie istoty miłosierdzia, czyli schematu: gniew–przebaczenie, rozpoczną najpierw od określenia skali głębokości owego gniewu. Dlaczego możemy mówić, że młody król Myrmidonów został dotknięty do żywego, został – dzisiaj byśmy powiedzieli – śmiertelnie obrażony?

³ Więcej szczegółów i przewodnik po bibliografii znajdzie czytelnik w monograficznym wprowadzeniu do badań nad *Iliadą* i *Odyseją* najlepszego współczesnego homerologa, emerytowanego profesora uniwersytetu w Bazylei, polskiego pochodzenia, prof. Joachima Latacza, *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*, München–Zürich 1989, z wybraną trafnie literaturą przedmiotu (s. 195–204).

⁴ A księgi I, IX, XVI, XIX i XXIV stają się filarami opowiadania poety. Por. analizę eposu K. Korus, *Etyczna konstrukcja „Iliady”*, „Classica Cracoviensia” 40 (2007), s. 79–92.

Wartość życia a *niezniszczalna sława*

Kiedyś Achilles zachwycony pięknem życia wyznał, że wolałby być najlichszym pasterzem w jednej ze swoich odległych wsi i żyć, niż być królem w podziemiu. „*Życia człowieka* – powiedział – nie może żadna z wartości przewyższyc” (Il. IX 401 i 408).

Życie stanowiło więc najwyższą wartość, a czasownik *żyć* (*bióo*) oznaczał dla bohatera mniej więcej tyle (Il. IX 415)⁵: „mam możliwość bycia szczęśliwym tu, na tej ziemi”. Stąd obraz długiego i szczęśliwego życia wciąż będzie się przewijał na kartach epepei, a to w wizji wyroczni delfickiej, a to w życzeniach ludzi (nasze polskie życzenia „zdrowia, szczęścia, pomyślności w dalszym życiu” w tej tradycji greckiej życzliwości mają swoje pierwotne źródło).

Ten sam Achilles w swojej wczesnej młodości, kiedy dorastający chłopcy usiłują dokonywać pierwszych ważnych wyborów, otrzymał od wyroczni delfickiej dwie możliwości (Il. IX 410): życie krótkie – śmierć pod Troją, ale w zamian sława nieśmiertelna, wieczna, niezniszczalna (*kléos áfthiton*), albo rezygnacja z udziału w wyprawie pod Troję, a w zamian życie długie i szczęśliwe, ale bez sławy, w zapomnieniu. Młody bohater bez namysłu wybiera drogę sławy.

Dlaczego? Skąd ta niekonsekwencja? Wszechwiedzący narrator wkłada odpowiedź w usta Fojniksa, nauczyciela Achilleusa, który przypomina mu (Il. IX 485), że tak go uformował i wykształcił (*didaskeménai*, Il. IX 442), aby w boju i radzie był najlepszy (*áristos*). Rezygnacja z udziału w walce zamknie mu drogę do sławy, bo odwagi i najwyższej sprawności bojowej trzeba dowieść, musi się wyróżnić na tle innych, równych mu urodzeniem arystokratów. A oni też w ten sam sposób wychowywani byli dla sławy. Przypomnijmy tu Glaukosa (Il. VI 208), któremu ojciec nakazał, aby „waleczny był zawsze i męstwem innych przewyższał”, czy Agamemnona, „w bitwie walecznego i w radzie najwybitniejszego” (Il. IX 52), czy pozostałych królów i szlachetnie urodzonych, np. Ajasa (o którym mowa jeszcze będzie poniżej).

Słusznie się zatem mówi o agonistycznym ideale archaicznej Grecji, czyli opartym na rywalizacji równych pochodzeniem bohaterów i zdobywaniu sławy nawet za cenę życia. Piszemy „nawet”, aby podkreślić wyjątkową wartość ofiary i zarazem znaczenia ideału. Sława ponad wszystko⁶.

⁵ Cytuję według przekładu *Iliady* Kazimierzy Jeżewskiej. Uchodzi on w powszechnej opinii za wybitny i wart jest polecenia. Dostępny w kolejnych wydaniach Biblioteki Narodowej, seria II, nr 17.

⁶ Wciąż najlepszym wprowadzeniem do kultury i wychowania homeryckiej szlachty jest monografia W. Jaegera, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 47n. Polecić też można pracę A. Krokiewiczza, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.

Czymże więc ona była? Wartością niezwykłą, bo przynosiła władzę i równocześnie potomkom dawała prawo do jej ciągłego sprawowania, przynosiła bogactwo (największy udział w podziale łupów) i społeczne uznanie (*timé*). Bohaterów spod Troi czczono przez wieki jak herosów, i za życia, i po śmierci, a stałym epitetem nie tylko Achillesa, ale i innych bohaterów był przymiotnik *boski*. Jednym tchem mawiano: „królować i cześć odbierać”. Tak Achilles zwraca się do Fojniksa z propozycją (*Il. IX 614*): „zostań, by ze mną królować i czci [*timés*] odbierać połowę”.

Pojęcia czci, godności, honoru i sprawiedliwości

Zatrzymajmy się tu, aby sięgnąć do znaczenia czasownika *czcić*. W *Iliadzie* pojawiają się trzy moim zdaniem najistotniejsze dla naszych rozważań czasowniki: *tío* (dosłownie: ‘uznawać za coś wartościowego, oceniać wartość kogoś lub czegoś, szanować godność drugiego, czcić’), *timáo* (o identycznym znaczeniu) oraz *sebá-dzomai* (‘odczuwać lęk religijny, ze zbożnym lękiem czcić, szanować’)⁷. Od czasownika *tío* pojawia się w *Iliadzie* najczęściej używany rzeczownik *timé* – ‘cześć, godność’, jak w przytoczonej powyżej propozycji Achillesa (*połowę czci odbierać*). Jego pierwszym znaczeniem jednak nie jest ‘cześć’, a ‘wartość’, tak jak i czasownika *tío* (‘uznawać coś za jakąś wartość’), i dodajmy: termin ten ma charakter *p r a w n y*. Odnosi się do wartości rzeczy zrabowanej, którą złodziej musiał oddać. W przypadku zabójstwa oceniano niejako wartość zabitego i wysokość odszkodowania, które zabójca zobowiązany był zapłacić⁸. W tym przypadku *k a ż d y* wolny człowiek posiadał swoją wartość – *timé*⁹.

Drugie znaczenie tego rzeczownika miało charakter społeczny: oznaczało ‘szacunek, cześć’, które okazywano bohaterowi ze względu na jakąś umiejętność, inaczej ‘cnotę’ (*areté*), którą przewyższał innych. Miarą jego poczucia godności była wielkość sławy (*kléos*). Nazwijmy to poczuciem godności zewnętrznej (troska o to, co inni o mnie myślą, jak mnie oceniają) w przeciwieństwie do poczucia godności wewnętrznej (troska o to, co ja o sobie myślę i jak siebie oceniam, o czym mowa będzie poniżej).

⁷ Cześć i szacunek miały tu społeczny charakter; por. zachowanie Achillesa, który choć zabił Aetijona, jednak mu zbroi nie zabrał, bo cześć zachował dlań w sercu (*sebássato*, *Il. VI 416*).

⁸ Por. *Il. IX 632n*, *III 281 n*.

⁹ Dobre wprowadzenie do prawa obowiązującego w epoce archaicznej daje praca K. J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1999. Por. też J. Janik, *Terms of the Semantic Sphere of díke and thémis in the Early Greek Epic*, Kraków 2003.

Głębokość obrazy i słuszny gniew

Teraz już wiemy, że sława stawała się częścią osobowości bohatera, tak jak cześć, którą odbierał. I tu pojawiło się nowe znaczenie *timé*: 'honor, godność', a czasownik *atimádzein* oznaczał 'nie czcić, odmawiać czci, odebrać komuś cześć, znieważać, okazywać pogardę, uwłaczać czyjejs godności'.

Każdy szlachetnie urodzony był świadomy posiadania czci i sławy, bo albo była odziedziczona, jak w przypadku Patroklesa („sławny po ojcu”), albo ją zdobywał, jak Sofokles („sławny z mądrości”) Nikt nie mógł mu tej czci bezkarnie odebrać. Był prawnie i społecznie chroniony. On sam miał też świadomość konieczności jej obrony w przypadku prób odebrania.

Obowiązkiem zaś sprawiedliwego arystokraty było uznawać prawo do godności drugiego wolnego człowieka. Warto tu, jako istotny przykład, przywołać świadomość Agamemnona, który znieważył Achillesa, czyli odebrał mu cześć, honor, godność, publicznie odbierając mu łupy, przydzielone sprawiedliwie przez wszystkich żołnierzy i dowódców. To one były dowodem czci i szacunku, jakie zyskał podczas wyprawy wojennej swoją walecznością (*areté*). Ich odebranie było krzywdą. Nestor wypomniał tę zniewagę wodzowi (*Il. IX 108*): „Ty jednak w zuchwalstwie duszy zelżyłeś znakomitego człowieka, którego i nieśmiertelni czczą, bo nagrodę zaszczytną mu odebrałeś”.

A na to Agamemnon: „sam to przyznaję, zbłądziłem”. A potem (podczas drugiej próby przeproszenia Achilla) dodaje (*Il. XIX 136*): „ale jeżeli zbłądziłem [...] pragnę to wszystko naprawić i okup dać niezmierny”. Tu proponuje Achillesowi obok siedmiu miast w swoim królestwie rękę jednej ze swoich córek i o b i e c u j e wyróżnić go w sercu jak syna Orestesa (*tisei*, dosłownie: „uznać go równym Orestesowi co do wartości”, *Il. IX 282n*). Mówiąc jeszcze inaczej: obiecuje okazywać mu tę samą m i ł o ś ć, którą żywi do syna.

Odys zachęca obu pogodzonych do uczty i tak chwali Agamemnona (*Il. 181n*): „Ty zaś, Atrydo, dla innych okażesz się sprawiedliwym [*dikaióteros* – stopień wyższy od *díkaios* – s p r a w i e d l i w y] kiedyś, bo nie jest to za złe królowi pożyczywane, jeśli przejedna człowieka, którego przedtem obraził”. I tak obok pojęć g o d n o ś c i, czci, szacunku czy honoru pojawiają się s p r a w i e d l i w o ś ć i m i ł o ś ć.

Reakcja zaś Achillesa, wyrażająca postawę wybaczącą, wynikała również z poczucia godności i sprawiedliwości. Przyjęcie okupu czy wynagrodzenia, zapewnienie o miłości jak do syna Orestesa znacznie przekroczyło wymogi sprawiedliwości i tym łatwiej pozwoliło Achillesowi przebaczyć. My byśmy powiedzieli: pozwoliło okazać miłosierdzie, w języku zaś Homera, o czym wspomina-

łem: pozwoliło „o k a z a ć d u s z ę ł a s k a w ą” (*Il.* IX 639; XIX 179)¹⁰, otworzyć serce, rozpocząć nowe relacje, pogłębione miłością rodzinną.

Od tej pory w historii kultury europejskiej tak zachowywać się będą wszyscy ludzie szlachetni (*esthloí*), których za Homerem nazwiemy *díkaioi* – *sprawiedliwymi*. Godność zewnętrzna czy też społeczna człowieka (*timé*) mierzona będzie miarą zdolności do prośbienia o przebaczenie i przebaczenia. I tu pojawia się epitet Achillesa *megáthymos* „o wspaniałej, wielkiej duszy” (*Il.* XIX 75): „I odczuli [...] Achaje radość, że wyrzekł się gniewu Pelida o duszy wspaniałej”.

Pora wyodrębnić przymioty człowieka proszącego o wybaczenie i wybaczonego, czyli miłosiernego, a następnie zestawić je z pojęciami używanymi przez Jana Pawła II. Bohater homerycki jest człowiekiem szlachetnym (*esthlós, áristos*), ponieważ nie tylko on sam ma honor, zna swoją wartość (*timé*), ale w życiu kieruje się wrażliwością na poczucie godności innych (*timé*). Jest człowiekiem sprawiedliwym (*díkaios*), to znaczy, że potrafi uznać własną winę czy błąd, ale też potrafi kierować się miłosierdziem, czyli gotowością do „okazania duszy łaskawej” (*híleos*). Kiedy zestawimy te pojęcia z terminami papieskimi, okazuje się, że są tożsame, ale ich hierarchizacja i jakość są inne. U Jana Pawła II występują: miłość (Boga), sprawiedliwość, miłosierdzie, godność – w podanej kolejności, zaś u Homera kierunek jest odwrotny: godność, sprawiedliwość, miłosierdzie, które otwiera drogę do ludzkiej miłości.

Do tej pory mówiłem o godności, którą nazwałem „zewnętrzną”. Przejdźmy więc do p o c z u c i a w ł a s n e j g o d n o ś c i, którą określiliśmy wyżej „godnością wewnętrzną”. Bohaterowie homeryccy robią wszystko, aby nie przynieść wstydu zmarłym rodzicom czy przodkom. Jak na przykład Glaukos, któremu ojciec nakazywał, aby (*Il.* VI 209) „swym przodkom nie przynieść wstydu, co bardziej czci godni wiedli swój żywot w Efyrze”... Oznacza to, że mają ich obraz w swoim sercu jako mniej lub bardziej wyidealizowany wzór, zgodnie z którym zostali wychowani. Stąd postępując w zgodzie z owym wzorem, nie przynoszą sobie wstydu. Tu pojawia się pojęcie *a i d ó s* – w s t y d, który powstrzymuje ich przed działaniem nagannym. Widząc swą klęskę, nie uciekają z pola bitwy (*Il.* XV 657): „przy swoich namiotach stanęli tłumnie, lecz nie rozproszeni, w obozie, bo w s t y d ich wstrzymywał” (w. 675). Świadomość własnej wartości miał Ajas, który „pomyślał w swej duszy [*thymó*] walecznej, że mu nie przystoi stać tam, gdzie inni pierzchnęli w ucieczkę”. Dosłownie i nieco opisowo przełożyć można pierwszą część zdania tak: „nie podobało się Ajasowi w siedzibie jego uczuć i woli, i myśli” (*thymó*), dzisiaj powiedzielibyśmy: „w jego sercu” lub „jego duszy”. Owe rzeczowniki *serce, dusza* otrzymały dookreślenie w postaci przymiotnika *waleczny, dumny, dzielny (megalétor)*. Uznawał zatem bohater za swoją wartość najwyższą (*areté*)

¹⁰ Por. szerzej K. Korus, *Etyczna konstrukcja „Iliady”*, dz. cyt., s. 79–92.

waleczność. I to ona powstrzymała go od zachowania się tak, jak inni tchórzliwi. Za najdzielniejszego uznawali go również pozostali wodzowie i tłum żołnierzy. Stawiano go zaraz po boskim Achillesie. Tego rodzaju poczucie własnej wartości, uzasadnioną dumę Arystoteles w ponad czterysta lat później nazwie *megalopsychia* i uzna je za cnotę złotego środka, bo ich nadmiar to zarozumiałość, a niedostatek to przesadna skromność¹¹.

Rodzi się teraz pytanie: a co się dzieje, kiedy bohater sam sobie przez własne zachowanie, przez swoje własne działanie odbierze godność? Wiemy, że jak w przypadku odebrania czci przez kogoś z zewnątrz, kogoś drugiego, człowiek zhańbiony reagował słusznym gniewem, ale też poproszony o przebaczenie stawał przed koniecznością darowania winy, tak tu pojawia się problem *p r z e b a c z e n i a s o b i e*. W przypadku Ajasa problem jego zachowania po utracie przez swe czyny własnej godności podejmuje Sofokles¹². Poświęca mu jedną ze swoich tragedii, noszącą w tytule właśnie imię *Ajas*.

Poeta przypomniał słuchaczom znany wszystkim spór o zbroję po Achillesie, który toczyli między sobą Ajas i Odys. Otrzymać ją miał najdzielniejszy, a takim był przecież Ajas. Powtórzmy z naciskiem: nie tylko sam się za takiego uważał, ale taką miał też opinię i taką zdobył sławę wśród wodzów i żołnierzy (godność zewnętrzna). Tymczasem zbroję dzięki swej przebiegłości dostał Odys. Nieludzki gniew dotkniętego do żywego Ajasa rodzi w jego głowie plan zemsty: wymordowanie wodzów winnych jawnej niesprawiedliwości. Decyzję podejmuje w nocy. Tymczasem ingeruje Atena, która chroniąc wodzów, zsyła szaleństwo na Ajasa. W całkowitym zamroczeniu umysłu Ajas wybiega z namiotu na pobliskie łąki i wyrzyna owce i bydło. Pastwi się nawet nad niektórymi zwierzętami, traktując je jak znienawidzonych wrogów. On, waleczny z najwaleczniejszych, okazał się dzielnym *n i e w b o j u*, a *w u b o j u z w i e r z ą t*. Kiedy oprzytomniał, zrozumiał, że naraził się na śmiech gawiedzi, odebrał sobie sam cześć, stracił poczucie godności. Zasłużył na pogardę. Wie, że (w. 459): „gardzi nim Troja i cała ta ziemia”. Wie, że przyniósł wstyd swojemu ojcu, dlatego mówi do chóru (w. 479¹³): „muszę czynem jakimś ojcu staremu udowodnić jasno, że jestem jego nieodrodnym synem”. Sofokles krok po kroku ukazuje jedyną drogę, jaką jego bohater miał przed sobą: musi zmyć hańbę samobójczą śmiercią. Dlatego wkłada w jego usta wyznanie (*Ajas*, 479n): „szlachetny winien żyć pięknie lub pięknie umrzeć... To moja zasada”.

¹¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Kraków 1956, 1107 b 24n.

¹² Por. T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928, s. 297, który wręcz stwierdza: „*Ajas* Sofoklesa był przede wszystkim tragedią czci”.

¹³ Cytuję według przekładu Roberta R. Chodkowskiego: Sofokles, *Tragedie*, Lublin 2009.

W starożytności przedchrześcijańskiej nie można było sobie przebaczyć i żyć dalej. Utratę własnej godności okupowało się śmiercią. Jest rzeczą oczywistą, że mówimy tu wyłącznie o ludziach szlachetnych i prawych, o pewnym ideale, a nie o rzeczywistości realnej, historycznej, w której pełno było arystokratów o nikczemnym sercu i o sprzedajnej godności własnej. Jednakże, co tu jest istotne, ideał ten znała cała Hellada, bo przecież, jak mówi Platon (*Państwo* 606e): „Homer wychowywał i wciąż wychowuje Grecję” (tłum. K. Korus).

Kto więc nauczył Greków przebaczać sobie? Na to pytanie intuicją wielkiego pisarza odpowiedział Henryk Sienkiewicz. Stworzył na wzór Tersytosa z II księgi *Iliady*, jak wszyscy pamiętamy, nikczemną postać Chilona Chilonidesa, człowieka wolnego.

Sprzedał on rodzinę lekarza Glauka, nastawał na jego życie, a kiedy Rzym podpalono i winę zrzucono na chrześcijan, zadenuncjował go jako chrześcijanina. Neron kazał ustawić w swych ogrodach słupy, przywiązać do nich chrześcijan i na dany znak podpalić. Wpuszczono do ogrodu tłum podpitych Rzymian. Po zapadnięciu zmroku na kwadrydze ukazał się Neron w towarzystwie Tygelina i Chilon, którego przerażeniem pragnął się zabawić. Kiedy dojechał do skrzyżowania dwóch ulic, gdzie zaczęło się palić najwięcej żywych pochodni, zszedł z kwadrygi wraz z Chilonem i Tygelinem. Nagle przerażony Chilon zobaczył Glauka, który owinięty dymem i płomieniami, już umierając, wpatrywał się weń, jakby wzywał na sąd. „Twarz Chilon wykrzywiła taka trwoga i taki ból, jakby owe języki paliły jego własne ciało. Nagle zachwiał się i wyciągnąwszy w górę ramiona, zawołał okropnym rozdzierającym głosem: Glauku! W imię Chrystusa! Przebac! Głowa męczennika poruszyła się lekko, po czym usłyszano z wierchołka masztu podobny do jęku głos: Przebaczam!”¹⁴

Chilon, znający Homera, czego nieraz dawał dowody, wiedział, że to jest za mało. Nikt nie przyjmie teraz okupu, zadośćuczynienia, które przywróci mu spokój, bo rodzinę Glauka sprzedał. Nikt z ludzi nie zdejmie z niego niesprawiedliwości i hańby. Pozostała mu jedyna droga – samobójstwo. Nieprzytomny prawie z desperacji błąkał się po ogrodzie wśród dopalających się ciał. Wtem poczuł rękę Pawła z Tarsu. „Jam przeklęty! Czego chcesz. Chcę cię zbawić. [...] Dla mnie nie ma przebaczenia [...] [Jeśli] sługa Chrystusów [Glauk] przebaczył ci w godzinie męki i śmierci, jakżeby ci Chrystus nie miał przebaczyć?”

„Bóg nasz to Bóg miłosierdzia – [powiedział] Apostoł. – Gdybyś stanął nad morzem i rzucał w nie kamienie, czybyś mógł zarzucić nimi głębinę morską? A ja ci mówię, że miłosierdzie Chrystusa jest jak morze i że grzechy i winy ludzkie potoną w nim jako kamienie w otchłani”.

¹⁴ H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, Kraków b.d., rozdz. LXII, s. 332n.

Genialna intuicja polskiego noblisty wskazała istotną różnicę między grecką a chrześcijańską kulturą. Ta pierwsza widziała samobójczą śmierć jako ofiarę zmywającą hańbę czynów, a ta chrześcijańska wsparła przebaczenie ludzkie przebaczeniem samego miłosiernego Boga: „[...] ty mniemasz, żeś przeklęty, a ja ci mówię, uwierz w Niego, a czeka cię zbawienie. [...] W nim jednym ucieczka, On jeden policzy twój żal, wejrzy w nędzę twoją, zdejmie z ciebie trwogę i podniesie cię do siebie”.

Na takie rozwiązanie czekać musieli Grecy osiemset lat. Tyle czasu zajęło im dojrzewanie do wiary w idealną, miłosierną, wybaczącą miłość Boga.

Abstract

Homer – the origins of European reflection on mercy

The Author goes back to the beginnings of European reflection on human mercy – to the text by Homer. He analyses *The Iliad* (8th century BC) and on that basis determines the semantic features of mercy. And then he points out the similarities and differences between the conceptualizations of mercy in *Dives in misericordia* and in *The Iliad*.

Homeric hero is a man of noble (*esthlós, áristos*), not only because he has the honor, knows his value (*timé*), but his life is guided by sensitivity to the dignity of others. He is a righteous man (*díkaios*), it means that he is able to acknowledge his guilt or error. On the other hand he can be guided by mercy: in the language of Homer he is able to ‘show the gracious soul’ (*híleos*). When we compare these concepts with papal it turns out that they are identical, but their hierarchy and the quality is different. In John Paul II: love (of God), justice, mercy, dignity but in *The Iliad* the direction is reversed: dignity, justice, mercy, which opens the way to human love.