

JACEK FILEK

AMBIWALENCJA GRECKIEJ NADZIEI*

Dum spiro spero!
[Póki oddycham, póty żywię nadzieję!]

(CYCERON, *Ad Atticum*, 9.10.3)

Doświadczenie nadziei jest udziałem każdego człowieka, niezależnie od jego światopoglądu czy religii. Jest udziałem zarówno dziecka, jak i starca, tak świętego, jak i łotra. Namysł filozoficzny, chcąc sprostac tej uniwersalności nadziei, musi tedy abstrahować od wszelkich założeń, które by wyłączały jakąś część ludzkości, czyniąc z nadziei fenomen dostępny jedynie niektórym.

Celem proponowanego Czytelnikowi namysłu jest próba zrozumienia egzystencjalnego sensu nadziei, oddzielenie jej fenomenów powierzchniowych i wtórnych od fenomenów głębszych, a nade wszystko od fundującego je wszystkie uniwersalnego fenomenu podstawowego. W moim przekonaniu filozofia nie sprostała wyzwaniu, jakim jest fenomen nadziei. Nie przepro-

Prof. dr hab. TADEUSZ JACEK FILEK — emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, aktualnie profesor Katedry Filozofii Uniwersytetu im. Jana Długosza w Częstochowie; e-mail: j.filek@iphils.uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1518-3092>.

* Prezentowany tekst stanowi rozdział przygotowywanej książki *Nadziejość. Historyczne i analityczne wprowadzenie do fenomenologii nadziei*, która ukaże się w krakowskim Wydawnictwie WAM. Rozdziały historyczne mają za zadanie uchwycenie głównych trendów myślenia o nadziei, koncentrując się zasadniczo na tekstach źródłowych. Tak np. rozdział *Nadzieja chrześcijańska* odwołuje się przede wszystkim do tekstów św. Pawła i św. Tomasza. W części analitycznej zostaną wypracowane liczne rozróżnienia dotyczące zarówno podmiotu, jak i przedmiotu nadziei. Zbadana zostanie struktura przeżycia nadziei oraz korelacja lęku i nadziei. W tym kontekście w ślad za Kierkegaardiańskim rozróżnieniem strachu przedmiotowego i bezprzedmiotowego lęku obok nadziei przedmiotowej zostanie wyróżniona jako bardziej podstawowa nadzieja bezprzedmiotowa, nadziejość sama. Zwyczajowej nadziei egologicznej, której przedmiotem jest dobro własne, zostanie przeciwstawiona nadzieja dialogiczna, której przedmiotem jest dobro bliźniego.

wadziła koniecznych rozróżnień i ciągle jeszcze nie dotarła do jej najbardziej istotowego charakteru i jej najbardziej podstawowego usytuowania. Pierwszym krokiem na drodze tego badania winno być zapytanie o nadzieję antycznych Greków.

*

Wbrew Arystotelesowi, który pisząc m.in. o Hezjodzie uznał, że „nie ma sensu poświęcać uwagi tym mitologicznym subtelnościom”¹, wypada nam jednak rozpocząć od mitu o Pandorze. Najstarsze świadectwo tego mitu znajdujemy właśnie u Hezjoda, i to zarówno w jego *Pracach i dniach*, jak i w *Teogonii*. W *Pracach i dniach* czytamy (ze względu na kontrowersje interpretacyjne przytaczam cały fragment, w. 57–101):

Zło im pošlę miast ognia ku wielkiej ich wszystkich radości,
Zło, które kochać potrafią w serca swojego skrytości.
Tak więc powiedział i roześmiał się ojciec bogów i ludzi.
Wnet Hefajstosowi nakazał, co sztuką swą podziw wkrąg budzi,
Ziemie z wodą wymieszać czym prędzej, obdarzyć stwór mową
Ludzką i siłą, i w postać powabnej dziewczicy gotową —
Bogiń wlać wdzięk nieśmiertelnych. Natomiast bogini Atenie
Kazał wyuczyć ją sztuki, jak utkać misterne odzienie.
Zaś Afrodycie w urodę przyoblec jej lica.
Wlać w nią tęsknotę bolesną, co troski miłosne podsyca.
Bogów posłańca, Hermesa, przymusił wyraźnym rozkazem
Dać jej myśli przebiegłe i chytre postęпки zarazem.
Takie dał polecenia. A oni rozkazy spełnili
Zeusa, syna Kronosa. Przesławny Hefajst w tej chwili
Postać ulepił wstydlivej dziewczicy na Zeusa zlecenie;
Boska Atena włożyła jej zaraz wspaniałe odzienie.
W serce zaś włożył niewieście usłużny zabójca Argosa
Kłamstwo, przebiegłość i podstęp z rozkazu syna Kronosa,
Zeusa, co grzmiotem przeraża. A potem obdarzył ją mową
Boski posłaniec, i postać kobiety zupełnie gotową
Nazwał Pandorą, ponieważ jej wszyscy z kolei niebianie
Dar jakiś dali na ludzkie strapienie i ciężkie skaranie.
Skoro zaś ojciec niebieski wykonał swój podstęp do końca,
Posłał sławnego Hermesa, bogów pilnego wciąż gońca,
Z darem gotowym do Epimeteja. A Epimeteusz
Nie zapamiętał przestrogi, którą dał mu Prometeusz,
Żeby od Zeusa z Olimpu daru nie przyjął, lecz śmiało
Zwrócił go dawcy, ażeby snadź ludzi stąd zło nie spotkało.

¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1000a 18–19, za: ARYSTOTELES 1996a, 129–130.

Ów jednak przyjął ów dar, który stał się nieszczęściem ludzkości.
Wpierw bowiem ludzie mieszkali na ziemi szerokiej w radości,
Nieszczęść nie znając ni cierpień, ni trudów nie znosząc, ni trwogi,
Ani też chorób bolesnych, co w śmierci prowadzą nas progi.
(Szybko ludzi niedoła do granic starości prowadzi).
Ale niewiasta podniosła ogromną pokrywę znad kadzi
I wypuściła bezmyślne cierpienia i męki szkaradne.
Tylko nadzieja została w potężnej tej kadzi gdzieś na dnie,
Wyjść zaś nie mogła na zewnątrz, jak owe cierpienia straszliwe,
Szybko bowiem niewiasta na beczkę spuściła pokrywę
Z woli Zeusa władcy, co chmury brzemienne gromadzi.
Inne nieszczęścia też krążą bez liku wśród ludzkiej czeladzi,
Pełna nieszczęść jest ziemia i pełne jest morze złych mocy².

Ktokolwiek próbuje logicznie ogarnąć sens przekazanego przez Hezjoda mitu, popaść musi w zakłopotanie. W kadzi (gr. *πίθος*, co zgoła nie znaczy „puszka”) są przecież same nieszczęścia i rozmaite plagi, dręczące człowieka, czy więc nadzieja miałaby być jedną z nich? Nieszczęścia zostały wypuszczone na świat i gnębią człowieka, ale nadzieja została w kadzi, czy zatem nadzieja miałaby nam być niedostępna? Albo tedy nadzieja jest złem, a ściślej: obawianiem się najgorszego, albo w ogóle nie idzie o nadzieję. Jeśli zaś to ostatnie, to czym ona jest, że człowiekowi stała się niedostępna? Sądzę, że miał rację Schopenhauer, kiedy zanotował: „Bajka o Pandorze nigdy nie była dla mnie jasna, ba, wydawała się nedorzeczna i opaczna. Przypuszczam, że już sam Hezjod błędnie ją zrozumiał i przekręcił”³.

Wykładnia Hezjoda zawdzięcza swą popularność postaci Pandory jako pierwszej kobiety, kobiety nad wyraz powabnej, acz przewrotnej i kłamliwej, kobiety-uwodzicielki, która zwodzi człowieka na pokuszenie⁴. Męska kultura chętnie znajdowała w kobiecie przyczynę wszystkich nieszczęść. Kiedy jednak pytamy o nadzieję w jej greckich źródłach, nie powinniśmy się dać uwieść Hezjodowej Pandorze. Warto natomiast pamiętać, że już Homer mówił, iż Zeus ma dwie „puszki” — jedną z dobrami i drugą pełną rzeczy złych:

² Przekład W. Steffena, za: HEZJOD 1952, 7–9.

³ SCHOPENHAUER 2004, 354. Por. też opinię Adama Krokiewicza: „Hezjod uważał nadzieję za coś złego, tak iż wolno przypuszczać, że zmienił mit pierwotny i zastąpił dzban z dobrymi darami dzbanem utrapień” (KROKIEWICZ 1959, s. 240). O tym, że w wersji Hezjoda „owo fatalne naczynie zawierało wyłącznie zło” i że w konsekwencji „i Nadzieja była jakąś formą zła”, przekonani są również Dora i Erwin Panofsky (PANOFSKY 2010, 150).

⁴ Por. HEZJOD, *Teogonia*, w. 590–593, w przekładzie Łanowskiego (HEZJOD 1999); Hezjod nie waha się nazwać Pandorę *καλὸν κακόν*, czyli „pięknym złem”, które zostało „w miejsce dobra stworzone” (ibid., w. 85).

Dwoiste pod Jowisza tronem jest naczynie,
Z jednego złe, z drugiego dobre dla nas płynie.
Czyje losy z obydwu naczyń Jowisz miesza,
Tego na przemian smuci, na przemian pociesza⁵.

Teognis zaś, poeta wprowadzie o stulecie młodszy od Hezjoda, pisał: „Nadzieja jest jedynym dobrym bogiem pozostającym wśród ludzkości; inni odeszli i udali się na Olimp. Zaufanie, potężny bóg, odeszło od ludzi. Powściągliwość odeszła, a Łaski, mój przyjacielu, opuściły ziemię”⁶ Teognis jakby odnosił się do innej, być może wcześniejszej wersji mitu, którą kilka wieków później w takich słowach przekazał nam Babrios:

Wszystkich dóbr przednich pełną beczkę złożył,
nakrywszy wiekiem ją, Zeus u człowieka.
Ten, nieogłędnie ciekawy, stworzył
onę; bo nieco uchyliwszy wieka
dobrom dał wzbic się do bogów dziedziny,
kędy bujają od ziemi daleko.
Nie udało się nadziei jedynej
umknąć; tę złapał zatrzasnąwszy wieko.
To też li ona przebywa wśród ludzi
i serca zbiegłych dóbr powrotem ludzi⁷.

Wersja Teognisa-Babriosa jest spójna, choć pozbawiona owej wątpliwej atrakcji, jaką jest Pandora w wersji Hezjoda. Pokrywę uchyla człowiek i wszystkie dobra ulatują do nieba, a na ziemi pozostaje jedynie nadzieja, i to taka nadzieja, która tylko „ludzi ludzi”⁸.

Grecka personifikacja nadziei, bogini Elpis, wydaje się postacią pozytywną, samo jednak jej imię pierwotnie nie było bynajmniej jednoznacznie

⁵ HOMER, *Iliada*, XXIV, 531–534, tłum. F.K. Dmochowskiego, za: HOMER 1999, 505. Zygmunt Kubiak, redaktor cytowanego wydania, zbliża tłumaczenie pierwszego wersu do oryginału, pisząc: „Dwie są beczki na progu Zeusowym” (przyp. na s. 667). Warto zwrócić tu uwagę na owo zmieszanie smucenia się i pocieszania, które później będzie występować w postaci zmieszania lęku (obawy) z nadzieją.

⁶ Por. tłumaczenie Zygmunta Kubiaka: „Nadzieja jedynym jest dobrym bóstwem, co trwa wśród ludzi, / A inne na Olimp odeszły, porzucając ten świat. / Odeszła Wiara, wielka bogini, odeszła męska / Rozwaga, odeszły Charyty z ziemi, o miły mój” (TEOGNIS, *Nadzieja*, w. 1135–1138, w: KUBIAK 2013, 102).

⁷ BABRIOS, Bajka 58, w: BABRIOS 1861, 46–47.

⁸ Por. też: „Wraz z Schopenhauerem oraz wieloma współczesnymi uczonymi uważamy, że 58 bajka Babriosa, w której miejsce Pandory zajął po prostu człowiek (*anthropos*), naczynie zaś zawiera raczej błogosławieństwa niż nieszczęścia, bardziej dobitnie oddaje sens mitu niż wersja narzucona potomnym przez Hezjoda” (PANOFSKY 2010, 19).

pozytywne. *Elpis* (ἐλπίς) znaczyło „spodziewanie się”, którego przedmiot rozstrzygał dopiero o tym, czy była to obawa, strach czy nadzieja w naszym rozumieniu⁹. „Spodziewanie się” czegoś złego jest związane z obawą, strachem. „Spodziewanie się” czegoś dobrego jest związane z nadzieją. Toteż we wczesnych tekstach greckich o tym, czy *elpis* oznacza „obawę” czy „nadzieję”, decydował kontekst bądź dodawany do *elpis* przymiotnik. Natomiast odnośny czasownik ἐλπίζω oznaczał „spodziewać się”, a nawet „obawiać się”. Przechodzenie *elpis* w jednoznaczną nadzieję jest procesem, który jeszcze w języku Platona i Arystotelesa nie wydaje się w pełni zakończony. Zwolna jednak przymiotniki „dobra” i „zła” dodawane do *elpis* nie charakteryzują już przedmiotu spodziewania się, lecz samą nadzieję jako rozsądną bądź nierozsądną¹⁰. Proces racjonalizowania nadziei wymagał będzie jednak czasu. Pozytywna nadzieja, pozytywna w sensie spodziewania się czegoś dobrego, oceniana jest pierwotnie raczej negatywnie, przydawane są jej tedy liczne negatywne epitety i tak „kłamne, ułudne [...] w przepaść się toczą nadzieje”¹¹. Przy tym ciągle jeszcze *elpis* może oznaczać zarówno samo spodziewanie się, jak i jego przedmiot. Kiedy zatem w obliczu bliskiej swej

⁹ Por. hasła ἐλπίς, ἐλπίζω i ἐλπώ w *Słowniku grecko-polskim* pod red. Z. Abramowiczówny (ABRAMOWICZÓWNA 1960, II, 105–106), gdzie *elpis* oznacza nie jedynie nadzieję, ale w ogóle spodziewanie, a także wręcz złe przeczucie, obawę. Por. hasło *Hoffnung* (nadzieja) w prestiżowym trzynastotomowym *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, gdzie czytamy: „In der griechischen Antike hat ἐλπίς zunächst nicht die eindeutig positive Bedeutung von Hoffnung im Deutschen. ἐλπίς bezeichnet allgemein und formal den Zukunftsbezug des einzelnen Menschen, dem der neutrale Begriff (Erwartung) entspricht. Die inhaltliche Qualifikation geht entweder aus dem jeweiligen Textzusammenhang hervor oder wird durch Attribute wie ἀγαθή (gut), κακή (schlecht) hinzugefügt” [„W antycznym języku greckim ἐλπίς nie ma pierwotnie owego jednoznacznie pozytywnego znaczenia co nadzieja w niemieckim. ἐλπίς oznacza formalnie i ogólnie odniesienie indywidualnego podmiotu do przyszłości, czemu odpowiada neutralne pojęcie (oczekiwania). Jego treściowa kwalifikacja wynika albo z każdorazowego kontekstu, albo z dodania atrybutów ἀγαθή (dobre) i κακή (złe)” (tłum. J.F.) (RITTER et al. 2007, t. 3, kol. 1157)].

¹⁰ Kiedy Arystoteles pisze o pijących, iż „wino sprawia, że są pełni dobrej nadziei”, to dołączony do „nadziei” atrybut „dobrej” nie znaczy tu przeciwieństwo „rozumnej”, lecz właśnie specyfikuje *elpis* jako spodziewanie się, które może być zarówno spodziewaniem się czegoś dobrego, jak i złego (por. ARYSTOTELES, *Etyka eudemejska*, 1229a, tłum. W. Wróblewskiego, w: ARYSTOTELES 1996b, 441). Kiedy zaś pisze, że „cnocie towarzyszy rzetelność, ludzkość, rozsądek, dobra nadzieja”, to „atrybut” dobra nie specyfikuje już samego spodziewania się, lecz właśnie nadzieję jako rozsądną w odróżnieniu od nadziei złej, bo nierozumnej (por. ARYSTOTELES, *O cnocie i wadach*, 1151b, tłum. L. Regnera w: ARYSTOTELES 1996b, 505; sądzę, że nie jest tu istotny podnoszony problem autentyczności tego dziełka, istotny jest zachowany w języku jeszcze jeden ślad owej ambiwalencji greckiej *elpis*).

¹¹ PINDAR, *Oda Olimpijska XII*, tłum. J. Czuprówny, w: PINDAR 1981, 62; przykładów tego rodzaju jest mnóstwo.

śmierci Sokrates w Platónskim *Fedonie* mówi o „wielkiej nadziei”, to — sędzę — raz oznacza to intensywność uczucia nadziei, a raz jej niezwyklej przedmiot¹².

Nim jednak bliżej przyjrzymy się nadziei w pismach Platona, warto odnotować, że wśród pierwszych greckich pisarzy, którzy napomykali o nadziei, nie Homer ani nie Pindar, lecz Tukidydes jest tym, który wyróżnia się częstotliwością jej przywoływania. Jego *Wojna peloponeska*, a ściślej — przywoływane tam mowy pełne są nadziei. Jest to jednak nadzieja szczególna, bo jest nadzieją, o której mówi się głównie do żołnierzy.

W słynnym swym opisie zarazy, która w latach 430–427 p.n.e. zdiesiątkowała ludność Aten, Tukidydes pisze, iż „najgorszą zaś rzeczą w tym nieszczęściu była depresja psychiczna, występująca u każdego, kto poczuł się chory — tracił bowiem nadzieję i poddawał się chorobie, pozbawiony odporności”¹³. Dodaje jednak, iż ci spośród chorych, którzy szczęśliwie przeżyli chorobę, żywili „nieuzasadnioną nadzieję, że w przyszłości żadna inna choroba ich nie zmoże”¹⁴. Widzimy, iż nadzieja, użyczająca mocy w zmaganiach się z przeciwnościami losu, może być też „nieuzasadniona”. Dla nas dziś to konstatacja banalna, ale okazuje się, że myślano tak już dwa i pół tysiąca lat temu.

Przeciwstawiona „nadziei nieuzasadnionej” nadzieja uzasadniona nie jest jednakże pewnością. O człowieku świadomym swych możliwości pisze Tukidydes: „Człowiek taki mniej się opiera na nadziei, której siła objawia się w sytuacjach niepewnych, a bardziej na znajomości rzeczy, która pozwala mu raczej z pewnością niż z nadzieją patrzeć w przyszłość”¹⁵. Istotnym rysem nadziei jest przeto niepewność. Tam bowiem, gdzie mamy pewność, nie sposób mówić o nadziei. Sama jednak niepewność nie rozstrzyga jeszcze o tym, iż mamy do czynienia z nadzieją uzasadnioną. Tukidydes pisze:

Oczywiście nadzieja jest dla ludzi pociechą w niebezpieczeństwie. Tych, którzy mają dostateczne zasoby, nie przywodzi do zguby, choćby im nawet wyrządziła szkodę, jednakże tym, którzy cały swój byt rzucają na szalę — nadzieja bowiem z natury swej jest rozrzućna — odsłania swą nicość dopiero wtedy, gdy upadną i kiedy spostrzegą, że nie mu już dla nich ratunku. Wy, którzy jesteście słabi i których los się waży, starajcie się więc tego uniknąć. Nie upodabniajcie się do ludzi, którzy mimo że mogą się jeszcze uratować w sposób dla nich dostępny,

¹² Por. PLATON, *Fedon*, 67 B-C i 114 D, tłum. W. Witwickiego, w: PLATON 1982, 387 i 479.

¹³ TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, II 51, tłum. K. Kumanieckiego, w: TUKIDYDES 1991, 147.

¹⁴ Ibid. (s. 148).

¹⁵ Ibid., II 62 (s. 154–155).

to jednak znalazłszy się w ciężkim położeniu i nie mając już żadnej uzasadnionej nadziei, odwołują się do mętnych przeczuć, proroctw, wróżbiarstwa i do innych tego rodzaju zgubnych mamideł¹⁶.

Owe „dostateczne zasoby” niczego nie sprawiają same z siebie, lecz wymagają zaangażowania. O ile rezygnacja „oznacza utratę wszelkich szans”, o tyle „z czynnym zaś wystąpieniem związana jest jeszcze pewna nadzieja ocalenia”¹⁷. Toteż Nikias takimi słowami zwraca się do przygnębionych po przegranej bitwie Ateńczyków: „Nawet w tej sytuacji trzeba mieć jeszcze nadzieję, bo już nieraz z gorszej udawało się ludziom wydobyć. Nie powinniście z powodu nieszczęścia i nie zasłużonych przez was cierpień poddawać się zbyt przygnębieniu” i wyznaje, że choć sam chory i osłabiony, to: „Jednakże z odwagą i nadzieją patrzę w przyszłość, a nieszczęścia nie przerażają mnie tak, jakby powinny”¹⁸. Tukidydes nawet w śmierci widzi jeszcze nadzieję:

Nie ci, którym się źle dzieje, nie ci, którzy pozbawieni są nadziei powodzenia, mają uzasadniony powód do nieoszczędzania swego życia, lecz raczej ci, dla których waży się jeszcze zmiana losu, i ci, którzy by w razie niepowodzenia spadli z największej wysokości. Dla męża dumnego boleśnieszka jest przecież niesława związana z tchórzostwem niż śmierć, której nie czuje, gdy zastaje go w pełni sił, ożywionego nadzieją i wiarą we wspólne dobro¹⁹.

Człowiek zatem, przecież nie każdy, lecz szlachetny, którego Tukidydes określa mianem „dumnego”, może nie szczędzić swego życia, może ryzykować nawet śmiercią, jeśli jest „ożywiony nadzieją” na wspólne dobro. Umiera, żywiąc nadzieję na przyszłe dobro swej wspólnoty. Przedmiot tej nadziei jest sytuowany w życiu przyszłym, w którym ów „nieoszczędzający” swego życia może nie mieć już udziału, przedmiot ten jednak jest sytuowany na „tym świecie”. Grekom była wszak znana od dawna, co poświadczają misteria eleuzyjskie, nadzieja na życie po śmierci, a zatem sytuująca swój przedmiot na „tamnym świecie”²⁰.

¹⁶ Ibid., V 103 (s. 429).

¹⁷ Ibid., V 102 (s. 428). Por. też świadectwo Hezjoda, pisarza niemal dwa wieki wcześniej, który dobrze rozumiał, czym jest zaangażowanie, a czym beczynność: „Człek beczynny, trwający przy próżnej nadziei (*kene elpis*), w potrzebie środków do życia bardzo sercu swojemu złorzeczy. Bo niedobra nadzieja karmi człowieka w potrzebie, kiedy siedzi w gospodzie, a mu na życie nie starczy” (HEZJOD, *Prace i dni*, w. 498–501, tłum. Jerzego Łanowskiego, w: HEZJOD 1999). Przyjdzie czas, kiedy rozróżnieniem na nadzieję czynną i beczynną czy bierną będziemy musieli wnikliwie się zająć.

¹⁸ Ibid. VII 77 (s. 569).

¹⁹ Ibid., II 43 (s. 143).

²⁰ Do misteriów eleuzyjskich i związanej z nimi nadziei jeszcze powrócę.

PLATON

Wprawdzie ani Platoński Sokrates, ani sam Platon nie stawiają wprost problemu nadziei, to jednak da się odnaleźć w zachowanych tekstach pewne tropy myślenia, które, pytając o nadzieję, warto zrekonstruować. Zaczynając od kwestii terminologicznych, warto zwrócić uwagę na słowo, którym Platon posługuje się w *Obronie Sokratesa*. Czytamy tam: „Więc i wy, sędziowie, powinniście z pogodą i nadzieją myśleć o śmierci”²¹. Otóż Platon używa słowa εὐελπίδας, a zatem poprzedza temat ελπ- temat spodziewania się, pozytywnym prefiksem εὐ-, dobrze znanym nam z takich słów, jak np. „eutanazja” czy „eudajmonia”. Jest to zatem owo dobre spodziewanie się, dobra nadzieja.

Drugim miejscem, na które warto zwrócić uwagę, jest fragment księgi pierwszej *Państwa*, gdzie znajdujemy niejako obok siebie: κακῆς ἐλπίδος, ἡδεῖα ἐλπίς oraz ἐλπίς w znaczeniu dzisiejszej nadziei, czyli owe raz negatywne, a raz pozytywne znaczenia *elpis* jako „spodziewania się”. Polski tłumacz mówi w tym kontekście o „obawach”, „strachu” i „złych przeczuciach”, a z drugiej strony o „błogiej nadziei” i „słodkiej nadziei”²².

Merytorycznie temat nadziei pojawia się w *Filebie*, sprowokowany przez rozważania o pamięci i przypominaniu sobie oraz towarzyszącym im „podwójnym” czy „zmieszanym” uczuciom radości i smutku, albowiem „człowiek i inne istoty żywe i cierpią, i cieszą się równocześnie”²³. O ile przypominanie sobie dotyczy jednak rzeczy przeszłych, a spostrzeżenie rzeczy teraźniejszych, o tyle pragnienia i związane z nimi uczucia dotyczą przyszłości. „Niekiedy cieszymy się naprzód i martwimy się z góry w związku z czasem przyszłym”²⁴. I Platon sugeruje, „że to wszystko są nadzieje, skierowane do czasu przyszłego, a nas przez całe życie przepełniają nadzieje”²⁵. Czy te nadzieje są owymi ambiwalentnymi spodziewaniami się? Czy może już nadziejami w sensie pozytywnym? W każdym razie — pyta w dialogu jakby retorycznie Sokrates — „wielu nadziei każdy człowiek jest pełen? — Czemu nie?” — odpowiada Protarchos, a Sokrates pyta dalej: „Są takie myśli w każdym z nas, które nazywamy nadziejami? — Tak” — brzmi odpowiedź²⁶.

Dwie kwestie winny tu zwrócić naszą uwagę. Pierwsza, że nadzieje (czy spodziewania się) są „myślami”, są „obrazami” w duszy człowieka „wyma-

²¹ PLATON, *Obrona Sokratesa*, 41 C, tłum. W. Witwickiego, w: PLATON 1982, 286.

²² PLATON, *Państwo*, 350 E – 351 A, tłum. W. Witwickiego, w: PLATON 1958a, I, 32.

²³ PLATON, *Fileb*, 36 B, tłum. Witwickiego, w: PLATON 1958b, 62.

²⁴ Ibid., 39 D (s. 69).

²⁵ Ibid., 39 E (s. 70).

²⁶ Ibid., 40 A (s. 70).

lowanymi” tam myślami. Druga, że wywołują one uczucia radości bądź obawy czy nawet radości i obawy równocześnie. I stawia teraz Platon problem, czy „mogą być obawy prawdziwe lub fałszywe albo nadzieje prawdziwe i nie?”²⁷. Okazuje się, że uczucie może chybiać, chociaż nie przestaje być tym samym uczuciem. Toteż „ten, co się cieszy, to czyby się słusznie cieszył, czy niesłusznie, samego faktycznego aktu cieszenia się nigdy nie traci”²⁸. Krótko mówiąc, żywione uczucie jest zawsze prawdziwe, a jedynie jego podstawa może być złudna bądź jego przedmiot może być moralnie fałszywy. Tak jest np., kiedy ktoś cieszy się z cudzego nieszczęścia. W przypadku zaś nadziei, kiedy ktoś żywi nadzieję np. na nieuczciwy zysk.

„Zarówno w duszy, jak i w ciele znajdziemy cierpienia pomieszane z rozkoszami” — pisze Platon²⁹. Owe „zmieszane uczucia” nazywa on „cierpieniami duszy” i zalicza do nich m.in. strach i tęsknotę, i żal, ale też i miłość, i zazdrość. Biorą się one stąd, że „dusza od siebie przynosi coś przeciwnego stanowi ciała, a więc cierpienia dolewa do rozkoszy i rozkosze dodaje do cierpienia, tak że jedno i drugie się miesza w jedno”³⁰. I pyta znów retorycznie: „Czy trzeba nam przypominać [...] te domieszki rozkoszy w żalach, i w tęsknotach, i w smutkach?”³¹.

Z powyższych rozważań Platona wysnuć można dwa istotne dla naszego dopytywania się o nadzieję wnioski. Pierwszy: nadzieja jest aktualnym stanem duszy, jej nastrojem, którego aura pozostaje niezależna zarówno od jej spełnienia, jak i nawet od samej możliwości tego spełnienia. Drugi: tak jak pragnienie czy tęsknota nadzieja nie jest jednoznacznym nastrojeniem duszy, lecz „uczuciem zmieszanym”, w którym radość miesza się w jedno z obawą, z lękiem.

Drugą kwestią merytoryczną, na którą pytając o nadzieję musimy zwrócić tu uwagę, jest ukazanie jej wymiaru transcendującego świat ziemski. Chociaż, ściślej mówiąc, nadzieję tę żywimy na „tym świecie”, natomiast jej przedmiot sytuujemy na „tamnym świecie”. Każdy człowiek lęka się śmierci, ale dla tych, którzy rozumieją, że śmierć to tylko uwolnienie się duszy od ciała, i którzy żyli, troszcząc się o czystość swej duszy, „śmierć jest dla nich mniej straszna”³². Czytamy w *Fedonie*:

²⁷ Ibid., 36 C (s. 63).

²⁸ Ibid., 37 B (s. 64).

²⁹ Ibid., 46 C (s. 83).

³⁰ Ibid., 47 C (s. 85).

³¹ Ibid., 47 E – 48 A (s. 85–86).

³² PLATON, *Fedon*, 67 E, tłum. W. Witwickiego, w: PLATON 1958b, 388. Por. też: „człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci” (ibid., 63 E – 64 A [s. 380]).

Nieprawdaż — powiedział Sokrates — jeżeli to prawda, przyjacielu, to wielka jest nadzieja, że przybywszy tam, dokąd idę, dopiero znajdzie człowiek pod dostatkiem, jeżeli w ogóle gdziekolwiek, tego, za czym się rozbijał przez całe minione życie; tak że temu wyjazdowi, który mnie dziś nakazany, przyświeca gwiazda dobrej nadziei; podobnie jak każdemu innemu człowiekowi, który ma to przekonanie, że wypracował sobie jakąś czystość duszy³³.

W powyższym cytacie nie powinniśmy przeoczyć pewnego skądinąd prozaicznego terminu, jakim jest słowo „wypracować”. Nadzieję, o której pisze Platon, trzeba sobie „wypracować”, jej spełnienie bowiem zależy od tego, jak rozporządzimy swoim życiem. „Mniej straszna śmierć” nie przestaje być jednak straszna, ale strach ten słabnie wobec nadziei na „największe dobro po śmierci”³⁴. Oto kulminacyjne starcie strachu i nadziei, a zarazem kulminacyjna ich korelacja: czyżby nadzieja była odwrotną stroną strachu? Nadzieja zaś na życie po śmierci odwrotną stroną strachu przed śmiercią? Na dodatek przynależny jej istocie moment niepewności rodzi nowe obawy, obawy, czy oby nadzieja ta nie okaże się złudna.

ARYSTOTELES

Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* zalicza strach do namiętności, pisząc: „Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość — w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość”³⁵. W innym zaś miejscu precyzuje: „strach określa się jako oczekiwanie czegoś złego”³⁶. Nic wprawdzie nie mówi tu o nadziei, ale — sądzę — że nie sprzeciwiałby się określeniu jej jako oczekiwaniu czegoś dobrego. Zauważa przecież, iż „przyszłość nie może być przedmiotem pamięci; jest ona raczej przedmiotem mniemania [δόξα] i nadziei”³⁷. Również w *O ruchu zwierząt* Arystoteles odnosi do siebie „wspomnienia i antycypacje [ἐλπίς] przeżyć, które się posługują jak gdyby odbitymi obrazami przykrości i przyjemności”³⁸. I ta

³³ Ibid., 67 B-C (s. 387).

³⁴ Ibid., 64 A (s. 380).

³⁵ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1105b 21–23, tłum. D. Gromskiej, w: ARYSTOTELES 1996b, 110.

³⁶ Ibid., 1115a 9 (s. 134).

³⁷ ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 449b, tłum. P. Siwka, w: ARYSTOTELES 1992, 232.

³⁸ ARYSTOTELES, *O ruchu zwierząt*, 702a, tłum. P. Siwka, w: ARYSTOTELES 1993, 49. Przez „antycypacje” tłumacz oddaje właśnie ἐλπίς [elpis].

nadzieja jest czymś specyficznym dla człowieka, „bo tylko on jeden przeżywa nadzieję i przeczuwa przyszłość”³⁹.

W przypisie 10 przywołałem pogląd Arystotelesa, że cnocie towarzyszy dobra nadzieja. W *Etyce nikomachejskiej* pisze on wprost: „Tchórz tedy nie jest pochopny do żywienia nadziei”⁴⁰. Choć więc Arystoteles nie poświęca wiele miejsca problematyce nadziei, to z rekonstruowanych o niej rozproszonych wzmianek można wnioskować, że według niego „dobra nadzieja” wiąże się z cnotą męstwa jako „właściwym środkiem w odniesieniu do rzeczy budzących odwagę lub strach”⁴¹. Zauważa też, iż pewna postać męstwa „wywołana jest nadzieją”⁴². Dlatego też w przypadku ludzi starszych „brak nadziei łączy się [...] z ich trwożliwością”⁴³. Natomiast nadzieja nierozumna wiązałaby się z wadą, jaką jest zuchwalstwo, kto bowiem „niczego w ogóle się nie lęka, lecz wszystkiemu śmiało czoło stawia, ten doprowadza do zuchwalstwa”⁴⁴. Pogląd ten bliski jest rekonstruowanemu wcześniej pogładowi Tukidydesa.

Arystoteles w różnych miejscach poświęca sporo uwagi lękowi (bojaźliwości, strachowi), natomiast nadzieja jakby go nie interesowała. Ponieważ jednak jest ona, jak już pisałem, ściśle skorelowana z lękiem, przeto nieuniknione jest jej przywoływanie. I tak, jeżeli „lęk jest to przykrość i niepokój wywołane wyobrażeniem o grożącym nieszczęściu, które niesie zgubę lub cierpienie”⁴⁵, to w sytuacjach szczególnego zagrożenia „musi więc — twierdzi Filozof — istnieć pewna nadzieja na ocalenie od tego, co nam zagraża. Świadczy o tym fakt, że lęk usposabia ludzi do szukania drogi wyjścia, nikt natomiast nie szuka jej w sytuacjach beznadziejnych”⁴⁶. Stawianie czoła zagrożeniom wymaga odwagi, która jest przeciwieństwem lęku, „a to, co czyni odważnym, przeciwieństwem tego, co budzi lęk; jest to zatem nadzieja związana z wyobrażeniem, że ocalenie jest bliskie”⁴⁷.

³⁹ ARYSTOTELES, *O częściach zwierząt*, 669a, tłum. P. Siwka, w: ARYSTOTELES 1992, 707. Również w *Metafizyce* Arystoteles przywołuje niejako jednym tchem „nadzieję (ἐλπίδες) i wspomnienia” (*Metafizyka*, 1072b 17–18, tłum. T. Żeleznika, za: ARYSTOTELES 1996a).

⁴⁰ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1116a, tłum. D. Gromskiej, w: ARYSTOTELES 1996b, 136.

⁴¹ Ibid. (s. 137).

⁴² Por. ARYSTOTELES, *Etyka eudemejska*, 1229a, tłum. W. Wróblewskiego w: ARYSTOTELES 1996b, 441.

⁴³ ARYSTOTELES, *Retoryka*, 1390a, tłum. H. Podbielskiego, w: ARYSTOTELES 1988, 188.

⁴⁴ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1104a, tłum. D. Gromskiej, w: ARYSTOTELES 1996b, 106.

⁴⁵ ARYSTOTELES, *Retoryka*, 1382 a 21–23, tłum. H. Podbielskiego, w: ARYSTOTELES 1988, 160.

⁴⁶ Ibid., 1383a 5–8 (s. 163).

⁴⁷ Ibid., 1383a 14–16 (s. 163).

Symptomatyczne jest, że Arystoteles przywołuje nadzieję w sytuacjach, kiedy trzeba unikać zła, a nie w sytuacjach urzeczywistniania pragnień pozytywnych. Pewien wyjątek stanowi charakterystyka ludzi młodych, których przeciwstawia on ludziom starym, odwołując się przy tej okazji jeszcze raz do przeciwstawienia nadziei i wspomnień. „Żyją oni — pisze o młodych — najczęściej nadzieją. Nadzieja wiąże się przecież z przyszłością, wspomnienia natomiast — z przeszłością, a dla młodych przyszłość jest długa, przeszłość zaś krótka. O poranku życia nie ma się jeszcze niemal żadnych wspomnień, wszystko natomiast pokłada się w nadziei”⁴⁸. Młodzi łatwo ulegają złudzeniom, „łatwo rozbudzić w nich nadzieję” i jest to „nadzieja na lepsze”, która dodaje tym ludziom odwagi⁴⁹. Natomiast starzy „nie pokładają w niczym nadziei. [...] Żyją więc raczej wspomnieniami niż nadzieją, tym bardziej że okres życia przed nimi krótki, długi zaś już poza nimi; nadzieja zaś łączy się z przeszłością, wspomnienia natomiast z tym, co już minęło”⁵⁰.

Owo tak jednoznaczne odniesienie nadziei do przyszłości obowiązuje niejako po dziś dzień. Wnikliwe badanie będzie jednak musiało wziąć pod uwagę i te przypadki, kiedy nadzieja odnosi się do niepewnej przeszłości. Na przykład żona ma nadzieję, że mąż jej nie zdradził. Nigdy nie dowie się, jaka jest prawda, ale ma nadzieję. Być może czasowość nadziei jest bardziej skomplikowana, niż skłonni jesteśmy to sądzić. Natomiast jej nieusuwalnym komponentem pozostaje niepewność.

STOICY

Zapytajmy o nadzieję jeszcze stoików.

Ἀπαθία, stoickie wyzbycie się uczuć, jako warunek osiągnięcia szczęśliwości, dotyczyć musiała też i nadziei. Wprawdzie i stoicy, wymieniając uczucia, nie sytuowali nadziei na czołowych miejscach, lecz przecież skrywa się ona już pośród czterech uczuć podstawowych: przyjemności i przykrości (cierpienia), strachu i pożądania (pragnienia), z których wyprowadza się uczucia dalsze. Pierwsza para, przyjemność i przykreść, ma za przedmiot

⁴⁸ Ibid., 1389a 21–25 (s. 185).

⁴⁹ Por. ibid.

⁵⁰ Ibid., 1390a 4–9 (s. 187–188). Podobne rozumowanie Francis Bacon kwituje aforystycznie: „Hope is a good breakfast but it is a bad super” (*A collection of apophthegms new and old by Francis Bacon*, London: Printed for Andrew Crooke, 1674, p. 5; cyt. za: <https://quod.lib.umich.edu/e/ebo/A28082.0001.001?view=toc>).

aktualne dobro bądź zło, natomiast druga, strach i pożądanie (pragnienie), ma za przedmiot spodziewane zło bądź dobro. Spodziewane dobro budzi w nas pragnienie, spodziewane zło budzi strach. Wszystkie te uczucia, jak i dalsze z nich wyprowadzane to, wedle Zenona z Kition, „niepokój duszy” czy wręcz „choroba duszy”. „Wedle definicji Zenona — relacjonuje Cyцерon — ów niepokój, który nazywa on πάθος, jest poruszeniem duszy niezgodnym ze zdrowym rozsądkiem i przeciwnym naturze”⁵¹.

Ów podstawowy afekt, jakim jest pożądanie czy pragnienie, nazywa Zenon z Kition ἐπιθυμία, co tłumaczyć można jako pożądanie, pragnienie czy nawet tęsknota. Przyjdzie czas, kiedy będziemy musieli przemyśleć różnicę między pragnieniem a nadzieją, teraz jednak wystarczy powiedzieć, że wedle stoików należy wyciszyć również i te uczucia, jakie budzi w nas spodziewane dobro, a to wszystko celem osiągnięcia idealnej równowagi duchowej. Czy nie jest jednak tak, że Stoa występuje przeciw „nadziejom” w imię jakiejś wyższej, bardziej podstawowej „nadziei”? Przecież stoickie nauczanie wyciszania obaw i nadziei żywiło się artykułowaną obietnicą i nieartykułowaną nadzieją osiągnięcia owej szczęśliwości w ich rozumieniu. To tak jak ci, którzy usiłują nas przekonać, że czyny człowieka nie są wolne, zakładają naszą wolność decyzji, w przeciwnym bowiem razie ich przekonywanie nie miałoby sensu, tak i ci, którzy argumentują, że nadzieja jest iluzją czy wręcz czymś złym, czynią to w imię jakiejś nadziei. Wygląda na to, że nie da się ująć nadziei, że każde wystąpienie przeciw nadziei dokonuje się w imię jakiejś innej nadziei.

Gwoli sprawiedliwości trzeba powiedzieć, że stoicy, uznając uczucia za zasadniczo nierozumne poruszenia duszy, dopuszczają możliwość ich racjonalizacji. Tak też i nadzieja może być rozumna. Tyle tylko, że w pełni zrationalizowana nadzieja przestaje być już nadzieją, a staje się wiedzą, tracąc swój istotowy komponent, jakim jest niepewność. Ten sam problem dotyczył już rozróżniania nadziei nieuzasadnionej i uzasadnionej. Wydaje się, że nadzieja poruszać musi się wzdłuż owego kontinuum pomiędzy zupełnym brakiem uzasadnienia a pełnym uzasadnieniem. Choć zdarza się przecież, że ktoś, żywiąc obłąkańczą nadzieję, co dla stoików jest po prostu chorobą duszy, jakimś cudem, dzięki właśnie tej nadziei, osiąga swój cel.

Widzimy, że nadzieja pojmowana jako uczucie i akceptowana jako uzasadniona czy rozumna, wkraczając na drogę racjonalizacji, musi jednak, jeśli pozostać ma nadzieją, na tej drodze się zatrzymać.

⁵¹ CYCERON, *Rozmowy Tuskulańskie*, IV, 6, tłum. J. Śmigaja, CYCERON 1961, 642; por. też: *ibid.*, IV, 21 (s. 661).

KONKLUZJA

Reasumując, trzeba podkreślić, że ambiwalencja greckiej nadziei przechodzi różne stopnie. Najpierw jest to ambiwalencja nadziei jako samego spodziewania się, a ściślej ambiwalencja jego przedmiotu: spodziewać się można czegoś złego bądź czegoś dobrego. Potem jest to ambiwalencja samej nadziei w jej właściwym już rozumieniu, jest bowiem ona zła bądź dobra, jest „plagą”, złośliwym „darem-utrapieniem” albo prawdziwym darem-zbawieniem; jest ślepa: „Nadzieję ślepą w sercach zaszczerpił człowieczych” — oznajmia Prometeusz, a Przodownica Chóru dodaje: „Wielki to dar, zaiste, dla śmiertelnych”⁵²; jest złudna: „Nadzieja złudna, bo jednym da skrzydła, / Drugich omota w swe sidła”⁵³. Jest też ta nadzieja nierozumną bądź rozumną. I do dziś pozostaje ona matką głupców i zarazem uskrzydlającą człowieka mocą. Ambiwalentny może też być przedmiot nadziei ze względu na jego etyczną ocenę. Można żywić nadzieję, że powiedzie się ratowanie życia człowieka lub też, że powiedzie się próba jego zabicia. W rezultacie otrzymujemy różne znaczenia dobrej i złej nadziei.

O ile sam fenomen nadziei oddzielił się od fenomenu strachu, to jednak towarzyszące jej uczucie pozytywnej ekscytacji, osobliwego cieszenia się, radości, nie oddzieliło się w pełni od mieszanego się z nim uczucia lęku, choć dziś owo zmieszanie nie skupia już wystarczającej uwagi badaczy. Tymczasem każdy strach karmi nadzieję na ujście zagrożeniu. Nadziei tej z kolei towarzyszy nowa obawa, bo przecież to tylko nadzieja, a więc niepokój, czy aby się spełni. Tak samo każdej nadziei na coś dobrego nieobcy jest niepokój, czy aby na pewno nadzieja ta stanie się rzeczywistością⁵⁴. Grecy intensywnie doświadczali owego zmieszania nadziei i strachu podczas misteriiw eleuzyjskich. Znakomity znawca tego tematu, Karl Kerényi, twierdzi, że „nic w misteriach eleuzyjskich nie było tak uderzające jak lęk inicjowanych w obliczu daru Demeter, zboża, i ich nadzieja na życie po śmierci”⁵⁵.

⁵² AJSCHYLOS, *Prometeusz w okowach*, w. 259–260, tłum. S. Srebrnego, STABRYŁA 1975, 45.

⁵³ SOFOKLES, *Antygona*, w. 615–616, tłum. K. Morawskiego, w: STABRYŁA 1975, 326.

⁵⁴ Myśl, że nadzieja pozostaje w nieusuwalnej korelacji ze strachem, nieobca była niektórym filozofom nowożytnym. Na przykład Thomas Hobbes uważał, że nadzieja występuje zwykle w splocie ze strachem (por. HOBBS 1956, t. 2, rozdz. *O afektach, czyli zaburzeniach umysłu*, 136–145; por. też WUDEL 1971, rozdz. *Teoria strachu i nadziei*, 149–184). Natomiast Spinoza twierdził wprost, że „nie ma nadziei bez obawy ani obawy bez nadziei”, człowiek bowiem „póki żywi nadzieję, obawia się, że rzecz nie nastąpi. Kto zaś przeciwnie, żywi obawę, [...] ma nadzieję, że rzecz nie nastąpi” (SPINOZA 1954, 198 i 221 — tłumacz (I. Myśliński) oddaje *metus* nie jako strach, lecz jako obawę).

⁵⁵ KERÉNYI 2014, 149.

Rozpoznanie jednak przez greckich filozofów nadziei jako uczucia, przy równoczesnym kulcie rozumu, którego uczucia miałyby wprawiać w pomieszanie, zasadniczo zaważyło na dalszym jej rozumieniu i interpretowaniu. Choć nazwanie przez Platona nadziei stanem duszy otwierało możliwość jej głębszego rozumienia, a przede wszystkim usytuowania jej w porządku ontologiczno-egzystencjalnym, to jednak filozofia długo kurczowo trzymała się rozpoznania nadziei jako uczucia.

Trzeba też podkreślić, że tak jak określenie strachu jako spodziewania się czegoś złego nie wydaje się sięgać istoty fenomenu, tak też i określenie nadziei jako spodziewania się czegoś dobrego zapewne nie jest wystarczające. Nie każde oczekiwanie czegoś złego musi być od razu tożsame ze strachem. Heidegger pyta: „Czy lęk przed ... jest tylko oczekiwaniem nadchodzącego zagrożenia? Oczekiwanie nadchodzącego zagrożenia nie musi być od razu lękiem — i nie jest nim, gdyż brak mu specyficznego charakteru nastroju lęku”⁵⁶. Trzeba się zgodzić z Heideggerem i zapytać: Czy samo spodziewanie się czegoś dobrego musi od razu być tożsame z nadzieją? Sądzę, że nie. Sądzę że brak tu jeszcze pewnego istotnego momentu, który rozstrzyga właśnie o owym szczególnym nastrojeniu, jakie towarzyszy człowiekowi żywiącemu nadzieję.

REFERENCJE

- ABRAMOWICZÓWNA, Zofia (red.). 1960. *Słownik grecko-polski*. T. II. Warszawa: PWN.
- ARYSTOTELES. 1988. *Retoryka. Poetyka*. Tłum. Henryk Podbielski. Warszawa: PWN.
- ARYSTOTELES. 1992. *Dziela wszystkie*. T. 3 [*O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt*]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARYSTOTELES. 1993. *Dziela wszystkie*. T. 4 [*O ruchu zwierząt. O poruszaniu się przestrzennym zwierząt. O rodzeniu się zwierząt. O barwach. O głosach. Fizjognomika. O roślinach. Opowiadania zdumiewające. Mechanika. Zagadnienia przyrodnicze. O odcinkach niepodzielnych. Położenia i nazwy wiatrów. O Melissosie. Ksenofanesie i Gorgiaszu*]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARYSTOTELES. 1996a. *Metafizyka*. Tłum. Tadeusz Żeleźnik. Lublin: KUL.
- ARYSTOTELES. 1996b. *Dziela wszystkie*. T. 5 [*Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eude-mejska. O cnotach i wadach*]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BABRIOS. 1861. *Ezopowe Bajki*. Tłum. Zygmunt Węclewski. Poznań: W Komisie Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego.
- CYCERON. 1961. *Rozmowy Tuskułańskie*. W: IDEM. *Pisma filozoficzne*. T. 3. Tłum. Józef Śmigaj. Warszawa: PWN.

⁵⁶ HEIDEGGER 1994, 479.

- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- HEZJOD. 1952. *Prace i dni*. Tłum. Wiktor Steffen. Biblioteka Narodowa. Wrocław: Ossolineum.
- HEZJOD. 1999a. *Prace i dni*. Tłum. Jerzy Łanowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- HEZJOD. 1999b. *Teogonia*. Tłum. Jerzy Łanowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- HOBBS, Thomas. 1956. *Elementy filozofii*. Tłum. Czesław Znamierowski. T. 1–2. Warszawa: PWN.
- HOMER. 1990. *Iliada*. Tłum. Franciszek Ksawery Dmochowski, red. Zygmunt Kubiak, Warszawa: PIW.
- KERÉNYI, Karl. 2014. *Eleusis*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- KROKIEWICZ, Adam. 1959. *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa: Pax.
- KUBIAK, Zygmunt. 2013. *Literatura Greków i Rzymian*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- PANOFKY, Dora i Erwin. 2010. *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- PINDAR. 1981. *Wybór poezji*, oprac. Alicja Szastyńska-Siemion. Wrocław: Ossolineum.
- PLATON. 1958a. *Fileb*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- PLATON. 1958b. *Państwo*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- PLATON. 1982. *Uczta, Eutyfron, Obron Sokratesa, Kriton, Fedon*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- RITTER, Joachim, Karlfried GRÜNDER i Gottfried GABRIEL (red.). 2007. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe & Co, 2007
- SCHOPENHAUER, Artur. 2004. *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. Jan Garewicz. T. II. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- SPINOZA, Benedykt de. 1954. *Etyka*. Tłum. Ignacy Myślicki. Warszawa: PWN.
- STABRYŁA, Stanisław (red.). 1975. *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*. Tłum. Srebrny Stefan, Morawski Kazimierz, Łanowski Jerzy. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 1975.
- TUKIDYDES. 1991. *Wojna peloponeska*. Tłum. Kazimierz Kumaniecki. Biblioteka Narodowa. Wrocław: Ossolineum, 1991.
- WUDEL, Witold. 1971. *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*. Warszawa: Książka i Wiedza.

AMBIWALENCJA GRECKIEJ NADZIEI

Streszczenie

Artykuł jest próbą odtworzenia myślenia Greków o fenomenie nadziei. Stwierdzona zostaje wielopoziomowa jej ambiwalencja. Najpierw jako spodziewanie się albo czegoś dobrego, albo czegoś złego. Następnie jako nadzieja negatywna (w znaczeniu nieuzasadniona, nierozumna i prowadząca do zguby) bądź pozytywna (w znaczeniu uzasadniona, rozumna i umożliwiająca ocalenie). Na koniec jako nadzieja moralnie dobra bądź zła w zależności od etycznej oceny jej przedmiotu. Stwierdzona zostaje też korelacja strachu i nadziei. Postawiony zostaje problem odniesienia nadziei do czasu. W tym kontekście są rozważane są poglądy Hezjoda, Tukidydesa, Platona, Arystotelesa i stoików.

Słowa kluczowe: *elpis*; spodziewanie się; nadzieja; strach; filozofia grecka.

AMBIVALENCE OF GREEK HOPE

Summary

The article is an attempt to recreate the Greek thinking about the phenomenon of hope. Multilevel ambivalence has been found. Firstly, as expecting either something good or something bad. Then, as a negative hope (in the sense of unreasonable, irrational and leading to crisis) or a positive hope (in the sense of justified, rational and enabling salvation). Finally, as a morally good or bad hope, depending upon the ethical evaluation of its subject. Also, a correlation of fear and hope has been found. The problem of referring hope to time has been put forward. In this context, the views of Hesiod, Thucydides, Plato, Aristotle and the Stoics have been considered.

Keywords: *elpis*; expectation; hope; fear; Greek philosophy.

Information about Author: Prof. Dr. habil. TADEUSZ JACEK FILEK — Jagiellonian University in Kraków, Institute of Philosophy, Department of Ethics, and Józef Tischner Institute; address for correspondence: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: j.filek@iphils.uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1518-3092>.