

Kolegium Filozoficzno–Teologiczne
Dominikanów

TEOFIL

1(17)2002



Drugi ja

Redagują:

Janusz Kaczmarek OP (red. techniczny)
Michał Adamski OP
Grzegorz Mazur OP
Tomasz Grabowski OP
Łukasz Popko OP (red. naczelny)
Adam Szustak OP

Redaktor prowadzący:

Łukasz Popko OP

Konsultacja:

o. dr Jarosław Kupczak OP



W realizacji tego numeru pomagali bracia:

Piotr Augustyniak OP, Wojciech Ciołek OP, Piotr Ciuba OP,
Artur Gałęcki OP, Jacek Kopera OP, Piotr Lichacz OP,
Maciej Roszkowski OP, Michał Stawarski OP, Karol Wielgosz OP,
Patrik Zakrzewski OP

Bardzo dziękujemy za współpracę.

Dziękujemy również Pani Magdalenie Czopek za pomoc w korekcie.

Na okładce tzw. „ikona przyjaźni” — koptyjska ikona z Bawit „Chrystus i opat Menas”, VI/VII w., Musée du Louvre, Paryż.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania artykułów i zmiany ich tytułów.

Pismo wykładowców i studentów

Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów

ul. Stolarska 12

31–043 Kraków

tel.: (0–12) 423 16 13

fax: (0–12) 423 00 80

e–mail: redakcja@teofil.dominikanie.pl

<http://www.teofil.dominikanie.pl/>

ISSN 1506–8714

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

OD REDAKCJI	4
SKONKRETYZOWANA MIŁOŚĆ — Rozmowa z o. Maciejem Ziębą OP	5
Maria Grabowska	
ABIGAIL — O przyjaźni w małżeństwie	26
Michał Ziolo OCSO	
WERSJA WYDARZEŃ	32
Michał Adamski OP	
PRZYJAŹŃ NIE JEST LUKSUSEM	43
Laurent Lemoine OP	
PRZYJAŹŃ I WZROST DUCHOWY	48
Lucyna Drożdżowicz, Małgorzata Opoczyńska	
CZY PSYCHOTERAPIA MA COŚ WSPÓLNEGO Z PRZYJAŹNIĄ?	56
s. Emmanuela OP	
NAZWAŁEM WAS PRZYJACIÓŁMI (J 15,15)	62
Jarosław Krawiec OP	
GRECKA <i>PHILIA</i> — Arystoteles traktat o przyjaźni	74
Krzysztof Bielawski	
<i>DILIGERE QUEM AMES...</i> — Cynceronowy dialog <i>O przyjaźni</i>	96
Andrzej Wysocki OP	
CZY JEZUS PRZYJAŹNIŁ SIĘ Z JANEM?	107
Karol Wielgosz OP, Grzegorz Mazur OP	
PRZYJAŹŃ A CHRZEŚCIJAŃSKA CNOTA MIŁOŚCI — Tomaszowe rozwińcie arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni	121
Michał Pac OP	
DOSTRZEGAĆ TĘ SAMĄ PRAWDĘ — Przyjaźń według C.S. Lewisa	130
Z PRZYJAŹNIĄ W TLE — Recenzja	143
TEMATY PRAC MAGISTERSKICH Z TEOLOGII	148
TEMATY PRAC KOŃCOWYCH Z FILOZOFII	150

OD REDAKCJI

Najtrudniej mówić o rzeczach najprostszych i podstawowych — geometria każe intuicją dociekać, czym jest punkt, biologia ma nieprzezwyciężalne problemy z życiem, etyka potyka się z dobrem, a teologowie w każdym dziele zastrzegają, że o Bogu wiedzą bardzo niewiele. Przyjaźń także zdaje się należeć do sfery, gdzie dyskurs bez intuicji kuleje i gdzie lepiej jest wskazać na coś palcem, niż powiedzieć, co to jest.

Co więcej, papier wymaga słów, te znowu uważnego czytelnika, który, w sposób nadal dla nas niepojęty, będzie potrafił uczynić je swoją myślą, swoim sercem, wreszcie obrazem kochanego przyjaciela. Zadanie, którego powodzenie jest bliskie cudu, które jednak, jak wierzymy, warto podjąć.

Autorzy, do których się odwołujemy, i ci antyczni, i ci współcześni, nie prowadzą wywodów jedynie teoretycznych — zresztą w tej dziedzinie to pewnie jest niemożliwe — każdy z nich czerpie z doświadczenia własnych zwycięstw i porażek w poszukiwaniu drugiego człowieka. Przecież „nie jest dobrze, by człowiek był sam”...

Mamy nadzieję, że ten numer „Teofila”, prowokatora intelektualnego przecież, pobudzi naszych czytelników nie tyle do dumania nad przyjaźnią, ale do tego, by otworzyć oczy, ramiona i serca na przyjęcie przyjaciela.

SKONKRETYZOWANA MIŁOŚĆ

Rozmowa z o. Maciejem Ziębą OP

Czym jest przyjaźń? Czy jest jedna odpowiedź na to pytanie? Czy w ogóle warto ją znać? Czy warto ustawiać relacje ludzkie w sztywnych kategoriach, jakoś je pojęciować? Może to nie pomaga, zwłaszcza w przypadku przyjaźni?

Słowa zawsze są niedoskonałe, przyjaźń to przecież zrealizowana miłość, skonkretyzowana w relacji dwóch osób. Można więc rzec, że tyle jest definicji miłości, ile definicji przyjaźni, ale w sumie zawsze mówimy o czymś podstawowym, o czymś najważniejszym w życiu ludzkim. Myślę, że lepiej jest mówić o przyjacielu. Pamiętam, że Kahil Gibran użył formuły: „przyjaciel jest zaspokojonym pragnieniem”. To nie jest głupie sformułowanie, chociaż bardzo trzeba przypilnować, żeby nie oznaczało ono instrumentalnego traktowania drugiej osoby, tego, że to ja posiadam pragnienie, a przyjaciel jest jego „wypełniaczem”. Gibranowi chodzi o to, że żaden tytuł, żaden wybitny rezultat, honor, rekord czy osiągnięcie, ani też władza czy pieniądze, w pełni nie zaspokoją człowieka, jak też nie przyniesie tego żadna relacja międzypersonalna, która nie jest relacją prawdziwej miłości.

Tak naprawdę chodzi o to, jakie są nasze pragnienia. Każdy człowiek nosi przecież w sobie pragnienie miłości, a więc głębokiego, czystego,

pełnego spotkania z drugą osobą. Przede wszystkim z Bogiem, ale też — co jest tego Spotkania pochodną — z człowiekiem, spotkania, w którym zachowana jest pełnia wolności, a zarazem jest też pełnia zawierzenia, pełnia zaufania, pewność otrzymywania jedynie dobra od drugiej strony i ogromne pragnienie dawania jedynie dobra drugiej stronie. To wszystko — w pewnym stopniu zdeformowane przez grzech — jest zakodowane w tym podstawowym fakcie, że jesteśmy stworzeni na obraz Boży, a Bóg jest Miłością.

Jest to niejako refren Pierwszego Listu świętego Jana: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć” (2,10); „Taka bowiem jest wola Boża, którą objawiono nam od początku, abyśmy się wzajemnie miłowali” (3,11); „Przykazanie zaś Jego jest takie, abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał” (3,23); „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga” (4,7); „Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (4,21).

Podkreślone jest tu nie tylko pierwszeństwo Bożej miłości, ale też fakt, że obie miłości: Boga i bliźniego, są ze sobą nierozzerwalnie związane. Miłość Boża jest źródłem i koniecznym warunkiem miłości bliźniego, a przyjaźń jest to skonkretyzowana w najwyższym stopniu, wcielona i spersonifikowana miłość bliźniego.

To byłaby definicja?

To nie jest definicja, to jest refleksja na kanwie myślenia o definicji. Powiedziałem, że jest tyle definicji przyjaźni, ile definicji miłości, czyli nieskończenie dużo. Mówiąc o tak ważnych rzeczach, lepiej jest, na ile się da, uciekać od abstrakcji, dlatego raczej wolę mówić o przyjacielu niż o przyjaźni. Bardzo źle się mówi o miłości teoretycznie. Wybitny teolog i skądinąd wybitny mówca Bernard z Clairvaux bezradnie wyznaje: „*amo quia amo*” — kocham, bo kocham. Nic nie będę próbował definiować, nie będę opisywał dlaczego, po prostu tak jest i basta.

Wchodzimy na poziom najbardziej podstawowy, gdzie każdy wyraz szeleści papierem, a zarazem nadmierna racjonalizacja grozi utylitaryzmem, czyli śmiercią miłości. Kocham, bo to jest zdrowe (pobudza krążenie), kocham, bo to jest mądre (nic innego mnie nie zaspokoi), kocham, bo to leży w moim interesie (bez tego nie osiągnę zbawienia), kocham, bo to jest piękne (ileż najwybitniejszych dzieł poezji i literatu-

ry opiewa miłość). Nie! Kocham, bo kocham! Dlatego tak trudno się o tym mówi.

Czy można w takim razie mówić o celu przyjaźni? Powiedział przecież Ojciec, że jest ona bezwarunkowa. Czy ten cel jest jeden wspólny każdej przyjaźni, czy może różne przyjaźnie mają różne, specyficzne cele? Czy każda przyjaźń ma na przykład prowadzić do „rozwoju dwóch osób”, a może wprost — do Boga?

Oczywiście, można mówić o celu. Celem przyjaźni, co najmniej *impli-cite*, jest Bóg. Nie tylko zresztą celem, ale też i przyczyną. Nie ma przyjaźni poza Bogiem. Nie ma. Nie produkujemy własnej miłości, tylko partycypujemy w miłości Bożej. Jeżeli produkujemy własną miłość, to jest ona antymiłością.

Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem jest spotkanie w Bogu, a spotkanie w Bogu może odbywać się tak naprawdę tylko razem z innymi osobami. Nie ma do Niego drogi ściśle indywidualnej. Wszyscy wielcy asceci, wszyscy pustelnicy czy rekluzi, odchodzili od świata w pełnej łączności z Kościołem, w komunii z wieloma ludźmi, a nie wyruszali w stronę Boga przeciwko ludziom.

Wynika więc z tego, że relacja, która miałaby jakiś inny cel, a nie prowadziłaby do Boga, nie byłaby przyjaźnią...?

Jest tu sytuacja podobna, jak w zagadnieniu wielości religii, kiedy stawiamy pytanie, czy one prowadzą do Boga, czy też nie. Przyjaźń jest *naturaliter Christiana*. Zgadzam się jednak, że ludzie często mogą być nieświadomi tego, że uczestniczą w Bożej miłości. Jest to pytanie tego samego typu jak: „czy niewierzący mogą stworzyć dobre małżeństwo?”. Mogą, ale, po pierwsze, myślę, że znacznie trudniej i z większym wysiłkiem będą przekraczać kryzysy bez odwołania się do płaszczyzny spotkania z żywym Chrystusem i bez zanurzenia swojej relacji, samego męża i żony, w Jego sakramencie. Po drugie, żadne dobro i piękno tworzone przez ludzi nigdy nie jest poza Chrystusem, ale jest w sposób oczywisty w Niego włączone, chociażby nawet byli oni tego nieświadomi. Na płaszczyźnie miłości nic nie czyni się samo, wszystko dokonywane jest w Duchu Świętym.

Mówiliśmy o niewierzących. Arystoteles twierdził, że przyjaciel przyjacielowi musi być jakoś równy. Czy Ojciec się z tym zgadza?

Nie. Z tego względu, że Arystoteles żył przed przyjściem Chrystusa Pana, a my żyjemy już po Jego przyjściu. Dzięki temu w inny sposób podchodzimy do tak zuchwałego pytania jak to, czy człowiek może przyjaźnić się z Bogiem. Arystoteles słusznie odpowiada: nie, bo oczywiście brakuje wspólnej płaszczyzny między człowiekiem a Bogiem i ponieważ istnieje ogromna dysproporcja między nimi. Jest to więc niemożliwe. My wiemy już dzisiaj, po Chrystusie, w którym — jak pisze Papież — „Bóg posunął się niejako za daleko”, że choć po ludzku jest to niemożliwe, wręcz absurdalne, można się z Bogiem przyjaźnić. Święty Tomasz wręcz mówi, że jest to cel naszego życia, który już tu na ziemi zaczynamy realizować. Cytuje: „*caritas* oznacza nie tylko miłość Boga, ale i niejako przyjaźń z Bogiem, w której zawiera się swego rodzaju zażyła znajomość z Bogiem, która zaczyna się w tym życiu przez łaskę i dojdzie do doskonałości przez chwałę w życiu przyszłym” (*STh I-II,65,5*).

Jak widać, Tomasz mówi o przyjaźni Boga i człowieka pomimo totalnej nierówności stworzenia i Stwórcy. Albowiem poprzez Fakt, który nazywamy Chrystusem, dowiadujemy się, że już tu na ziemi możliwa jest „niejaka” przyjaźń z Bogiem, czego Arystoteles, z oczywistych powodów, nie mógł wiedzieć. Doszedł naturalnym rozumem do — zdawałoby się — absolutnej granicy rozważań. Ale Jezus Chrystus przekracza i tę granicę.

W przyjaźni konieczne jest partnerstwo, tym niemniej partnerstwo i równość to jest jednak coś trochę innego. Równość jest arytmetyczna, jest prawnicza i polityczna ze swej natury, a taki sposób myślenia jest poniekąd zabójczy dla miłości. To może być taki sposób myślenia, który cechował chorobliwie podejrzliwych wobec siebie Kargula i Pawlaka z „Samych swoich”: „Podejdz, Kargul, do płota jak i ja podchodzę”. Zrobię krok, a ty też musisz zrobić; jak ty nie zrobisz, to i ja nie zrobię. To jest optyka podejrzliwości i optyka matematyki. Jeżeli się będzie domagało równości i stale sprawdzało, czy jej przestrzegamy, to absolutnie niemożliwe jest zbudowanie przyjaźni. Więcej, po grzechu pierworodnym jest to jeden z najlepszych sposobów na zniszczenie każdej dobrej relacji między ludźmi.

Przyjaźń musi być oparta i budowana na prawdzie, na przykład o dojrzałości duchowej osób. Każda relacja jest inna i inna jest każda przyjaźń: starszego z młodszym, mężczyzny i kobiety, bardziej dojrzałego z mniej dojrzałym. Ktoś jest świetny w pewnych dziedzinach i przewyższa przyjaciela, a w innych jest słabszy. W dziesięciu przewyższa, a tylko w dwóch jest słabszy. Czy wobec tego będzie niemożliwa przyjaźń między nimi?

Nie, spotkanie w Chrystusie możliwe jest zawsze. Natomiast budowanie na równości to jeden z podstawowych błędów, i — powtórzmy, bo to ważne — jedna z najskuteczniejszych szkół mordowania przyjaźni. Przyjaźń nie jest demokratyczna ani nawet sprawiedliwa. Ona musi być oparta na miłości, na dawaniu, na wzajemnym zrozumieniu, na ofierze, na zachwycie i na dopełnianiu. Postulat równości także dlatego jest fałszywy, że w jakiś sposób każda przyjaźń ewoluuje, dojrzewa i zmienia się. Może się zdarzyć na przykład, że ktoś starszy, w pewnej jej fazie, więcej „zainwestuje” w przyjaźń, a młodszy z kolei uznaje pewną „przewagę” starszego. Z czasem jednak ów starszy zrobi się bardziej bezradny, a wtedy młodszy będzie odgrywał — patrząc po ludzku — dominującą rolę. Tyle tylko, że takie gadanie jest bez sensu, bo przyjaźń to jest wzajemne powierzenie się sobie, a nie długoterminowa inwestycja z nadzieją uzyskania kiedyś kontrolnego pakietu akcji. Moje wielkie przyjaźnie zaczynały się z pewnej nierówności, bo startowałem z większym bagażem wieku, doświadczenia, i byłoby oszustwem robienie podziału wszystkiego wedle zasady *fifty-fifty*, takiego „podejść do płota, jako i ja zdecydowałem się podejść”. To by było bardzo męczące i sztuczne, dlatego że byłoby nieprawdziwe. Muszę zarazem dodać, że bardzo ważne i dobre jest — jak było w przypadku moich przyjaźni — by ten ewentualny dystans z czasem malał, by relacja coraz bardziej zmierzała w stronę pełni partnerstwa, a więc i równości. Jednakże dopiero w niebie to się całkowicie dopełni, dopiero tam będzie absolutna równość płynąca z Boga.

Tutaj, na ziemi, ponieważ przestrzeń miłości, przekraczania i przebaczenia, bezinteresownego dawania i przyjmowania dobra jest bardzo trudna, na początku człowiek zawsze bardzo się boi, że się samooszukuje myśląc o przyjaźni, że w rzeczywistości zostanie wykorzystany i odrzucony. Wciąż żyje w lęku przed byciem ofiarą własnej naiwności: bądź realistą — mówi sobie — już przecież trzy razy coś zrobiłem, a on tylko dwa, a potem ja jeszcze dodałem czwarty raz, a on nie odpowiedział... Jeżeli takie myślenie zdominuje naszą relację — a w każdym z nas tkwi taki „kalkulator”, nawiasem mówiąc bardzo stronniczy, bo zawsze przeceniający moje własne dokonania — to taka przyjaźń nie ma żadnych szans na przetrwanie. Najpierw wzajemnie będziemy się skutecznie zadrećcać, a potem już ciężko poranieni się pożegnamy. Trzeba jednak pamiętać, że bez takiego — oby jak najkrótszego — okresu „logiki wymiany”, która w mękach i bólach ewoluuje ku „logice daru”, przyjaźń nie może się rozwinąć. To znaczy, że z owej „logiki wymiany” należy uciekać do przodu, a nie do tyłu.

Pójdźmy głębiej w specyfikę przyjaźni chrześcijańskiej. Ojciec powiedział, że każda przyjaźń jest zanurzona w Chrystusie, nawet jeżeli ludzie są tego nieświadomi. Czy jednak ta szczególność przyjaźni między chrześcijanami polega tylko na świadomości owego zanurzenia?

Sama świadomość to oczywiście za mało. Ja powiedziałem, że w jakiś sposób zawsze polega ona na partycypacji w Bożej miłości. To jest coś więcej niż tylko świadomość, wiedza, że jestem zanurzony w Chrystusie. Oznacza to na przykład, że mogę cały czas moją przyjaźń przedyskutować z Chrystusem i wszystkie jej problemy, które się pojawiają Jemu powierzać. To jest świadomość, z czasem potwierdzana empirycznie, że przyjaźń ściśle „dwójkowa” jest niemożliwa. Chrześcijanin widzi i doświadcza tego, że ona jest zawsze „trójkowa”. Krótko ujmie to Aelred z Rievaulx: *„Ecce ego et tu, spero quod tertius inter nos Christus sit”*. Cały czas jest ten Trzeci. Kolejny wymiar przyjaźni, którego chrześcijanie mogą być bardziej od innych świadomi i który pomaga w jej budowaniu, to zrozumienie, że do przyjaźni — użyję tu sformułowania Michała Ziolo — przystępujemy brudni. Najczęściej nawet się nie spodziewamy, jak bardzo brudni. Taka jednak jest prawda. Przystępujemy do niej brudni, bo angażujemy nie tylko tkwiące w nas dobro, ale angażujemy się cali, także z naszym egoizmem. A człowiek, choć bardzo często pragnie oczyszczenia, sam skutecznie nie jest się w stanie oczyścić. To tylko baron Münchhausen potrafił, ciągnąc się za uszy, samemu wyciągnąć się z błota, natomiast zwykły człowiek sam się z niego nie wyrwie. Jedynie Chrystus może nas naprawdę wyciągnąć z błotka naszego egoizmu. Natomiast człowiek permanentnie brudny, nie próbujący się oczyszczać, będzie stale brudził swoje przyjaźnie i łatwo je zainfekuje.

Jest jeszcze Mistrz Podejrzeń, który zawsze rusza do działania, kiedy tylko coś dobrego może powstać. I muszę przyznać, że pomimo ograniczonych możliwości, potrafi działać z genialną precyzją i sporą skutecznością. Oglądałem już dziesiątki czy setki takich sytuacji, wiele też przeżywałem ongiś samemu i przyznam, że subtelność oraz maestria Mistrza Podejrzeń w niszczeniu rodzącej się przyjaźni są niesłychanie efektywne. On tylko lekko sugeruje, żeby spojrzeć na drugiego z racjonalnym dystansem: „ryzyko jest zbyt duże, dajesz przecież samego siebie, więc trzeba delikatnie sprawdzić, czy ten drugi nie chce od ciebie czegoś trochę innego niż deklaruje; nie można też patrzeć bezkrytycznie na fakty, zbyt łatwo możesz wpaść w pułapkę i stracić wolność”. Racja. Wystarczy zasadzić ziarno podejrzenia, maleńkie jak ziarno gorczycy, a ono już samo

napeężnieje, rozwinie się i wyrośnie. Z kolei ta moja rozumna, co pewien czas podkarmiana empirią, podejrzliwość, zostaje dostrzeżona i wzbudza lekką podejrzliwość przyjaciela, ta oczywiście wzmacnia moją, i tak wzajemnie się indukują, aż dochodzi do poważnego kryzysu. Żeby złamać logikę tego procesu konieczny jest Chrystus, do którego można przyjść i prosić o oczyszczenie oraz o uzdrowienie naszych relacji. Bez Niego człowiek, który czuje się oszukany i zdradzony, zniszczony, zużyty i wykorzystany, czuje się też całkowicie samotny. I zostaje sam na sam z Mistrzem Podejrzeń. A takie chwile na krawędzi rozpaczy są nieuchronne, kiedy człowiek zanurza się w przestrzeń przyjaźni. To konsekwencja faktu, że obaj przystępujemy do przyjaźni brudni. Jednak jeśli tkwiący w tej „czarnej dziurze” człowiek czuje się całkowicie opuszczony i samotny, bardzo łatwo może podjąć decyzję o odejściu. Mówi sobie: „to wszystko jest bez sensu, nikt nie jest w stanie mnie zrozumieć, inni mnie wykorzystują, używają do swych celów”. W takich najczarniejszych momentach człowiek absolutnie nie dostrzega, jak bardzo tendencyjnie i subiektywnie, wręcz histerycznie, opisuje swoją sytuację, jak bardzo ów opis jest nieadekwatny w stosunku do rzeczywistości jego przyjaźni. I jeśli w takiej chwili, co naprawdę wcale nie jest proste, ktoś zdoła przebić swoją ciemność promieniem Chrystusa, to pojawia się realna szansa na zmartwychpowstanie czegoś, co wydawało się już obumarłe.

W tym kontekście można też mówić o przyjaźni w chrześcijańskim małżeństwie — ono przecież jest także formą przyjaźni, sakramentalną, specjalną. W nim również musi przyjść kryzys. Wtedy człowiek rzeczywiście jest załamany, rzeczywiście nie wie, co robić, naprawdę jest zagubiony i nie ma uzasadnionej nadziei, że coś się zmieni. Czuje, że jego małżeństwo przynajmniej dla jednej osoby jest zawadą lub, co najwyżej, jest po upływie lat wyzerowane i nie ma żadnej pozytywnej racji swego bytu. Wtedy właśnie chrześcijanin może się odwołać do Chrystusa, do Sensu spoza bezsensu, do źródła energii w całkowicie zdawałoby się wystygłym kosmosie. I jeśli zdoła on przebić swoją ciemność promieniem Jego światła, to owa ciemna, zimna pustka przestaje porażać swą absolutnością. Dlatego tak ogromnie ważna jest realna obecność Chrystusa w każdej przyjaźni, a poniekąd — jeśli już wchodzimy w wymiar teologiczny — również obecność Bożej Matki. Jest Ona bowiem wielką patronką i opiekunką dobrej przyjaźni. Niepokalana. Ksiądz Fedorowicz mnie tego nauczył. W osobistych trudnościach wielokrotnie uciekałem się do Niej i wiele się zmieniło na dobre dzięki Jej pośrednictwu. Ona bardzo się nami opiekuje we wzrastaniu naszych przyjaźni.

Czy przyjaźń pomiędzy zakonnikami jest jakoś specyficzna? Przyjaźnić się z tym człowiekiem, z którym się żyje dwadzieścia cztery godziny na dobę, jest trudniej czy łatwiej?

Pewien poziom dzielenia życia jest konieczny, zwłaszcza na początkowym etapie przyjaźni. Potrzeba przecież bardzo wiele w sobie sprawdzić, bardzo wiele zobaczyć, bardzo wiele przebaczyć sobie wzajemnie, bardzo wiele przetworzyć i — rzecz jasna — choć troszkę wspólnie się nawrócić. Korespondencyjnie nie zawrze się przyjaźni, trzeba zjeść tę przysłowiową beczkę soli. Choć musi istnieć okres takiego wspólnego życia, to jednak z czasem, kiedy przyjaźń jest już ugruntowana, tak intensywna obecność, acz zawsze radosna, nie jest już nieodzowna. Zresztą, szczególnie w naszych zakonnych warunkach, jest to konieczne, aby nas żadną miarą nie zniewalała. Musimy być w pełni dyspozycyjni dla Pana Jezusa. Przyjaźń ma w tym pomagać, a nie przeszkadzać. Dla mnie ta pierwsza, najważniejsza, otwierająca nowy świat przyjaźń z Michałem Ziolo sprawiła, że teraz wystarcza, że się widzimy raz na dwa lata i to przez chwilę, i niczego to w naszej przyjaźni nie zmienia. Oczywiście, niezmiernie bym się cieszył z częstszych kontaktów, ale przecież i tak każdy z nas, to znaczy i on, i ja, oddychamy nią od rana do wieczora, a we śnie też jesteśmy przyjaciółmi, więc obecnie nie potrzebujemy tego stałego kontaktu. Natomiast na samym początku i w fazie oczyszczania przyjaźni taka wspólnota życia jest konieczna. Potem, jak się już przyjaźń zbuduje, a to jest długi i trudny proces duchowy, nie ma większej radości od wspólnoty życia, pracy i modlitwy wraz z przyjacielem. Ale nie wolno nam tego zawłaszczać. Czasem tę radość współ-bycia trzeba umieć ofiarować Chrystusowi i potem dostrzec, że to jeszcze pogłębia chrystocentryzm naszej relacji, a zatem owocuje umocnieniem przyjaźni.

Na ile jest możliwa dla zakonnika przyjaźń z kimś spoza zakonu?

To jest, co najmniej, strasznie trudne. Ja jestem zwolennikiem tezy, że jest to wręcz niemożliwe. Chociaż przyjaźń jest sztuką, a w sztuce nie powinno się mówić „nigdy”, bo nie jest to przestrzeń matematycznych dowodów i ściśle logicznych konkluzji. Chodzi jednak o to, że w przyjaźni — w sposób konieczny — musimy wejść również w pewną sferę bardzo wewnętrzną. Bez ekshibicjonizmu, bez nadmiernego uzewnętrzniania, ale jednak musi być głęboko wiele rzeczy omówionych i to takich, które można powierzyć tylko w pełnym zaufaniu i w pewnej intymności

spotkania. Taka intymność może powstać tak naprawdę tylko we wspólnocie życia. Jeżeli głęboko żyję zakonem, zaślubiłem zakon, to teraz o bólach, troskach, radościach, planach, także o moich problemach i pęknięciach mówię z kimś, kto również zaślubił zakon, kto kocha go na dobre i na złe. Natomiast, jeżeli wyjdę z tymi problemami do kogoś z zewnątrz, nawet już nie z mojego zakonu, a jeszcze bardziej do kogoś ze świata i zacznę np. opowiadać o swoich rozterkach, wahaniach, o poczuciu krzywdy wyimaginowanej czy prawdziwej, o jakichś bólach, o tym, że w zakonie coś dzieje się nie tak, jak sądzę, że dzieć się powinno, to jest to jakby nieuchronnie wynoszenie na zewnątrz naszej intymności, naszej prywatności zakonnej, specjalnej relacji wspólnego zaślubienia i braterstwa. To jest trochę tak, jak gdyby mąż ze swoich kłopotów z żoną zwierzał się dobrej znajomej, swej przyjaciółce. Buduje to pomiędzy nimi intymność złego rodzaju, ponieważ wręcz wbija klina pomiędzy męża i żonę. Dlatego sądzę, że trzeba co najmniej być bardzo ostrożnym z przyjaźnią poza zakonem.

Czy można mówić o powołaniu do przyjaźni? Jeśli tak, to czy to powołanie do przyjaźni jest powszechne, czy są powołani tylko niektórzy? Co powiedziałby Ojciec ludziom, którzy przyjaźni nigdy nie zaznali i jaką postawę powinni przyjąć, jeżeli przyjaźń jest darem Bożym? Czy jakoś szczególnie trzeba o nią prosić?

Wszyscy są powołani do przyjaźni, bo wszyscy są powołani do miłości. To jest konkretyzacja powołania do miłości Boga i bliźniego. Może się ona realizować w ramach powołania do małżeństwa, może w ramach powołania do życia zakonnego, może też przyjaźń zawiązać się poprzez klub sportowy czy wspólną pracę. Jest to po prostu bardzo podstawowy wymiar powołania ludzkiego i chrześcijańskiego.

Zarazem jednak odpowiedziałbym słowami Michała Ziolo z „Azymutu”, bo w tej materii uczyć się trzeba we dwóch, a nie w pojedynkę. „Przyjaźń jest elitarna, chociaż wielu jest zaproszonych na początku” — ja bym powiedział wręcz, że każdy. „Elitaryzm ten nie dotyczy wybrania i nie jest narzucony przez kogoś z góry. To jednym daje szansę przyjaźni, a innych z całym spokojem pomija. Tworzą go nasze wybory, a zwłaszcza jeden prowokowany przez następujące pytanie: czy pragnę uczynić moją przyjaźń czystą czy też nie?”

Tak pojawia się problem egoizmu. Po pierwsze, każdy z nas, zwłaszcza na początku, stara się otrzymać więcej niż daje. Tak to już jest, *vide* „belka

i żdźbło”, że swój wkład — nawet bez złej woli — przeliczamy po znacznie korzystniejszym kursie niż wkład tego drugiego. Po wtóre, instykt samozachowawczy uruchamia całą naszą inteligencję, aby nie pójść na całość, bo — tak to wygląda z tej strony — grozi to samounicestwieniem. Dlatego stale słyszę jego podszepty, by ocalić swoją autonomię, by nie utracić kontroli, nie dać się zniewolić. Czasem nawet można zawrzeć z przyjacielem taktyczny kompromis, że obie strony roztropnie zatrzymają się w bardzo bliskiej, ale jeszcze bezpiecznej odległości. Jest to jednak — by pozostać przy „Samych swoich” — inny wariant relacji Kargul — Pawlak: nie wymagaj, bym podchodził do płota, jako i ja od ciebie nie wymagam. Oczywiście można i wolno tak żyć, ale taka decyzja o asekuracyjnej stagnacji na pewno nigdy nie rozwinie prawdziwej przyjaźni, a raczej z czasem stanie się dla obu stron bezpłodna i nudna. Decyzja o budowaniu przyjaźni oznacza bowiem zgodę na oczyszczanie z egoizmu wszystkich mych myśli, słów i uczynków. Oznacza zgodę na wzajemne oczyszczanie naszej relacji w Chrystusie. To Augustyn mówi, że przyjaźń nie jest przeciwko *agape*, lecz uczy nas, czym jest *agape*. Przyjaciel jest darem Boga i razem tworzymy szkołę wzrastania w miłości. Augustyn ma absolutną rację. Szkoda tylko, że dowiedziałem się o tym dosyć późno. Najpierw to wszystko przerabiałem na własnej skórze, po omacku, a dopiero potem zacząłem szukać w teologii, bo empirycznie sprawdziłem, że to są niezwykle ważne rzeczy, które w formacji zakonnej, nie tylko w mojej, ale i całych generacji, zostały zaprzepaszczone.

Powtarzam, że przynajmniej teoretycznie, do przyjaźni powołani są wszyscy. Jest to jednak trudne powołanie. Posłużmy się dosyć ścisłą analogią, która zobrazuje to, o czym mówię. Otóż wszyscy narzeczeni powołani są do stworzenia pięknego małżeństwa. I każdy nosi w tornistrze odpowiednią do tego buławę. No, a ile jest dobrych małżeństw? Strasznie mało. Ogromna ich ilość pęka, sporo staje się udręką przynajmniej dla jednej ze stron, a większość z nich robi się letnia, przeciętna, nijaka. Trwają często tylko dlatego, że się nie opłaca rozwodzić, że im się po prostu nie chce ryzykować zmiany *status quo*. I takie z czasem zletniałe, sprzeciętniałe, znijaczone małżeństwa nas otaczają. A przecież każde z nich miało szansę stworzyć coś unikalnego i pięknego. Na szczęście jest też spora ilość, nie za duża, ale jednak spora, takich małżeństw, w przypadku których człowiek widzi, że te dwadzieścia, czterdzieści czy pięćdziesiąt lat wspólnego bycia było owocne, że przemieniło oboje małżonków. Teraz są już może sterani życiem, słabsi fizycznie, ale nawet po ich twarzach widać, że nie zmarnowali tego wspólnie przeżytego czasu, wi-

dać, że ten wielki dar wzajemnej miłości opromienia i ich życie, i wszystkich wokół.

Jeżeli ktoś nie ma przyjaciela lub przynajmniej tak mówi, czy znaczy to, że popełnił jakiś błąd albo nie jest powołany do przyjaźni, że „taka już wola Boża”?

Sądzę, że ktoś taki powinien się nad sobą głęboko zastanowić. Nie można kochać ludzkości w ogóle. To jeden z dekabrystów powiedział: „kocham ludzkość, nienawidzę człowieka”. U świętego Jana jest dokładnie odwrotnie. Muszą być konkretni ludzie wokół mnie, których uczę się kochać. Oczywiście, Pan Bóg może prowadzić kogoś bardzo indywidualną drogą. Na pewno w jakiś sposób w tradycję jezuicką przyjaźń jest mniej wpisana niż w dominikańską, więc też nie chcę formułować kategoriycznych sądów, ale jeśli się nie ma przyjaciół w głębokim tego słowa znaczeniu, to na pewno warto się poważnie zastanowić nad swoim życiem.

Kochać Pana Boga całym sobą, a bliźniego swego jak siebie samego — mówi to Pan Jezus jednym tchem, pytany o jedno jedyne, najważniejsze przykazanie. Te trzy miłości są wyraźnie i ściśle połączone ze sobą. Pierwotna jest miłość Boga, bo ona jest źródłem, z którego wypływa miłość siebie i miłość bliźniego. Zauważmy przy tym, że miłość siebie bardzo łatwo wynaturzyć, nie dostrzegając nawet, że człowiek kocha siebie nadmiernie, że się przecenia i staje się swoim własnym wielbicielem albo też — to druga strona tego samego medalu — że za mało siebie kocha, pogardza sobą i nie jest zdolny się z tego wyzwolić. Miłość do Boga z kolei bardzo łatwo zmistyfikować. Szepczemy piękne słowa w kaplicy, modlą się z wszystkimi w chórze, czytamy pobożne teksty, ale to wszystko może iść w próżnię, w ogóle nie opuszczać zamkniętej przestrzeni mojego egocentryzmu i wcale nie docierać do żywego Boga, tylko ścielić się przed cielcem ulepionym na mój obraz i podobieństwo. „Nie każdy, który mi mówi Panie, Panie...” Można więc nawet spędzać liczne roboczogodziny w kaplicy, tyle tylko, że modląc się do swojej idei Boga, a nie do Boga żywego. Dlatego Jan przypomina nam i poniekąd ostrzega, że Boga nikt nigdy nie widział. I dlatego bezustannie też przypomina, że miłość bliźniego zajmuje specjalną pozycję w owej triadzie miłości. Jest ona jakby weryfikatorem dla dwóch pozostałych. Jedyne jej nie daje się na dłuższą metę zmistyfikować. Jest weryfikowalna empirycznie. Dlatego jest ona również ważna w naszym odniesieniu do siebie, testując jego jakość, a także w naszej miłości do Boga, bo sprawdza, czy realnie się ona rozwija. Teoretycznie

pewnie jest możliwe, że ktoś kocha ogólnie ludzi, a nie spotkał tego jedy-
nego czy tych paru, z którymi mógłby zbudować głębokie relacje, ale
w praktyce taka sytuacja wydaje mi się wręcz nieprawdopodobna.

*Na ile relacja przyjaźni wymaga jakiegoś zdeklarowania, zwrócenia
się wprost do drugiej osoby albo rozmowy o tym, eo nas łączy? Czy moż-
na być czymś przyjacielem, nie wiedząc o tym albo nie będąc tego pew-
nym? Mam jakieś relacje z różnymi ludźmi, ale tak naprawdę nie wiem,
czy to są moi przyjaciele — czy to możliwe?*

Zawsze, a może szczególnie w dzisiejszych czasach z ich ogromną in-
flacją słów, grozi nam, że za łatwo powiemy: mam przyjaciela, oto mój
przyjaciel, jesteśmy przyjaciółmi. Łączy nas zaledwie sympatia lub po-
 prostu wspólne interesy, ewentualnie pragnienie przyjaźni i sądzymy —
nawet w dobrej wierze — że słowami zadekretujemy przyjaźń, że nasze
słowa jakby popchną rzeczywistość. To jest niebezpieczne i niedobre.
Z drugiej jednak strony, nie ma miłości i głębokiej przyjaźni bez powie-
dzenia sobie tego w pewnym momencie. Kiedyś trzeba sobie jasno po-
wiedzieć, że nasza relacja jest bezcenna i niesłuchanie ważna. Wiem, że
brzmi to trochę ekshibicjonistycznie i niezręcznie, ale jeżeli słowa takie
płyną z głębi serca i są opisem czegoś, co już zbudowaliśmy i co napraw-
dę budujemy, to są one potrzebne, co więcej, posiadają moc twórczą. Ni-
gdy — to jedna ze skuteczniejszych form zabijania rodzącej się przyjaź-
ni — nie wolno tych ważnych słów dewaluować i nadużywać, ale też nie
można ich skąpić.

Posłużmy się znów analogią innego rodzaju miłości, relacją chłopak —
dziewczyna. Bardzo często chłopak mówi: „kocham cię”, bo ona mu się
po prostu bardzo podoba. Czasami mówi: „kocham cię”, bo jej pożąda
i chce ją zdobyć. Czasami zaś mówi: „kocham cię”, bo ją kocha. I wtedy
ona czuje, że to samo „kocham cię” jest powiedziane zupełnie innym to-
nem, w inny sposób i w innych okolicznościach. Jeśli ta fraza jest opisem
stanu faktycznego i deklaracją, że pragnę, by nasza relacja jeszcze bar-
dziej się oczyszczała i rosła, to wtedy owo „kocham cię” nie tylko coś
konstytuuje, ale zarazem owo „coś” umacnia i zmienia. Nie są to bowiem
tylko słowa, gdyż są one adekwatnym opisem czegoś niesłuchanie waż-
nego, a zarazem zawarta w nich energia ma moc przemieniającą, bo jeśli
powie się o swej miłości poważnie, głęboko, uczciwie, to człowiek staje
się troszeczkę lepszy, a wzajemne zaufanie się pogłębia. Słowa wypowia-
dane z miłości, taka jest ich natura, posiadają moc twórczą. To dlatego

najbardziej twórcze jest *dabar Jahwe*, które nigdy nie powraca z ziemi bezowocnie.

Kiedys, a poniekąd i teraz, obawiano się w zakonach osobistych relacji. Ojciec już o tym wspominał; rodzeni bracia nie mogli się zwracać do siebie po imieniu, tylko per „bracie”. W regule Pachomiusza zakazano nawet siadać blisko siebie, żeby nie dotykać się ramionami, by nie wchodził w grę jakikolwiek kontakt fizyczny. Na ile było to zasadne i czego się obawiano? Czy w przypadku Pachomiusza była to tylko neoplatońska obawa przed ciałem? Na ile i my potrzebujemy pewnej wstrzemięźliwości i dystansu?

Na początku mojej formacji jawnie mówiono, że przyjaźń pomiędzy braćmi jest czymś złym, bo nawet pomijając to, że jest niebezpieczna, to jest ona zawsze partykularna. Bardzo dobrze rozumiem, skąd się bierze taki sposób myślenia i jakie poważne racje za nim stoją. Bo przyjaźń rzeczywiście jest szalenie niebezpieczna, niezwykle trudna, a także łatwo i na liczne sposoby może się zdegenerować. Tyle, że ta dawna formacja, którą cechowała poniekąd atmosfera podejrzliwości i lęku, ale także pewien radykalizm i wyrazistość — nie mam zamiaru wybrzydzać, ja tylko opisuję — opierała się w istocie na swoistej defensywności. W podobny sposób myślano często w Kościele na przykład o seksualności. Ponieważ seksualność człowieka niesie ze sobą możliwość poważnych nadużyć, więc trzeba ją w miarę możliwości wyciąć, zredukować do prokreatywności, nauczyć podejrzliwości, wedle której każde doznanie seksualne jest właściwie grzeszne. Przez eliminowanie tej sfery z doświadczenia ludzkiego, przez marginalizowanie jej znaczenia w życiu małżeńskim czy też przez dosyć rygorystyczne wymagania w wychowaniu oraz przeakcentowywanie wymiaru podejrzliwości i grzeszności uzyskiwano negatywny obraz erotyki. Oczywiście, wie to każdy z nas, sfera erotyczna naprawdę jest niebezpieczna i generuje wiele silnych pokus. Jest to efekt grzechu pierworodnego i naszej realnej słabości. Przede wszystkim jest to jednak sfera dana człowiekowi od Boga, która na szczęście może być wspaniałą formą ekspresji ludzkiej miłości. Dlatego nie należy jej eliminować, ale trzeba mądrze ją wychowywać i poddawać działaniu łaski Bożej. Bardzo podobnie jest z przyjaźnią: oczywiście, że ona jest bardzo niebezpieczna, oczywiście, że potrafi ona podzielić wspólnotę i że proces angażowania się w przyjaźń potrafi duchowo rozbić człowieka, ale to nie znaczy, że jest ona zła ze swej natury.

Czy są to zjawiska właściwe rozwojowi każdej przyjaźni, czy tylko jakichś jej patologii?

W pewnych momentach rozwoju przyjaźni jest to chyba nieuchronne. Przyjaźń bowiem w jakiejś mierze dezintegruje wspólnotę, w jakimś stopniu dezintegruje moją osobowość. Rzecz jednak w tym, by była to dezintegracja pozytywna, by poprzez rozwój przyjaźni moja osobowość integrowała się na wyższym poziomie, a wspólnota stawała się mocniejsza. W podobny sposób można mówić o wolności. Więcej wolności oznacza więcej możliwości zrobienia głupstw i poranienia siebie i innych, oznacza też naruszenie więzi dotychczas łączących wspólnotę. Nie znaczy to jednak wcale, że wolność jest zła. Chodzi jedynie o to, by zarówno w życiu wspólnym, jak i indywidualnym nauczyć się jej dobrze używać. Jeżeli jednostka i wspólnota przetrwają doświadczenie wolności, stają się one mocniejsze i lepsze. Nie chcę jednak ułatwiać sobie zadania. Jeśli mówimy o przyjaźni w zakonie, to trzeba uczciwie rozważyć wszystkie związane z nią problemy i specyficzne dla niej niebezpieczeństwa. Przyjaźń bowiem może w naszych zakonnych warunkach, i nie wolno tego przemilczeć, uruchomić sferę erotyczną. Jesteśmy bytami dynamicznymi i w zamkniętych męskich gronach: w klasztorach, tak jak — przy zachowaniu wszelkich dystynkcji — w koszarach czy w więzieniach, może grozić pewne przeakcentowanie erotyki i przesunięcie jej w kierunku homoseksualnym. Jest to realny problem i trzeba sobie o nim jednoznacznie powiedzieć. Ze strony wspólnoty z kolei budowanie dobrych relacji między przyjaciółmi może rodzić naturalne obawy przed „utrata” ich dla wspólnoty, a także zazdrość, że udało im się zbudować coś unikalnego. Również sam z siebie każdy normalny człowiek pragnie, ale i bardzo lęka się przyjaźni. Jej rozwojowi nieuchronnie towarzyszy porażający niekiedy lęk, że ten drugi mnie wykorzysta lub że nie jestem wart jego przyjaźni albo też że nie jestem do niej zdolny. To są doznania głęboko rozbijające człowieka.

Istnieje też cała seria karykatur i imitacji przyjaźni, w które potrafimy się wkiąć. Dlatego na swój użytek sporządziłem sobie typologię najbardziej rozpowszechnionych fałszywych przyjaźni, aby móc przed nimi ostrzegać. Pierwszą ich formę nazwałem „przyjaźnią kupiecką”. Jest to przyjaźń, którą traktuję (traktujemy) poważnie dopóki mi (nam) się opłaca. Dajemy sobie wzajemnie afirmację, pracujemy wspólnie i przebywamy ze sobą dopóki to mi (nam) sprawia przyjemność. Lubię, gdy ktoś mnie afirmuje, więc w zamian daję swoją afirmację. W gruncie rzeczy

jest to jednak zwyczajny handel, który nie przetrwa próby, gdy relacja ta przestanie jednemu z nas się opłacać, np. dla rozwoju kariery będę go musiał zostawić albo pojawi się ktoś bardziej atrakcyjny i zaoferuje któremuś z nas wymianę wzajemnych afirmacji lepszej jakości.

Inny typ imitacji to przyjaźń „zbójecka”. Bernard z Clairvaux nazwał ją *concordes in discordia* — zgodni w niezgodzie. Łączy nas to, że mamy do pokonania wspólnego przeciwnika. Dlatego troszczymy się o siebie i zgodnie współpracujemy, ubierając naszą relację w piękne szaty. Ale gdy osiągniemy zamierzony cel, okazuje się — czasem nawet nieoczekiwanie dla samych zainteresowanych — że przyjaźń pęka.

Niebezpieczna jest też dla nas przyjaźń „kapciowa”. Takie wspólne paplanie, herbatka osłodzona płoteczką, podlewanie kwiatków połączone z narzekaniem na życie, potem trochę wspólnej telewizji, powrót do celi, paciorek i do łóżeczka. A rano znowu papcie, wspólna kawka i paplanie... Świetnie się dogadujemy, jest nam razem ciepłutko i miło, bo jesteśmy wrażliwi i delikatni, a nie tak brutalni i asertywni jak cała reszta. Jest to okropne, ale niestety nie jest to sytuacja wydumana.

Jest jeszcze przyjaźń „atrapowa”. Widzimy, jak wokół nas ludzie budują przyjaźnie, a my, bardzo jej pragnąc, jeszcze bardziej boimy się związanego z nią trudu. Wtedy wystarczy znaleźć podobnie myślącego partnera i w pozawerbalny i subtelny sposób z nim się umówić, że wobec świata fundujemy sobie wszelkie znamiona przyjaźni: wspólne wyjazdy, wzajemną lojalność, odpowiednią tytulaturę. To taka potiomkinowska przyjaźń, której fasada wygląda realistycznie, ale ustawiamy ją tylko po to, aby światu pokazać, że jesteśmy zdolni do przyjaźni. W rzeczywistości zaś wewnątrz jej wypełnione jest egocentryzmem. Początkowo wygląda to ładnie, podobnie do prawdziwej przyjaźni, ale styropian i tektura nie może długo imitować stali i granitu. Próba czasu, i to wcale niezbyt długa, bezlitośnie sfalsyfikuje nasze marzenia o możliwości przyjaźni bez przyjaźni.

Kolejny substytut, o którym już częściowo wspomniałem — trzeba to sobie jeszcze raz powiedzieć i poszerzyć o pewien typ relacji z kobietami — to przyjaźń nieczysta, do której dołącza się element erotyczny. Dorabianie nawet najpiękniejszych ideologii i teorii, najbardziej nawet sugestywna sztuka samooszukiwania, nie zagłuszają skrzeczącej rzeczywistości. Dla nas, celibatariuszy, trwanie w takich schizofrenicznych relacjach musi się skończyć gwałtownie.

Już ten krótki przegląd fałszywych postaw i możliwych uwikłań pokazuje, jak trudnym i niebezpiecznym przedsięwzięciem jest przyjaźń. Tym

bardziej jednak trzeba w nią włączać Chrystusa i się gorliwie jej uczyć. Nie tylko po to, aby uniknąć rozlicznych pułapek, ale też po to, by lepiej dostrzec i zrozumieć piękno oraz wagę przyjaźni.

W dominikańskiej tradycji, a także w tradycji monastycznej, przyjaźń odgrywa istotną rolę. Początkowa surowość wschodu antycznego niekiedy nie będzie jej doceniać, ale na przykład Augustyn, Bazyli czy Grzegorz będą sporo i dobrze o przyjaźni mówili. Podobnie starożytni myśliciele w Grecji, w Rzymie, bo jest to fundamentalnie ważny temat i dla filozofii życia, i dla życia. Potem tradycja benedyktyńska rozwija ten wątek bardzo mocno, św. Tomasz też go porusza. Mamy wreszcie błogosławionego Jordana z jego głęboką przyjaźnią duchową z błogosławioną mniszką Dianą. Przypomnijmy też sobie, że opóźnił on swoje wstąpienie do Zakonu, czekając aż jego przyjaciel Henryk także zdecyduje się wstąpić. Niektórzy gorliwcy chcieliby zapewne zaatakować Jordana, że jeśli już odczytał swe powołanie i tylko z powodu przyjaciela nie wstępował, to postępował wbrew Bożym zamiarom, inni gorszyliby się pewnie jego wyznaniem składanym Dianie. To właśnie ci, którzy bardzo niewiele wiedzą o przyjaźni i którzy na pewno nie trafią na ołtarze. Jordan wiedział i trafił. Podobnie o roli przyjaźni mówił i pisał Lacordaire, wielki odnowiciel Zakonu w XIX stuleciu. Następna epoka odrzucił jego wizję Zakonu, Kościoła i świata, która opiera się na przyjaźni oraz wolności. Zwycięży wizja Jandela z jej naciśkiem na obserwacje oraz formalne relacje. Powinny być bardzo zewnętrzne, za to jednakowe ze wszystkimi. Taki pogląd postponuje już św. Tomasz. To przecież absurd. Każda relacja między ludźmi jest, i z natury rzeczy musi być, inna. Wiadomo, że jest to zawsze jedyne w świecie spotkanie dwóch osób, które nigdy nie może być identyczne z inną relacją międzyosobową. Czy jeżeli jest nas w konwencie dziesięciu, to winniśmy, każdy z nas, jedną dziesiątą uwagi, jedną dziesiątą czasu, jedną dziesiątą miłości, jedną dziesiątą cierpliwości i tak dalej, aplikować każdemu współbratu? Jest to wizja geometryczna i abstrakcyjna, w dodatku podszyta lękiem przed spotkaniem z drugim człowiekiem. Zamiast dążyć do tego, by relacje z wszystkimi były jednakowe, co z konieczności oznacza: jednakowo powierzchowne, trzeba starać się, by wszystkie one były osadzone w Chrystusie oraz by były coraz głębsze i czystsze.

Mojżesz był nazwany przyjacielem Boga. Na ile ta relacja z Bogiem jest specyficzna? A może jest właściwa każdemu chrześcijaninowi? Jeżeli jest specyficzna, to eo z tej relacji my moglibyśmy włączyć w relacje pomiędzy ludźmi?

Myślę, że poniekąd już odpowiedziałem na to pytanie. My naszą przyjaźń z Bogiem — powiedziałem to za św. Tomaszem — zaczynamy już tutaj przez łaskę, dzięki której mozolnie, niekiedy zygzakiem, kroczymy do pełni przyjaźni. Dlatego „przyjaciel Boga” to wyjątkowy tytuł i przywilej kogoś, kto jest wyjątkowo podatny na łaskę, wyjątkowo wrażliwy na Boże natchnienia i dla utrzymania przyjaźni gotów jest stale przekraczać samego siebie. Mojżesz — jak pamiętamy — jest jakałą, ale gdy Przyjaciel mu mówi: „nie bój się i idź przemawiać”, to idzie. Stale widzi swe ograniczenia i dlatego niezbyt sobie ufa, ale gdy Przyjaciel, Bóg, mówi mu: „zrób”, to przestaje się nimi przejmować i robi. Właśnie to ogromne zaufanie, które pokładał w Panu, otworzyło mu przestrzeń przyjaźni. Jest też i inny jej wymiar — bardzo wiele doświadczeń bolesnych. Przecież życie Mojżesza jest koszmarnie trudne. I w dzieciństwie, i w młodości, i potem, gdy wraca do faraona, znajdując się w niezwykle niejasnej sytuacji wobec swojego narodu. A od chwili wyjścia sytuacja się jeszcze pogarsza. Przetrwiał tylko dzięki temu, że bezustannie i wszystko odnosił do Boga. W relacji z Tym-Który-Jest Mojżesz jako Mojżesz jak gdyby prawie nie istniał. Kiedy lud się buntuje, on cierpi, bo oto obrażają Przyjaciela. Jest załamany, udęcony i zmęczony, bo jego Przyjaciela stale wystawiają na próbę.

Takie powierzenie Panu Bogu swojego życia, przejęcie się tym, co On do mnie mówi i działanie wbrew swoim ograniczeniom i lękom, dlatego tylko, że wierzę, iż Przyjaciel chce zawsze mego dobra, takie zaufanie — wbrew dostępnym mi faktom — że nie stanie mi się nic złego, gdy powierzę Przyjacielowi wszystkie swoje kłopoty i trudności, pokazuje jak oczyszcza się i rośnie relacja człowieka do Boga. Dlatego Mojżesza rzeczywiście można nazwać Jego przyjacielem. Jednak nawet w tym wyjątkowym przypadku niemożliwa jest pełna realizacja tej przyjaźni. Mojżesz jedynie z oddali ogląda Ziemię Obiecaną i odchodzi do Przyjaciela. Dopiero tam ich relacja może osiągnąć swą pełnię.

Mam jeszcze takie eschatologiczne pytanie: Czy może się zdarzyć taka sytuacja, że mój przyjaciel znajdzie się na przykład w piekle, znajdzie się daleko od Pana? Czy ta relacja nie była przyjaźnią, jeżeli coś się stało z drugim człowiekiem, że tak się pogubił? Czy jest możliwy taka rozłąka na wieczność?

Wydaje mi się, że jest to kwadratowe koło, że to po prostu niemożliwe. Przyjaźń oznacza relację miłości, a kochających ludzi nie będzie w pie-

kle. Jeżeli ktoś tam będzie, to będą to nienawistnicy, niezdolni do relacji miłości, więc jestem absolutnie spokojny.

Czy jest jakaś naturalna granica przyjaźni? Pewien limit, kres? Założmy, że żyjemy ze sobą dziesięć lat, znamy się tak, jak Ojciec z Michałem Ziolo. Cóż, wreszcie zatrzymujemy się na pewnym poziomie i wiemy, że to jest jakaś naturalna granica, że daliśmy sto procent i właściwie już niczego więcej nie możemy oczekiwać, żadnego dalszego rozwoju. Czy tak się stanie?

Nie, myślę, że taka sytuacja jest niemożliwa. Przyjaźń dobiega swego pierwszego kresu, kiedy się dochodzi do tego, że człowiek daje już sto procent siebie i dostaje sto procent od drugiego, całość na całość. Do tego momentu przyjaźń podszyta jest lękiem. Człowiek się pod spodem strasznie boi, że to nie ma prawa się udać. Boi się, że i on, i ja się do tego nie nadajemy. Co więcej, rzeczywistość skrzętnie te obawy potwierdza i podsyca. Lęka się również tego, że w naszą relację wejdzie ktoś trzeci, że przyjdzie ktoś atrakcyjniejszy, szybszy i głębszy ode mnie i zabierze przyjaciela, a ja pozostanę samotny lub skazany na ochłapy, które mi rzucą. Taki lęk jeszcze narasta, gdy człowiek już strasznie dużo zainwestował i przyjaźń wyszła z powijaków. Bardzo dużo dobrych rzeczy już się między nami zdarzyło, ale ponieważ w naszym zaufaniu brakuje jeszcze ułamka do stu procent, to człowiek nadal pod spodem się boi. Wreszcie dochodzi, dzięki Bogu, do momentu, gdy nagle widzi się, czuje i dotyka, że już jest sto na sto. W tej samej chwili człowiek wreszcie przestaje się bać, odzyskuje wolność, w związku z czym dużo łatwiej owe „sto na sto” ugruntowane przyjaźnie otwierają się na innych. To pierwszy kres rozwoju przyjaźni, nowa i ogromnie istotna jej jakość. Przyjaźń jednak nie ulega stagnacji, bo, po pierwsze, może się bez granic rozwijać. Po drugie, również w relacji „dwójkowej” przyjaźń nie zna pojęcia stagnacji. Przyjaciele bowiem w pełni wolności i wzajemnej afirmacji potrafią od siebie wymagać, to nie jest „kapiowe” odcinanie kuponów z naszej relacji, to jest „ciągle więcej” w Chrystusie. „Po pewnym czasie wyznaliśmy sobie nasze wspólne pragnienie: poszukiwanie właściwej filozofii życia — mówił Grzegorz z Nazjanzu o sobie i o Bazylim. — Odtąd staliśmy się dla siebie wszystkim, żyjąc pod jednym dachem, dzieląc jeden stół, jako nierozłączni przyjaciele. Mieliśmy oczy skierowane w jeden cel i stale rozwijaliśmy w sobie nasze dążenie, tak by się stawało coraz gorętsze i mocniejsze.”

Chodzi więc teraz o to, aby to nasze sto procent ogromniało, by było coraz większe, bo przyjaźń jest przecież bezkresna. Prawdziwe jej dopełnienie będzie możliwe dopiero w niebie, a na razie tutaj ona ciągle się powiększa, ciągle oczyszcza, ma coraz potężniejszą moc przemieniającą.

Czy istnieją pewne przyczyny, które mogłyby usprawiedliwiać zerwanie przyjaźni? Ojciec wspominał o zazdrości, o trzecim. Co zrobić, gdy taki trzeci się znajdzie? Albo: czy gdy druga strona jest zazdrosna o mnie, pojawia się taka jej niedojrzałość, która może usprawiedliwiać to, że ja powiem: nie, dziękuję, może coś między nami było, ale to już po wszystkim?

Na tych pierwszych etapach wszystko jest możliwe. Ja nie mam pojęcia, jak to się dzieje, że zaczynają się jakieś głębsze relacje międzyludzkie. To jest iskra Boża. Na przykład dobrze znałem troszeczkę ode mnie młodszego współbrata, z którym parę lat byłem na studentacie. Uważałem go jednak za naiwniaka, z którym nie da się zbudować partnerskich relacji. Byłem pewien, że nie ma żadnych szans na jakiegokolwiek sensowniejsze porozumienie między nami, nie mówiąc już o przyjaźni. Dopiero po moich świączeniach nagle, w momencie iluminacji, odkryłem, że pod spodem, pod naiwną „skorupą”, jest w nim coś bardzo głębokiego i dojrzałego. I z Bożą pomocą oraz wielkim wysiłkiem i trudem udało nam się zbudować niezwykle mocną więź. To jest ta iskra Boża, dzięki której człowiek, niekiedy nieoczekiwanie, odkrywa dobro, piękno drugiego, w które chciałby się włączyć, spotkać je, dając oczywiście siebie w zamian.

Może jednak zdarzyć się i taka sytuacja, że rzeczywiście ja daję siebie w sposób najczystszy i najlepszy jak umiem, a ten drugi po pewnym czasie się zatrzymał. Może po prostu przestraszył się, może chce mnie trochę wykorzystać, może pragnie już konsumować profity z naszej relacji, albo też pojawił się ktoś, kto skupił na sobie jego uwagę. Znaczy to, że nasza relacja jeszcze „nie okrzepła w bojach”, że jeszcze za słabo została ugruntowana w Chrystusie, że jest to jeszcze dość niski poziom. Wprowadzając w nasze relacje kryteria niezwiązane z miłością, lecz z — niekiedy niezwykle subtelnym — egoizmem można, bo człowiek jest wolny, zniszczyć to, co już zdołaliśmy zbudować. Ale taka sytuacja jest możliwa tylko do pewnego poziomu oczyszczania. Jeśli mamy dobrą wolę, jeżeli się obaj modlimy, jeżeli nam obu jakoś zależy, to przekroczymy ten poziom. Odbędzie się to poprzez sporo pięknych momentów, ale też poprzez wiele bolesnych chwil, wiele kryzysów i wiele porażeń duchowych, kiedy oba nasze egoizmy będą sobie skakały do gardła. Jeśli jednak przekroczymy

ten etap, to rozpocznie się zupełnie inna, całkowicie niezwykła opowieść: dużo piękniejsza, dużo głębsza, bez porównania radośniejsza i przybliżająca coraz bardziej do Chrystusa.

Ojciec powiedział, że przyjaźń z natury jest elitarna. Jak Ojciec myśli, ilu przyjaciół można mieć w życiu? Czy może istnieć grupa ludzi, powiedzmy czterech, w której każdy jest przyjacielem każdego, czy to będzie raczej pewna relacja koleżeństwa?

Po pierwsze, powiedziałem, że przyjaźń z natury nie jest elitarna, ale w praktyce taką się staje. Po drugie, sądzę, że wzajemna przyjaźń paru osób może istnieć. Trudno mi sobie wyobrazić, by w taki sposób mogło funkcjonować sto lub więcej osób, ale cztery — tak. Tego typu grupa nie może być zbudowana na zasadzie, że każdemu z nich od każdego należy się jedna czwarta czasu, energii, troski itp., ale — pozostając na gruncie matematyki — że istnieje w niej tyle relacji, ile jest dwójkowych kombinacji w zbiorze czteroelementowym, a więc sześć. Oczywiście, każdy z każdym musi posiadać specjalną, indywidualną relację, w którą wchodzi się całość za całość, a zarazem — tu przestaje przydawać się matematyka — można się nią w pełni dzielić z innymi poprzez zaufanie, powierzenie, wspólnotę drogi. To jest trudne, skomplikowane, dynamiczne, ale możliwe. To bowiem, co jest fundamentalnie ważne w dobrych przyjaźniach i co poniekąd jest ich miernikiem, to fakt, że każda z nich poszerza serce. One realnie leczą, poszerzają, oczyszczają i pogłębiają nasze serca. Przyjaźń jest szkołą miłości, można powiedzieć za świętym Augustynem. Jestem absolutnie pewien, że dużo bardziej jestem wsłuchany w inne osoby i w sposób dużo czystszy daję siebie każdemu napotkanemu człowiekowi, niż to było dawniej, dzięki konkretnym przyjaźniom, które sprezentował mi Pan Jezus. Bo dzięki nim, w konkretnych zmaganiach, parę kawałków egoizmu zostało zeszkrobanych, parę kawałków zazdrości zostało stopionych, parę porywów ambicji zostało zeszlifowanych, nauczyłem się też lepiej rozumieć „innego”. Także w zakonie wraz z nawiązanymi przyjaźniami musi się powiększyć zasięg naszej przyjaźni braterskiej, która jest zbudowana bardziej na wspólnej profesji niż na indywidualnym spotkaniu, ale która jest szalenie ważna. Przyjaźń braterska jest zawartym w naszych ślubach obowiązkiem możliwie głębokiego otwarcia naszego serca na wszystkich braci. Teoretycznie nie jest do tego konieczne doświadczenie przyjaźni, ale ja dosyć mało wierzę w abstrakcyjne braterstwo. Natomiast jeśli ta swoista *via purgativa* w przyjaźni z konkretnymi

osobami nauczyła nas przebaczać, lepiej rozumieć innych i budować jedność, to jest nam dużo łatwiej w chwilach trudnych, w sytuacjach poczucia krzywdy czy niezrozumienia nie zamykać się na innych i miłością braterską obejmować wspólnotę.

Czy zatem przyjaźnie są nierozrywalne? Czy wierność w przyjaźni musi być wiernością aż do „grobowej deski”?

Nawet dłużej. Owszem, po początkowym okresie fascynacji dobrem odkrytym w drugiej osobie, który rozpoczyna każdą przyjaźń, może wyjść na jaw — o czym brat wspomniał — na przykład głęboka niedojrzałość drugiej strony. Wtedy jeszcze można się wycofać. Później, gdy rozpoczęliśmy okres oczyszczania naszej więzi, w którym — jak wielokrotnie powtarzałem — nieuchronne są bardzo bolesne momenty, już nie można wycofać się bezkarnie. Albowiem, *primo*, zawsze już wtedy bardzo głęboko poranię osobę, z którą zacząłem się przyjaźnić. *Secundo*, taka decyzja, która jest „zwycięstwem” mojego egoizmu, bardzo mnie naznacza wewnątrz. Jeśli w okresie późniejszym nie dojdzie do nawrócenia, to na całe życie zamknę się w bańce egocentryzmu, a to jest bardzo niedobre doświadczenie oznaczające, w łagodniejszej wersji, znerwicowanie i frustrację, a w wersji mocniejszej — po prostu duchową degenerację. Marcus Tullius Cicero powiedział: *vere amicitiae sempiternae sunt*. Mathias Andreas Zięba może tylko dodać: *confirmo*.

rozmawiał Łukasz Popko OP

Maciej Zięba OP — dyrektor Instytutu „Tertio Millennio”, znawca i popularyzator myśli Jana Pawła II, autor licznych publikacji w prasie krajowej i zagranicznej oraz kilku książek: *Biało-czarne zapiski* (1987), *Po szkodzie? Przed szkodą?* (1996), *Demokracja i antyewangelizacja* (1997), *Niezwykły pontyfikat* (1997), *Papieże i kapitalizm* (1998); w tym roku wybrany na drugą kadencję prowincjała Polskiej Prowincji Dominikanów.

ABIGAIL

O przyjaźni w małżeństwie

Właściwie żyjemy w dobrych czasach. Bo dobre są każde czasy, w których odrobinę więcej prawdy dochodzi do głosu w życiu społecznym, niż to miało miejsce poprzednio. Tak zaś mają się sprawy w materii tak delikatnej, jak małżeństwo. Twierdzenie to może w pierwszej chwili budzić gwałtowny sprzeciw, bo dla nikogo nie jest tajną dzisiejsza kruchość tej instytucji, jej tymczasowość i umowność, nie mówiąc już o rozmyciu się, dzięki ambitnym i skutecznym zabiegom „normalnych inaczej”, samego pojęcia małżeństwa. Czy jednak fakt, że dziś instytucja małżeństwa chwieje się w posadach, nie jest właśnie wynikiem tego, że w tej dziedzinie życia kłamstwa było szczególnie wiele i oto po prostu wyłazi ono na światło dzienne?

Pamiętam swoje zdumienie, gdy po raz pierwszy wpadły mi w ręce opowiadania Rabindranatha Tagore, których bohaterem niejednokrotnie był czyjś mąż albo czyjaś żona, albo w ogóle małżeństwo. Co dziwniejsze, nie były to historie o męczeństwie, o pragnieniu odwetu albo o perfidnej zdradzie — a jeśli nie perfidnej, to w pełni uzasadnionej... Były to opowieści o ludziach, którzy borykali się z różnymi sprawami i różne rzeczy im doskwierały — ale nie fakt, że pozostają w stanie małżeńskim. Jacyś tacy dziwni... Dziwni dla kogoś ukształtowanego przez europejsko-amerykańskie standardy literackie, w których od klasycznego *Romea*

i Julii po głupawie sztuczdyła typu *Ślubów panińskich*, od sugestywnej *Anny Kareniny* po obsesyjnych *Ludzi bezdomnych*, no i przez cały późniejszy, wartki potok wyzwolonej literatury, a jeszcze bardziej kinematografii, będącej jej umasowionym wcieleniem — wszędzie tam obowiązuje zasada: co fajne, to nie w małżeństwie. Ślub jest wprawdzie celem, do którego zmierzają wszystkie wysiłki (przy czym każdy chwyt jest dozwolony), ale jest jednocześnie momentem, od którego zaczyna się dławiące pasmo szarości, marazmu, beznadziejności.

Literatura, szczególnie ta wysokiej próby, ma ambicje dokumentowania rzeczywistości i dlatego celuje w to, co jej odbiorca przeżywa i w czym się odnajduje. Coś więc w tym musi być z prawdy, że małżeństwo jawi się w niej jako ciężkie kajdany, jako przymusowa i przytłaczająca formuła egzystencji, a nie jako sposób i miejsce autoekspresji. Gdzieś u podstaw tej wizji tkwi najgłębsze rozczarowanie, które bierze się stąd, że większość małżeństw dochodzi do skutku dzięki kunsztownym a przebiegłym zabiegom przynajmniej jednej ze stron. I choćby to były zabiegi podejmowane w jak najlepszej wierze, z głębokim przekonaniem, że służą dobrej sprawie, to odkrycie, że było się (lub jest) obiektem manipulacji — nawet jeśli towarzyszyło temu prawdziwe uczucie — należy do tych przeżyć, od których w małżeństwie zaczyna się zgorzknienie i dystans. Wydawałoby się, że zanik instytucji swatki i demokratyzacja stosunków społecznych, a więc likwidacja względów natury majątkowej czy towarzyskiej (mezalians), powinny automatycznie gwarantować udane małżeństwo, gdyż jedynym jego powodem staje się wzajemne uczucie. W przestrzeni międzyludzkiej nic jednak nie dzieje się samo z siebie. Nad małżeństwem także trzeba starannie czuwać, w przeciwnym razie coś zacznie się w nim niepostrzeżenie psuć.

Gdzie tu miejsce na przyjaźń? Czy w małżeństwie przyjaźń ma w ogóle rację bytu? Miłość to przecież coś więcej niż przyjaźń. W zestawieniu z nią przyjaźń wydaje nam się stanem kapitulacji, jakby zejściem o parę stopni w dół. Bo miłość uskrzydla, a przyjaźń nie. Bo miłość barwi świat wszystkimi kolorami tęczy, a przyjaźń tylko pozwala pewniej stawiać kroki. Bo miłość daje poczucie szczęścia, obdarowania przez los, a przyjaźń (raczej) poczucie powinności... Wydaje się, że dwa te uczucia, czy raczej dwa rodzaje relacji, mają przeciwne zwroty. Miłość, przynajmniej w tej swojej pierwszej, euforycznej i idealistycznej fazie, jest nastawiona posesywnie. Urok wyróżnionej osoby sprawia, że szukam z nią kontaktu, bliskości, pragnę czerpać z bogactwa jej osobowości. Jakoś rezerwuję, zagarniam ją dla siebie. I jest w tym egoistycznym zawłaszczaniu wielki

sens, a to dlatego, że przebywam z kimś ukochanym, doznaję piękna jego osobowości, podziwiam jego postępowanie, zdolności, sposób oglądania i partycypowania w świecie, współuczestniczę w jego pasjach, dzielę jego fascynacje i — co niebagatelne — jestem jedyną osobą, która ma do tego wszystkiego dostęp. Ta miłość może trwać, przechodzić różne fazy i różnorodnie się manifestować, znajdując swój ostateczny wyraz w decyzji wspólnego podążania przez życie. Przyjaźń zaś nie domaga się aż tak pełnego oddania. Często także wyrasta na fundamencie wspólnych zainteresowań czy celów, czasem na bazie wspólnej sytuacji życiowej albo podobnych przeżyć (studia, partyzantka), ale jest w niej więcej ze strażowania, troski, uznania czyjejś wartości, niż czegoś z wygrzewania się w promieniach bogactwa osobowości. Różnice te są oczywiście w dużym stopniu umowne. Nie da się tych dwóch stanów ludzkiej duszy oddzielić ostro, niby nożem, i powiedzieć: dotąd jest miłość, odtąd jest przyjaźń. Już Mickiewicz miał z tą sprawą kłopoty i tak pozostało do teraz. Przyjaźń jest w końcu także formą miłości. Próbuje się jednak uchwycić te różnice po to, by odpowiedzieć na pytanie, jakie jest miejsce przyjaźni w małżeństwie. Czy w ogóle jest tam na nią miejsce?

Kiedy poczyna się przyjaźń w małżeństwie? Wtedy, kiedy odsłania się indywidualna słabość. Zachwyty i zauroczenie wcale nie muszą minąć, jeśli ich przyczyny zostały właściwie rozpoznane. Czułość i delikatność mogą stać się niezmiennym, trwałym wyrazem wzajemnych uczuć. Małżeństwo nie jest drogą do nieuchronnej klęski! Małżeństwo jest procesem nieustannego odsłaniania się. Nieważne, ile kto o sobie mówi, może mówić bardzo niewiele, a i tak wiem, co tego drugiego cieszy, a co martwi, czego pragnie, za czym tęskni i to nie tylko w tym momencie, ale z zasady — bo na tyle pozwala mu inteligencja, wrażliwość, wiara... I tak oto w pewnym momencie zostajemy dyskretnie wprowadzeni w obszar ograniczeń i słabości drugiego. Tam, gdzie on sobie nie radzi, tam, gdzie nie jest ani piękny, ani imponujący, gdzie nie ma miejsca na podziw. Tam cichnie owo pragnienie posiadania, wygrzewania się w promieniach osobowości. W tym obszarze nie partycypuje się przez admirację. Ale też nie ucieka się przed nim. Nie przeraża mnie to, co odkrywam, nie zniechęca, ale jakoś dziwnie mobilizuje. Wszystko jedno, czy chodzi o melancholijne odkrycie pierwszego siwego włosa, o monsturalny katar, o paraliżujący strach przed szefem czy paskudną skłonność charakterologiczną, której powody rozumiem, a na którą otoczenie reaguje antypatią i odrzuceniem. W każdej z tych sytuacji przyjaciel jest obecny na sposób, który według jego rozpoznania jest adekwatną na nią odpowiedzią. Spontanicz-

nie przyjmuje na siebie ciężar i dolegliwość sytuacji. Nie dlatego, że lubi się poświęcać, ale dlatego, że autentycznie uczestniczy w losie drugiego. Przyjaźń stoi spontaniczną lojalnością.

Skoro przyjaźń wydaje się być naturalnym etapem ewolucji miłości, dlaczego jest tak rzadka? Najczęściej spotykamy przecież ludzi, którzy zdobywają się na przyzwoite zachowanie wobec współmałżonka — pielęgnują go w chorobie, świadczą rutynowe usługi typu „wikt i opierunek”, prowadzą wspólne życie towarzyskie i interesy, ale przy każdym zetknięciu się z takim stadłem czuje się, że gdzieś pod spodem pulsuje gejzer i dochodzi do groźnych ruchów tektonicznych. Wytworzyli pewien moduł postępowania względem siebie gwarantujący nieinwazyjne kontakty, ale przyjaźni, serdeczności w tym nie ma. Co sprawia, że przyjaźń w małżeństwie nie może się urodzić?

Powodów jest oczywiście tyle, co powodów klęski małżeństwa w ogóle. Trudno myśleć o przyjaźni tam, gdzie nie ma ufności, gdzie jest niewierność, rozbuchany egoizm, tandeta uczuć. To się rzuca w oczy i nie ma co „młócić tej słomy”. Są jednak powody, które wcale się w oczy nie rzucają, a potrafią popsuć związek budowany na najlepszych podstawach. Jednym z nich jest „zachłyśnięcie się bliskością” drugiej osoby. Wiele par bowiem fatalnie rozgrywa aspekt wyłączności w miłości. To, że drugi wie, iż jest dla mnie wyjątkowy i cenny, ośmiela mnie, bym traktował go z żartobliwą pogardą. Stąd jakieś docinki, stąd głupawe uwagi, stąd brak hamulców i normalnej powściągliwości we własnym zachowaniu. Przecież on (ona) wie, że to tak na niby, że ja dla niego (dla niej) wszystko bym... I miał coraz czujniejszego strażownika nad wyjątkową wartością tego kogoś najbliższego, rodzi się spoufalenie. Otwiera się wążutka furteczka ku lekceważeniu, którą każde odkrycie nowej słabości tego drugiego jakoś szerzej uchyla, miał stanowić sygnał do walki o niego. Ostatecznie przecież największym szczęściem w małżeństwie jest widzieć, jak ten drugi się rozwija, jak pięknieje (trochę też dlatego, że dzięki nam coś pięknego zobaczył), jak się „usamodzielnia”, to znaczy odrywa od swoich dawnych słabości, niedopełnień, niedomagań... Ale tego nigdy nie zdoła się dostrzec, a już na pewno nie stanie się to źródłem szczęścia, gdy zagnieździ się nawyk patrzenia na niego z przymrużeniem oka, z głęboko tajoną nutą rozczarowania, że jednak nie jest taki, jak mi się wydawało, że dałem się zwieść pozorom.

Przyjaźń nie dość, że jest zjawiskiem rzadkim, to jeszcze ma skłonność do przeradzania się w formy chorobliwe, które przyjaźnią już nie są. Choć odsłonięcie się słabości umożliwi narodziny przyjaźni w małżeństwie, to

dla drugiej strony bywa najczęściej doświadczeniem bardzo trudnym. Czasem kluczowym dla małżeństwa. To są momenty, w których jak w lustrze odbija się cała sylwetka aksjologiczna osoby, cały jej system wartości. Z niezwykłą ostrością ujawnia się to, co dla tej osoby stanowi centrum jej aksjologicznego świata. Próbowalam zdefiniować przyjaźń jako postawę stróżowania nad słabością drugiego. Stróżowania po to, by te słabości nie zdominowały jego osobowości, nie udaremniły zaistnienia wartości, których potencjalnie jest nosicielem, ale które właśnie pod ciśnieniem tych słabości i na skutek ich następstw nie mogłyby w ogóle się rozwinąć. Taki jest sens tej przyjaźni. Jeżeli jednak ten, kto chce być przyjacielem, sam jest osobą mało wrażliwą aksjologicznie, jeżeli najsilniej przemawiają do niego wartości niezbyt wysokie, to jego strażowanie nad drugim dotyczyć będzie też tylko takiej niezbyt wysokiej sfery. I mimo że bazuje ono na silnej z nim więzi i na autentycznym uczuciu, będzie jedynie walką o pomyślność życiową dla drugiego, często za cenę jego wartości jako osoby. Stajemy się wówczas świadkami odrażającego widowiska, w którym swoiście pojęta lojalność staje ponad uczciwością. Nieważne, kto ma rację i po czyjej stronie jest wina, ważne, że rzecz dotyczy mego męża (mojej żony), a skoro mojego (mojej), to ja staję po jego (jej) stronie. W ten sposób przyjaźń przeradza się w poplecznictwo i staje się dla tego związku bezowocna.

Jest taka stara legenda, na kanwie której Roman Brandstaetter napisał swego *Pokutnika z Osjaku*, legenda o przyjacielu Bolesława Śmiałego, który w jego zastępstwie odbywał pokutę za zabójstwo biskupa Stanisława. Nie wiem, jak takie podstawienie wypada w oczach Bożych, ale na pewno byłyby to przykład wyjątkowo głębokiego utożsamienia się z losem przyjaciela. Żony sybiraków wędrujące z nimi na katorgę... O inne przykłady przyjaźni w małżeństwie jest o tyle trudno, że zazwyczaj kryją je cztery ściany domu i otoczenie nie jest w te sprawy wtajemniczane. Szczególna aura otaczająca takie małżeństwa coś tam podpowiada, ale niewiele potrafi ten sygnał odczytać. Na to trzeba być wystarczająco blisko.

A co z Abigail (1 Sm 25)? Abigail pozostaje niezmiennym symbolem przyjaźni w małżeństwie. Trudnej przyjaźni, bo trafił się jej małżonek wyjątkowo nieciekawym. Choleryk, pyszałek, opilec pozbawiony wyobraźni i gbur. Pismo św. mówi nawet: „człowiek okrutny i występny”. Może w kwiecie młodości był interesującym chłopcem, ale wiek męski niewiele z tego zachował. Trudno raczej mieć sympatię dla kogoś takiego. Według naszych standardów Abigail powinna robić wszystko, by się od niego uwolnić, bo w tym małżeństwie nie mogła już na nic liczyć. Ale Abigail

chce się zachować jak przyjaciel, chyba jedyny, jaki jej okropnemu mężowi jeszcze pozostał, i, wiedząc, że on do sytuacji nie dorósł, bierze na siebie cały jej ciężar. I choć, jak mówi Pismo, była piękną kobietą, a król Dawid mężczyzną niezwykle czułym na damski wdzięk, to jednak nie dla jej urody zapragnął, by została jego żoną. Przejrzał motywy jej postępowania i po prostu pozazdrościł Nabalowi. Bo choć niemal wszystko mógł zdobyć, polegając na sile swego oręża i osobistej dzielności, to o dar tej szczególnej przyjaźni mógł jedynie prosić. Tego nie da się zdobyć ani też zadeklarować. Ktoś musiał zechcieć mu go podarować. Ktoś, kto był do takiej przyjaźni zdolny. Bo, jak mawiają Francuzi, małżeństwo jest jak hiszpańska oberża: jest w nim tylko to, co się ze sobą przyniosło.

Maria Grabowska — autorka od 28 lat żyje w małżeństwie, w którym wychowała czworo dzieci; z wykształcenia fizyk, obecnie pracuje w Dziale Nauki Rektoratu UMK w Toruniu; publikuje zazwyczaj pod pseudonimem.

WERSJA WYDARZEŃ

*Cztery miliardy ludzi na tej ziemi,
a moja wyobraźnia jest, jak była.
Źle sobie radzi z wielkimi liczbami.
Ciagle ją jeszcze wzrusza poszczególność.*

Wisława Szymborska

Najdoskonalszym opisaniem przyjaźni jest sama przyjaźń... Popadłszy już na początku mojego skromnego szkicu w tę nieuniknioną antynomię, postaram się mimo wszystko zwrócić uwagę Czytelnika na kilka ważnych momentów w tajemnicy przyjaźni, które, według mojej opinii, są kapitalne, ale i zapoznane — warto więc przywrócić im w naszej pamięci należne miejsce.

1. Zastana wersja wydarzeń: Destylacja przed Kreacją

Ćwiczone skłonności człowieka do analizy i *ruminatio* problemów są jak najbardziej uprawnione i naturalne, lecz mają one swoje miejsce i czas (nie chcę przez to powiedzieć, że człowiek jest zdolny mechanicznie wyłączyć się z tego procesu i zatrzymać myślenie, zbieranie wiadomości i ich medytowanie). Fakt przyjaźni poucza nas jednak, że istnieje jeszcze inny porządek — przedanalityczny, który opiera się przede wszystkim na relacji zaprawionej ogromną dozą spontaniczności.

To prawda, wiele już wiemy o przyjaźni, posiadamy ogromny arsenał świadectw i teorii na jej temat, jak też dostateczny zapas dyskietek z klasycznymi problemami, które pojawiają się w spotkaniu z nią — jednak niewielu z nas posiada odwagę „wejścia w kreatywną relację”. Pragnie-

my spotkać przyjaciela, rozprawiamy o dobrodziejstwach przyjaźni, lecz zwycięża samotność, ponieważ wciąż żyjemy w atmosferze paniki wywołanej obawą, iż nie jesteśmy dostatecznie przygotowani ni intelektualnie, ni uczuciowo na takie spotkanie. Przyjęliśmy także jako wygodny model „strukturyzacji osoby” dokładanie kolejnych warstw encyklopedycznej wiedzy i dobrze sprzedających się informacji. „Strukturyzacji” tej dokonujemy bardzo często z lęku i wygody na obrzeżach życia wspólnego, które z natury swojej sprzyja powstawaniu przyjaźni. Dziedziczymy też bezwiednie pakiet podejrzeń upływającej epoki, że nic nie jest czyste i bezinteresowne w relacjach osób. Pielęgnując narcystycznie naszą wątłą tożsamość, pozwalamy sobie od czasu do czasu na wyjście do otaczającego nas świata i zakomunikowanie naszej woli otoczeniu. Zaraz potem następuje pospieszny powrót do bunkra wsobności — z obolałą świadomością, że wola ta, niosąca drugim szczęście i normalizację napiętych sytuacji, i tak przez otoczenie zostanie odrzucona. Rzecz jasna, nie są to warunki do narodzenia się przyjaźni, choć oczywiście Bóg jest władcą niemożliwego.

Rzeczywiście, przyjaźń potrzebuje prenowicjatu... Kreacji przed destylacją. Podjęcia tej dolegliwości, która nazywa się stratą czasu prywatnego, prostego poświęcenia naszych społecznych osobowości w miejscach i w zadaniach, które uchodzą za mało zaszczytne i domagają się niekiedy anonimowości. Kiedyś nazywano to najprościej: służbą. Dodać należy, że miejsca te i zadania nieubłaganie zweryfikują moje umiejętności i talenty — będą one albo zbyt wąskie, albo nazbyt wysokie wobec tego, co nosimy w sobie, a przy tym będą się domagały zaangażowania całkowitego i wręcz ofiary — jak to zwykle bywa w środowisku *homo sapiens*... Owoce takiej służby dają się wyrazić w dwóch nabytych zachowaniach: promocji innych i prośbie o pomoc. Taka jest też myśl człowieka nowego humanizmu — św. Benedykta, który poświęcił 68. rozdział swojej Reguły sytuacji, w której brat otrzymuje polecenie trudne lub zgoła niemożliwe do wykonania.

W tym prenowicjacie przyjaźni można już mówić o towarzyszach powierzonych nam zadań, a słowo „socjusz” niesie w sobie obok uważnej dyskrecji, dyspozycyjności i pewnej pomocy także nową jakość egzystencji — przerwanie wsobności, powolne obumieranie egoizmu i nakaz kontaktu (czasami instytucjonalny) przez proste komunikowanie swoich potrzeb, swojej dyspozycyjności, stanów swojego ducha, pominawszy oczywiście przypadki zarezerwowane sakramentowi pojednania lub niszczące sens życia i odwagę innych w realizacji powierzonych zadań.

2. Upragniona wersja wydarzeń

Wydaje się, że dla człowieka otwartego już prenowicjat przyjaźni może wskazać na jej kapitalny element, czyli jej *k o n t e k s t*. Tak też można zinterpretować zdanie Epikura: „Przyjaźni należy szukać dla niej samej, chociaż jej początki leżą w potrzebie pomocy”. Przyjaźń nie może być odseparowana od kontekstu, w którym się rodzi, a kontekst objawia pro-actwo wobec tej rodzącej się przyjaźni. Jak łatwo zauważyć, biblijna przyjaźń znajduje się w sieci konkretnych historycznych zdarzeń, prowokowana jest przez sytuację, w jakiej znajduje się Naród Wybrany, jej katalizatorem stają się Boże wezwania skierowane do tej społeczności, a wezwanie do przyjaźni włączone jest w wezwanie do dokonania konkretnego dzieła, jak na przykład wyzwolenie ludu z opresji przeciwnika i zasianego przez niego strachu. Rzeczy takiej wagi przekraczają siły jednostki, która nie tylko staje wobec potęgi przeciwnika, ale nade wszystko skonfrontowana jest z własną niedojrzałością i ograniczoną wizją zdarzeń.

Kontekst zbliża ludzi, wyrывa ich z „własnego namiotu” i daje szansę głębszego poznania świata, ludzi i siebie właśnie przez nieuniknione zaangażowanie w „sprawę”. Nie na darmo mówi się na przykład o pokoleniu Kolumbów, że byli to ludzie, którzy wspaniale poznali się na sobie...

Zadajmy więc teraz pytanie: czego dotyczy to poznanie? Rzec można, że dwójka przyszłych przyjaciół rozpoznaje w sobie tę samą siłę i te same pragnienia wobec napierającej na nich rzeczywistości. Jest to tajemnicza intuicja, chociaż doskonale podbudowana pamięcią dokonanych przez drugiego gestów i większych czynów. Mówiąc jeszcze ostrzej — ludzie ci rozpoznają w sobie to samo życie, które korzeniami sięga Boga. Nie trzeba dodawać, że jest to potężny moment w życiu każdego z nich, który pozwoli w przyszłości dokonać odnowy przyjaźni, powrócić do pierwotnej gorliwości jedyne go spotkania — z biegiem lat oczywiście reinterpretowanego i pogłębianego w swoim znaczeniu. I to właśnie kontekst i potrzeba sprzyjają odwadze uznania tego życia w drugim. A nie jest to łatwe. Bardzo często bowiem pragniemy tę potężną rzekę zamknąć w dobrze uregulowanym kanale, przeznaczając jej zadanie i narzucając metodę. Kiedy rzeka rwie tamy, czujemy się zdziwieni i zranieni. I w jednym, i w drugim przypadku ścierają się ze sobą dwie miłości własne. To starcie jest jednak konieczne, gdyż wnosi nowe doznanie. Niedoświadczeni jeszcze „kandydaci do przyjaźni” zwykli nawet sądzić, że współpraca z socjuszem była o wiele owocniejsza i przyjemniejsza, a także bardziej rozwijająca. Ale to oczywiście nieprawda. Nowe doznanie jest doświadcze-

niem wielkiej niewystarczalności mojego duchowego organizmu, który, rzecz jasna, przeczuwając genialnie wielką szansę przyjaźni, nie umie poradzić sobie ni z osobistą wolnością, ni z wolnością drugiego. Ale tym, co ocala początki przyjaźni, jest jej wielkie pragnienie.

Pragnienie przyjaźni to przede wszystkim pragnienie duchowej jedności, jedności tak wzniosłej i zarazem tak przestrzegającej odrębności, że jedynym, który może służyć za wzór i pomoc, jest sam Bóg. Myślę, że istnieją pewne kryteria pozwalające ocenić zdrowie narastającej w przyjaźni jedności i uniknąć uwikłania się we wspólną niedolę — niewolę. Korzystam w tym względzie z Reguły św. Benedykta, która w refleksji nad zdrowiem i „przydatnością” kandydata do życia cenobitycznego nakazuje uwzględnić odpowiedzi na trzy pytania: 1) czy prawdziwie szuka Boga; 2) czy jest gorliwy w Służbie Bożej; 3) czy jest gorliwy w posłuszeństwie, w znoszeniu upokorzeń.

Czy prawdziwie szuka Boga? To pytanie domaga się uściślenia przez okolicznik „gdzie?”. Czy szuka Boga w swoim przyjacielu? Szukać Boga w przyjacielu, to poddać się warunkom Boga, który zamierzył tę przyjaźń dla swojej chwały, zbawienia przyjaciół i dobra społeczności. Ten drugi, spotkany w „kontekście”, w posłaniu i misji dla wspólnoty, okazuje się być posłany do mnie z konkretną zbawczą wiadomością, dobrą nowiną. To Bóg, który mieszka w nim, mówi do mnie przez słowa i znaki. Zakazuje krzywdzić przyjaciela i nakazuje czekać przed bramami jego serca. Czekanie w Bożej optyce nie jest beczynnością. Czekanie wyraża szacunek wobec odmienności tego drugiego, jest gotowością przyjęcia daru jego osoby, jest akceptacją tempa duchowego tego drugiego. Ale jest też czasem rozpoznawania osobistych gniewów i pożądlivosti, pokus pójścia w przyjaźni na skróty. To oczywiście banał. Czekanie jest pedagogią wpisana w Bożą ekonomię zbawienia, która jest także nauką zagospodarowywania ofiarowanego nam czasu pod okiem Boga. Nie wolno go zmarnować i przegapić szansy. Czekanie jest rzeczywistością dynamiczną, bo jest również prowokującą i nieustającą prośbą — nie pozwala celebrować swoich wstydów i słabości, swojego nieprzygotowania i zmiany nastrojów. Gra toczy się o stawkę najwyższą — o życie. I to życie w prawdzie. To znowu zakłada obopólną odwagę mówienia zawsze prawdy i obopólną pomoc w powolnym procesie jej przyjmowania. Szukanie Boga w drugim człowieku oddala w końcu szukanie osobistego interesu, choć pozwala na szukanie pomocy, żąda wreszcie oddania przyjaźni w całości w ręce Boga, co zewnętrznie bardzo przypomina śmierć. Jednak kto wytrwa, będzie ocalony.

Czy jest gorliwy w Służbie Bożej? Mimo bardzo szerokich interpretacji Benedyktowi chodzi o modlitwę. W przyjaźni zakłada to samotną walkę przed Bogiem, bo w śmierci starego człowieka i rodzinach nowego nikt nas nie może zastąpić. Jest to jeden z momentów manifestujących odrębność, który buduje jedność. Walka prowadzona jest o przyjaźń i w przyjaźni, z pomocą i poradą przyjaciela, często w jego dyskretnej obecności, lecz decyzja należy wyłącznie do nas. To ja mogę zniszczyć i to ja mogę ocalić. Przeróżająca władza. I jaka wielka godność tego spotkania! Owoce tej walki przynoszę jako dar i nie wielkość tego daru, lecz jego przyjęcie ma kluczowe znaczenie dla przyjaźni.

Czy jest gorliwy w posłuszeństwie i znoszeniu upokorzeń? Przyjaźń jest Boskim darem, lecz przestrzeń, w której się rozwija, i osoby, które są jej „uczestnikami”, są z natury swojej ograniczone. To tylko teoria, że przyjaźń doskonale godzi obecność z przyjacielem z obecnością we wspólnocie, oraz to, że przyjaciele są — jak to się zwykło mówić — „otwarciami na wszystkich”. Jest to prawda, ale nie na początku.

Rozwijająca się przyjaźń potrzebuje ogromnie dużo czasu — przede wszystkim na rozmowy, w których lwia część zajmują wyjaśnienia obopólnych zachowań i próby ustalenia wspólnego odmiennego widzenia zdarzeń. Jak można się domyślić, nie jest to wcale łatwe, gdyż takie same słowa opisują całkiem odmienne rzeczywistości. Podobnie rzecz ma się z gestami i postawami. Czasami chwile te mogą spowodować prawdziwy konflikt z innymi towarzyszami misji, gdyż czas nie jest rozciągliwy i przez spotkanie z przyjacielem właśnie komuś będzie odebrana „zwykła porcja” czasu lub też „zwykła porcja” stanie się dla zaangażowanego w przyjaźń prawdziwą ofiarą (z braku czasu i sił). Przyjaźń wiąże się na początku z zależnością — że się tak wyrażę — „przestrzenną” i posłuszeństwo jej niesie w sobie rezygnację z osobistych planów i wyniesienia. Po raz pierwszy zaczyna liczyć się ten drugi i to nie tylko w słownych deklaracjach. Dla wspólnoty jest to rzeczywistość nowa i prowokująca. Obawia się „partykularyzmów” i „zamachu stanu”. Ma do tego pełne prawo. Jest nieufna i doświadcza przyjaciół przez dodatkowe obowiązki, przyklejanie etykietek w stylu: dominujący — zdominowany, pan — niewolnik, jakby podświadomie grając na ambicjach obu i apelując do ich niezależności. Niekiedy przyjmuje postawę *voyera*, pragnąc wysledzić prawdziwy sekret tej przyjaźni. Rozmowy mogą wiele wyjaśnić, lecz szerokie forum w początkach przyjaźni jest ogromnie krępujące, a słowa bez wciąż jeszcze widzialnych owoców przyjaźni nie posiadają swojego prawdzi-

wego ciężaru. Stąd sytuacje początków są często upokarzające. Upokorzenia nie płyną wyłącznie z nieufnej grupy. Wynikają również z zachowania przyjaciela, który na początku, ulegając panice utraty pozycji i imienia, poświęca przyjaciela przez ostentacyjne zachowania i „obiektywny” ton przyjmowany przed widzami w sprawach przyjaźni, choć powinny być one chronione tajemnicą i ogromnym szacunkiem.

3. Tragiczna wersja wydarzeń

Przyjaźń jest rzeczywistością w rozwoju, choć można precyzyjnie oznaczyć moment jej stałości. Moment ten jest pełnią czasu, jest wypełnieniem pracy nad przyjaźnią i przychodzi jakby niezauważalnie. Przyjaciele mają po prostu pewność, że nic już nie zachwieje tego stanu jedności ducha. Po drodze jednak przyjaźń może być zagrożona.

Ponieważ, według starożytnej chrześcijańskiej formuły, człowiek jest „nositelmem Boga”, przyjaźń posiada naturę etyczną i wezwana jest do wyboru między dobrem a złem. Może się zdarzyć, że przyjaciele zadowolą się pierwszymi blaskami przyjaźni i zrezygnują z jej doskonalenia, zrezygnują z doskonalenia siebie, eliminując potrzebę stałego rachunku sumienia, potrzebę przebaczenia i *correctio fraterna*. Może się zdarzyć, że zawłaszczą przyjaźń, odbierając ją Bogu, nie dostrzegając Boga w drugim, i sami zadecydują o pełni czasu i stałości przyjaźni. Zewnętrzny i bardzo charakterystycznym tego przejawem są podniosłe deklaracje, pewien ekshibicjonizm i wulgarne samozadowolenie. Może pojawić się szantaż, znudzenie, zmęczenie osobą drugiego, gderliwość i potrzeba wyniosłego darowania win drugiej strony. Innym elementem jest pośpiech w traktowaniu drugiego, który jest wyjaśniany potrzebą wypełnienia misji, do której zostali razem powołani przez Boga. Misja w taki właśnie sposób zostaje osłabiona czy wręcz zakłamana. Lęk i wypyływające z niego lenistwo mogą również doprowadzić do rozejmu w przyjaźni: przyjaciele godzą się na zawieszenie prorocstwa, z którym zostali posłani do drugiego, kontentując się przekazem neutralnym lub postawą lizusostwa, zabijającą powagę każdej debaty i spotkania. Wyminięcie etyki obudzi dawne osobiste ambicje i nastąpi zatrwajające obopólne używanie przyjaciela do swoich własnych celów. „Używalność” ta, w której ambicja wspomaga ambicję, prowadzi do stworzenia „związków zbrojeckich”, które stanowią poważne zagrożenie dla życia wspólnoty. Związek taki jest zawsze negatywny i istnieje dzięki kontestacji wymagającego dobra. Żałosne szczątki przyjaźni nie posiadają już konstruktywnej siły i nie są w sta-

nie wnieść niczego nowego do otoczenia, ani podjąć jakiegokolwiek odpowiedzialności.

Zdrada przyjaźni, podobnie jak jej pełnia, przychodzi niezauważalnie. Dla postronnych obserwatorów jawi się jako wypadek nagły, nieprzewidziana katastrofa, zemsta losu. Jednak tak nie jest. Zdrada jest tu tylko wynikiem bardzo poważnych zaniedbań w przyjaźni. Doświadczenie uczy, że wynika z braku modlitwy i osobistych drobnych przestępstw dwóch stron. Podkreślam, że chodzi o dwie strony, gdyż w przypadku zaniedbań tylko jednej ze stron drugi człowiek jest w stanie podnieść przyjaciela i przywrócić go Bogu. Zdrada przyjaźni nie jest tylko prostym zerwaniem i rozejściem się, ale związana jest z ujawnieniem tajemnic drugiej osoby. Ton ogromnego zawodu, oskarżenia, ale też i nienawiści, towarzyszą takim właśnie nieludzkim deklaracjom. Mówimy tu o pewnej rezygnacji z wymogów, ale do katastrofy może doprowadzić również perfekcjonizm w przyjaźni. Nazwijmy to inaczej: zmęczeniem przyjaźni. Ambicja uczynienia przyjaźni piękną może doprowadzić do jej zniszczenia. Niekończące się korekcje i analizy, stawianie coraz wyżej poprzeczki, podejmowanie coraz to nowych zadań, aby pokazać otwartość tej przyjaźni, woluntaryzm i często brak delikatności, naśladowanie innych przyjaciół, którym powiodło się w przyjaźni, z zaniedbaniem specyfiki własnej drogi, okraszanie przyjaźni tylko tym, co rasowe i zgodne z kanonami piękna, pewne wystudiowanie tego, co powinno być proste, a wszystko to — wzbogacone bardzo na pierwszy rzut oka Bożymi argumentami — powoduje zniechęcenie zainteresowanych, którzy z lękiem czekają następnego spotkania, obwiniając się przy tym w duchu za brak wyraźnego postępu i upodobania w tym, „co należy”. W tym miejscu pora przypomnieć, że nawet jeśli przyjaźń nie jest sztuką, to jednak nosi jej znamiona i zmusza do mądrego wyważenia pór pracy i wypoczynku, odpowiedzi na bardzo konkretne zapotrzebowania i bezinteresownej kontemplacji. Jeśli przyjaciele wniosą jako wiano do przyjaźni ukochanie muzyki, ciekawość przyrody, najbardziej nieprawdopodobne hobby, zachwyt nad dobrą poezją czy radość przy spotkaniu z dobrą kuchnią — wszystko to pomoże „uobiektywnić” ich reakcje, odnaleźć nie tylko właściwe proporcje własnych problemów i pytań, ale nade wszystko pokorę w spotkaniu ze światem, który „po prostu” jest, i który potrafi wnieść do przyjaźni niepowtarzalny smak, a także autentyczną czułość wobec wszelkiej przygodności i kruchości. Josif Brodski opowiada o swoim przyjacielu, wielkim poecie Wystanie Audenie. To prawdziwie mistrzowskie uchwycenie pra-

wie wszystkiego tego, czego domaga się prawdziwa przyjaźń, aby była piękna, a więc i prosta:

Po raz ostatni widziałem go w lipcu roku 1973, na kolacji w londyńskim mieszkaniu Stephena Spendera. Wystan siedział przy stole z papierosem w prawej dłoni i kielichem w lewej, rozprawiając na temat łososia na zimno. Ponieważ krzesło było za niskie, pani domu usadziła go na dwu wymiętoszonych tomach *Oxford English Dictionary*, największego słownika języka angielskiego. Pomyślałem wtedy, że widzę jedynego człowieka, który ma prawo na tych tomach zasiadać.

W szkicu tym nie wspominam o ewidentnej patologii zachowań w przestrzeni rodzącej się przyjaźni. Choć wcale nie tak rzadko jedna z zaangażowanych stron potrafi przyjaźń rozpocząć i zniszczyć, aby dowieść sobie i światu, że jej urojone nieszczęście, nieudane życie i ból są rzeczywistością, aby swój lęk i owadzie znieruchomienie usprawiedliwić przez samospełniające się proroctwo. Tego rodzaju duchowy autyzm i skrętne pomijanie dawanej przez Boga okazji i ryzyka stają się niestety udziałem i naszej — fundowanej na dynamizmie zmartwychwstania i krytycyzmu — kultury.

Warto podnieść jeszcze jeden problem sprzyjający katastrofom przyjaźni. Otóż w teoretycznych rozważaniach o przyjaźni wiele słów pada na temat partnerstwa, które w praktyce zdaje się być realizowane jako absolutna równość partnerów: skrupulatne wyrównywanie zachowań, talentów, obowiązków, każdemu i zawsze po równo. Można oczywiście wyciągnąć średnią z sumy dwóch potrzeb i nawet wspólnie zdecydować, że tak jest idealnie dla dwóch stron, tylko niestety jest to ślepa uliczka. Partnerstwo jest czymś innym niż równość — jest relacją wzajemnego szacunku i wsłuchania, które kreuje przestrzeń prawdziwej wolności potrzebnej do rozwoju duchowego partnerów. Z zachowaniem różnic, talentów i doświadczeń, które w obu przypadkach nie są przecież takie same. Partnerstwo jest promocją niedyskutowalnego dobra, które złożone jest w drugim (warunkiem przyjaźni jest szybkie zrozumienie, kim jest ten drugi) i promocja taka jest dobrą bronią w walce z zazdrością domagającą się głośno równości. Partnerstwo otacza również troskliwą opieką miejsca słabe i zranione w sercu drugiego przez szczodłą cierpliwość w udzielaniu niezbędnej pomocy i zachowaniu dyskrecji. Uczestniczenie w misji przez przyjaciół będzie domagało się niekiedy ustąpienia miejsca drugiemu, jak to miało miejsce w przypadku przyjaciela Dawida — Jonatana. Partnerstwo dobrze rów-

niez ilustrują słowa św. Jana Chrzyciela: „Trzeba abym się umniejszał, a ON wzrastał”. Zapewne jest to ofiara, ale ofiara złożona przez radosnego dawcę.

4. Zagrożająca wersja wydarzeń: Przyjaciele wobec zła

Dopełnieniem misji, która zaaranżowała tę przyjaźń i podtrzymywała jej wzrost, jest wolne rozdzianie się przyjaciół. Przyjaźń powinna rodzić przyjaźń, ponieważ sama jest siłą uruchamiającą ukryte potencje człowieka, wywołującą różne jego „barwy”. Przyjaciel cieszy się bogactwem palety, ale używa tylko niektórych kolorów. Te inne barwy nie spoczywają w drugim bezużytecznie, ale stają się okazją do włączenia się w nową misję, zakresienia nowego horyzontu z kimś, kto tej barwy właśnie potrzebuje. Przyjaciele więc rozdają się i poświęcają, zachowując duchową jedność. Przychodzą z pomocą innym, walcząc z wszelkimi podziałami. Jeśli więc przyjaciele zostaną namierzeni przez zło, to uderzenie zostanie dokonane z ogromną precyzją. Zło będzie chciało rozdzielić przyjaciół. Oczywiście jest jakimś „złem” rozdzielenie przyjaciół „w przestrzeni”, brak możliwości codziennego oglądania drogiej nam twarzy, ale z tej próby przyjaciele zawsze wychodzą zwycięsko, stają się jeszcze silniejsi, a przyjaźń tak oczyszczona zyskuje znów nową, nieznaną im jakość. Jako posłańcy Boga wysłani w Jego misji, odkrywają nowy sposób kontaktu i nowy sposób przeżywania obecności drugiego. Najkrócej mówiąc, jest to prosta i radosna świadomość istnienia tego drugiego. Jest to wezwanie do jeszcze intensywniejszej modlitwy za przyjaciela i spełniane przez niego dzieło. Można to też nazwać stałym, niezmiennym adresem.

Jak już powiedzieliśmy, zło będzie usiłowało rozdzielić przyjaciół. Może, jak nigdzie indziej, zło w spotkaniu z przyjaciółmi objawia swoją *diaboliczność* (greckie słowo *diaballo* oznacza ‘rozłączać, rozdzielać, poróżnić’). Wybierze oręż, zdawałoby się, bardzo skuteczny — rozdzielanie, ale przez niemożność przyścia z pomocą. Śmierć społeczna jednego z przyjaciół jest jednym z wielu tego rodzaju działań, a jej formy mogą być bardzo różne. Najostrzejszym przykładem wspomnianego wyżej ataku będzie opowiedzenie się za przyjacielem bez możliwości uzasadnienia tego świadectwa konkretnymi, niewinnymi dowodami. Zło będzie operować bardzo konkretnym bólem zadawanym drogiej nam osobie i naszą niemocą. Przypomina mi się często historia Tomasza Mertona i jego młodszego brata, jaka się wydarzyła w kościele opactwa Getsemani. Było to — jak się później okazało — pożegnalne

spotkanie braci. Wkrótce potem Paul, amerykański lotnik, zginął. Jak opisuje brat Ludwik — stali oddzieleni od siebie przepaścią nawy, Paul stał bezradny, podobnie jak to robił w dzieciństwie, bo zgubił wyjście, a Tomasz nie mógł po prostu zakrzyknąć do niego, wskazując odpowiednie drzwi. Myślę, że ten obraz jest dobrą metaforą tego, co nazwałem niemożnością przyjscia z pomocą w przyjaźni.

Rozdzielenie jako niemożność przyjscia z pomocą rozumieją doskonale wszyscy oprawcy świata. Możliwość zła może być zrealizowana w pewnym momencie życia przyjaciół i jeden będzie zmuszony uczestniczyć bezwolnie w gwałtownej śmierci drugiego. Inny scenariusz to porwanie, wlokące się w nieskończoność negocjacje i wreszcie ich klęska. Lub ostatni telefon z uprowadzonego samolotu. Także śmierć „zwykła”. Odejście na raka. I świadomość, że tę bramę przyjaciel będzie musiał pokonać indywidualnie... Zło — jeśli można się tak wyrazić — nie pragnie zniszczyć przyjaźni, bo wie, że jest to niemożliwe; zło pragnie zatrzymać misję przyjaciół, misję zleconą przez Boga.

Jaka jest odpowiedź przyjaźni w podobnych momentach? Jej odpowiedzią jest wiara w życie wieczne. Zmartwychwstały nie pozostawia nigdy swoich przyjaciół. W tak bolesnym doświadczeniu wkracza wyraźnie jako Ten, który śmierć zwyciężył. Rozdzielony przyjaciel właśnie w nim znajduje punkt podparcia, skałę chroniącą przed nabiegającymi falami rozpacz. Zmartwychwstały nie przynosi chwilowego pocieszenia, przynosi Dobrą Nowinę — postulat: życie ma być kontynuowane, bo chwałą przyjaźni i jej Stwórcy jest człowiek żywy. W ten sposób odwrócenie się od rozpacz jednego z przyjaciół umacnia wiarę innych, jest świadectwem dla całego Kościoła i świadectwem samego Kościoła. A jeśli wybór życia, to i przebaczenia. W niektórych przypadkach dopełnieniem misji zleconej przez Boga przyjaciołom będzie przebaczenie mordercy przyjaciela. Ze świadomością, że tego właśnie oczekuje od nas przyjaciel...

5. Najpokorniejsza wersja wydarzeń: oddanie życia za przyjaciół swoich

Każda przyjaźń posiada strukturę eucharystyczną, fundowaną na ofierze i obecności — jest dla przyjaciół ustawicznym przejściem czy też *wychodzeniem* ku wolności i światłu.

Przyjaźń czerpie swoje siły z całkowitego oddania się Chrystusa swojemu Kościołowi, swoim przyjaciołom. Oddanie całkowite to również zgoda na pewną formę zmarnotrawienia tego oddania, jednak — podob-

nie jak Chrystus — przyjaciel nie powinien nigdy cofnąć swojego oddania się, swojego „wykrwawienia się” dla drugiego, choć będzie miał czasami wrażenie „rozdrobienia się”, gdy świat nawołuje do podsumowań i solidnej strukturyzacji osoby. Przyjaźń jest eucharystyczna, bo rezygnuje z używania siły i oporu i wyraża się w nieposiadaniu. Jej siłą jest piękno i prawda, które zwyciężają mocą samego piękna i prawdy. Jest eucharystyczna, bo jest wstawiennicza — ukazuje Bogu, że między ludźmi możliwa jest głęboka wzajemność, która zwraca lud ku Bogu oczekującemu przyjaźni — czyli wzajemności. Jest eucharystyczna, gdyż w jej przestrzeni człowiek potrafi oddać swoje życie za swojego przyjaciela. I czyni to nie z innego powodu, jak tylko z powodu tego właśnie człowieka. Eucharystyczna — czyli znająca cenę człowieka. Każdego człowieka, również tego, który przyjacielem nie jest. Przyjaźń będzie w końcu domagać się eucharystycznego rozszerzenia ofiary przyjaciół na wszystkich ludzi. A dzieje się to właśnie w ramach konkretnej, powierzonej przez Boga misji.

Przyjaźń jest eucharystyczna, bo sama w sobie jest ustawicznym dziękczynieniem za to jedyne w całej historii ludzkości spotkanie. Nie jest cudem. Cudem jest pragnienie Boga, aby być obecnym w historii ludzkości. Przyjaźń jest znakiem tej obecności. Wciąż nowej jak praśny chleb, wciąż zapraszającej jak młode wino. Oby stała się jedyną wersją wydarzeń. Dla wszystkich.

Michał Ziolo OCSO — formację zakonną przeszedł w Zakonie Braci Kaznodziejów, w którym również przyjął święcenia kapłańskie; jako dominikanin pracował w wydawnictwie „W drodze”, a w latach 1989–1995 był duszpasterzem akademickim w Gdańsku; od 1995 r. jest trapistą, mieszka w opactwie na terenie Francji; publikował w „Znaku”, „W drodze”, „Tygodniku Powszechnym”; wydał: *Inne sprawy* (1995), *Wiersze* (1998), *Bobry Pana Boga* (1999).

PRZYJAŹŃ NIE JEST LUKSUSEM

*Przyjaźń jest przybliżeniem się do doskonałości,
która polega na miłości i poznaniu Boga:
człowiek, jeśli jest przyjacielem drugiego człowieka,
staje się przyjacielem Boga.*

Aelred z Rievaulx

1. Czasem zdarza się, że człowiek zostaje brutalnie wyrwany ze spokojnego, mniej więcej opanowanego i dającego się przewidzieć rytmu życia. Zostaje mu nagle zabrane głębokie poczucie przynależności do tego, co określa mianem: „mój świat”, „moje życie”, „moje sprawy”. W sposób bezpośredni dzieje się tak za sprawą innego, który poprzez swoje pojawienie się zaczyna być zagrożeniem i szansą zarazem. Zagrożeniem, bo traci się dotychczasowy, wypróbowany sposób na życie. Szansą, bo zostaje odsłonięty inny świat, w którym wszystko, co jest, wydaje się istnieć o wiele bardziej i intensywniej niż dotychczas. Tym wydarzeniem budzącym nas z „egzystencjalnej drzemki” jest przyjaźń.

Człowiek doświadczający nowego sposobu bycia, jakim jest przyjaźń, odkrywa, że świat, w którym pozostawał, i życie, którym żył, dzieli teraz z drugim. Ból przestaje być tylko jego bólem, a radość jedynie jego radością. Odejście przestaje być jedynie zmianą miejsca w czasie i przestrzeni, a staje się tęsknotą i wyczekiwaniem na drugiego.

Dzieje się jednak rzecz jeszcze większa. To, co zwyczajnie ludzkie, łączy się z tym, co w sposób absolutny jest ponadnaturalne i w żaden sposób nie pochodzi ode mnie. Ta nowa jakość, którą teologowie nazywają łaską, przemienia od środka i u samego korzenia owo „moje”. Dlatego przyjaźń jest trudno uchwytna, rozgrywająca się gdzieś na granicy ludz-

kiej natury i Bożej łaski, łącząca w jedno Boże zaproszenie z ludzką odpowiedzią.

2. Chrześcijanin traktujący poważnie swoją wiarę jest realistą, który nie wyważa drzwi już dawno i raz na zawsze otwartych, zwłaszcza tych, które prowadzą do bram nieba, a które otworzył sam Zmartwychwstały Chrystus. Albowiem od kiedy Zmartwychwstały jest pośród nas, a bramy piekieł leżą roztrzaskane, kochać i walczyć o miłość znaczy — paradoksalnie — poddawać się zwycięskiej miłości Jezusa i przyjmować ją. Tę, która stała się darem dla każdego z nas.

Realizm chrześcijanina pozwala mu bez lęku spojrzeć na swoją nieopradność w budowaniu miłości i uznać, bez ryzyka popadnięcia w rozpacz, swoją mierną kondycję. Jest to możliwe, ponieważ towarzyszy temu nadzieja. Owa chrześcijańska nadzieja czerpie z Dobrej Nowiny głoszącej, że nieudolność i słabość człowieka stały się miejscem spotkania ze Zbawicielem. W życiu chrześcijanina, odnajdującego swój punkt ciężkości i oparcia w Zmartwychwstałym, nie ma ziemi niczyjej czy jakiegokolwiek przestrzeni nieodkupionej i pozostawionej samej sobie. Istnieje natomiast ukochany przez Boga kosmos, który cały jest ogarnięty łaską Bożą. A ta pozostaje propozycją Boga, którą człowiek może przyjąć w całkowitej wolności.

Szczególnym „miejscem” działania Bożej łaski jest miłość między ludźmi. Dlatego nic dziwnego, że przyjaźń, często określana jako *amor amicitiae*, może stać się językiem, którym mówi do nas Bóg, którym nas wywołuje ze starego świata i zaprasza do świata całkowicie nowego. Bo jakim językiem, jeśli nie językiem miłości, może przemawiać do nas Bóg?

3. Moment odkrycia w człowieku przyjaciela ma w sobie coś ze Święta Epifanii. Nie myślę tutaj o Lévinasowskiej „epifanii twarzy” (choć wiele analiz tego wydarzenia, dokonanych w książce *Całość i nieskończoność*, jest z pewnością bardzo cennych), ale o historycznym wydarzeniu sprzed ponad dwóch tysięcy lat, które objawiło całemu światu, iż Bóg stał się jednym z nas. Boska Miłość posłużyła się wówczas tym, co nasze, by nam siebie odsłonić. I tak już pozostało do dziś.

Epifania, czyli odsłonięcie wydarzenia Wcielenia, pozostaje jednocześnie ukazaniem prawdziwego powołania człowieka i jego prawdziwej natury. Pełnia człowieczeństwa odsłonięta w Jezusie stała się dla nas miarą i celem życia w pełni, którą jest sam Bóg. Dlatego także i teraz Bóg objawia się nam w miłości, i to najbliższej — tej ludzkiej. Przyjaźń, uprzywilejowany język Boga, mówi nam o pięknie drugiego człowieka, który jest Bożym, już odkupionym i ukochanym przez Boga, stworzeniem. Co

więcej, przyjaźń, która może stać się opowieścią Boga o miłości do każdego z nas, podprowadza do samego źródła każdej miłości — do Trójcy Świętej.

4. Współczesny świat uczy nas i przyzwyczaja do tego, że wszystko można kupić i sprzedać, zamówić i zlecić, wystawić na giełdę czy oddać w zastaw. Wszechobecny język transakcji i operacji handlowych opisuje i tworzy prawa rządzące nie tylko światem ekonomii, ale wkrada się także na „rynek miłości i relacji międzyludzkich” (groźnie w tym kontekście brzmią słowa Ludwika Wittgensteina twierdzącego, że „granice języka są granicami naszego świata”). W końcu także i tutaj można wiele zyskać lub sporo stracić. Jednak ekonomia miłości różni się diametralnie od ekonomii pieniądza. O ile w tej drugiej językiem uprawnionym i wystarczającym jest język matematyki, o tyle w miłości nie zdaje on egzaminu.

Prawa arytmetyki w przyjaźni nie przydają się, bo w miłości dziewięćdziesiąt dziewięć wcale nie musi oznaczać więcej niż jeden (zbulwersowanych odsyłam do biblijnej przypowieści o zagubionej owcy — por. Mk 18,12–14; Łk 15,1–7). Wkład „naszego kapitału” przy wchodzeniu w przyjaźń wcale nie musi się zwrócić w przyszłości. Co więcej, wyraźna asymetria inwestowania w budowanie tej wielkiej relacji może stać się czymś, co będzie utrzymywać się stale. Dlatego nie znajdziemy tutaj zbyt wiele miejsca dla realizacji, na sposób matematyczny, jednego z bardziej szumnych i nośnych haseł: wołania o równość.

W przyjaźni nie jest ważne, jak dużo ty dajesz ani ile daje drugi. Najistotniejsze jest, czy ty dajesz wszystko, co posiadasz. Jak w każdej miłości, próba zachowania „siebie” i „czegoś swojego” kończy się zawsze bankructwem. Ryzyko jest duże, ponieważ wiele można stracić, a zyskiem nie zawsze będzie to, o czym początkowo marzyliśmy, obliczając nasze siły przed przyjęciem zaproszenia do miłości. Dlatego trzeba dostrzec, że miłość rozgrywa się zawsze w przestrzeni wolności, a na pewno w przestrzeni walki o wolność. Dzięki odkryciu tego „prawa miłości” można uniknąć powiedzenia drugiemu człowiekowi „nie”, które wypływałoby jedynie z lęku przed utratą wolności.

5. Aby przyjąć dar, trzeba być wolnym. Człowiekowi zniewolonemu z wielką trudnością przychodzi przyjęcie obdarowania, ponieważ dar stanowi dla niego niezrozumiałą i obcą kategorię. Myślenie zniewolonego jest zdominowane logiką wykupu i zakupu, zasłużenia i zarobienia (na miłość, na gest, na pamięć czy choćby na szacunek). Skoro jednak przyjaźń jest darem, to czy człowiek zniewolony może na nią odpowiedzieć? Czy przyjaźń jest luksusem dostępnym tylko ludziom wyzwolonym z lęku

o siebie i chęci zarabiania na miłość? Bynajmniej! Tym bardziej, że im więcej jest w nas ukrytych pokładów do wyzwolenia, tym większym kopernikańskim przewrotem staje się dla nas wydarzenie przyjaźni. Dzieje się tak właśnie dlatego, że przyjaźń narusza solidne podstawy naszego zakorzenienia w sobie. Dlatego wiele musi w nas umrzeć, wiele trzeba stracić, wszystko musi zostać poddane próbie.

Miłość należy przyjmować w wolności, ale jednocześnie tylko miłość może prawdziwie i całkowicie nas wyzwolić. W tej dialektyce zniewolenia i miłości, miłości domagającej się bycia wolnym po to, by móc ją przyjąć, nie jesteśmy jednak pozostawieni jedynie samym sobie. W takiej perspektywie najpełniej widać, że wydarzenie przyjaźni nie jest dziełem tylko dwóch osób, bo sami z siebie nie potrafimy tak kochać i tak przyjmować miłości, jak wzywa nas do tego dar przyjaźni. Dlatego w przyjaźni jest Trzeci. Jak pisał cysterski opat, Aelred z Rievaulx: „Oto jesteśmy sami: ty i ja. A trzecim, jak ufam, jest między nami Chrystus”.

6. To właśnie ów Trzeci, którym jest Jezus, Bóg-Człowiek, obdarza nas swoją miłością, byśmy mogli kochać naszych braci. To Jego miłość sprawia, że kiedy spotykamy na naszej drodze człowieka, pękają z wielkim trzaskiem zasieki i zapory naszych lęków, które sami wybudowaliśmy, próbując ocalić samych siebie. Pierwszy powiew wolności w miłości pochodzi od Tego, który sam wieje, jak chce i gdzie chce (por. J 3,8). Dalszy ciąg przyjaźni jest jakby łapaniem tego powiewu w żagle naszych decyzji, by móc popłynąć dalej. Niejednokrotnie nasza licha łajba przyjaźni, by nie powiedzieć: statek szaleńców (z pewnością Bożych), będzie się kołysać i trzeszczeć, jakby za chwilę miał pójść na dno. Walka o siebie, niechęć oddania tego, co moje, czy przyjęcia tego, co wydaje się nie być mnie godne, będzie zamieniała niejedyn rejs w piekło rozszalałych emocji: gniewu, zazdrości, odrazy, rezygnacji czy — wręcz przeciwnie — fascynacji, zauroczenia i zapatrzenia w siebie. Jednak tylko w ten sposób przyjaźń staje się *schola caritatis*, w której uczymy się nie tylko jak kochać, ale przede wszystkim jak przyjmować miłość, ponieważ, aby same-mu kochać, trzeba pozwolić innym kochać siebie. W szkole tej uczymy się, jak przyjmować łaskę, by nie być głuchym na wołanie Boga, którego głos jest najlepiej słyszalny w atmosferze nasyconej miłością. Natomiast przyjmowanie miłości człowieka i obdarzanie nią wyzwala do jeszcze większej miłości Boga.

7. Pan Bóg nie uczynił z tego świata wielkiej poczekalni, a z naszego życia nic nie znaczącego epizodu, niewiele wnoszącego w to, co ma nastąpić w przyszłości, u końca czasów. Przejście ze świata doczesnego do

wieczności nie jest oddzielone przepaścią zapomnienia i unieważnienia wszystkiego, co było, „bo nasze życie zmienia się, ale się nie kończy”. Dlatego odpowiedź, jaką dajemy teraz miłości, przygotowuje nas do tej odpowiedzi ostatecznej, której każdy z nas udzieli samemu Bogu. Nie powinniśmy poddawać się sile absurdu i poczuciu przypadkowości, które czasem próbują się wkraść w nasze przyjaźnie. Nawet jeśli to, co się między nami dzieje, przypomina przysłowiowe przesuwanie szafy w ciasnym pomieszczeniu, gdzie jakkolwiek ruch skazany jest na porażkę albo wiąże się z ogólnym niezadowoleniem. Niejednokrotnie zdarza się, że nawet zawadzających mebli nie usuwamy z drogi, bo widzimy w nich wielką wartość. Z czasem, choć ciężar szafy pozostaje ten sam, okazuje się jednak, że problemem nie była mała przestrzeń i niewielka kombinacja ustawień, ale brak wyobraźni i odwagi z naszej strony. Bo może się okazać, że nasz mebel nie był aż tak wielki, a pokój tak bardzo mały.

Być może niewielu z nas będzie doświadczało dojrzałej przyjaźni. Być może zawsze już będziemy o krok do tyłu, jakby spóźnieni z odpowiedzią dawaną miłości. Istotniejsze wydaje się, by pozwolić na ruch i wysiłek, czyli na walkę o miłość. Dlatego przyjaźń nie jest luksusem. To nie jest sprawa smaku czy estetyki, które mogą być co najwyżej pomocne w życiu (jak pisał Z. Herbert w *Potędze smaku*).

Przyjaźń to nie luksus cichej przystani chroniącej nas przed rozszalałym światem, który nieustannie próbuje wdrzeć się w świętą prywatność naszego życia. Na dłuższą metę, w przyjaźni niewiele znajdziemy także z atmosfery panującej w starym i po wielokroć sprawdzonym pubie, gdzie ten sam barman serwuje zawsze tak samo smaczny trunek, a do naszych uszu dochodzi miły gwar dysput na poziomie, toczonych przez kręgi ludzi doskonale nam już znanych i przez nas uznanych.

Otóż czasem może się zdarzyć, że do naszego cichego i sennego życia zawita człowiek, który nie pozwoli nam już łatwo powrócić do bezpiecznego miejsca w cichym porcie lub spokojnie zasiąść przy ulubionym stoliku w sennym pubie. Bo przyjaźń to dar Boga, będący trudnym i wielkim wyzwaniem dla dalszego życia, lub więcej: dar, który staje się zapowiedzią Nowego Życia, w którym już teraz można zacząć uczestniczyć.

Michał Adamski OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów (V rok); pisze pracę magisterską z patrologii pod kierunkiem ks. prof. dra hab. E. Stańka: *Napięcia między Kościołem Wschodnim i zachodnim. Studium Listów św. Bazylego*; student IV roku filozofii PAT.

PRZYJAŹŃ I WZROST DUCHOWY*

Brat Timothy Radcliffe, generał Zakonu, zwykł przypominać podczas licznych spotkań i w listach, które kieruje do rodziny dominikańskiej, że przyjaźń jest w sercu życia braci i sióstr Zakonu, ponieważ jest ona również w sercu życia Trójcy Świętej¹. Znamienne, że to św. Augustyn służy mu za punkt oparcia do uczynienia ze struktury, jaką jest wspólnota przyjaciół, nieustannego bodźca dla życia dominikańskiego².

Takie odczytanie dominikańskiej tradycji duchowej jest zakorzenione w Augustynowym zamyśle, na który każdy brat i siostra Zakonu są wrażliwi. Czyż nie jest ono tym, co poprzez Regułę św. Augustyna — wybraną dla Zakonu, zaraz po tym jak go stworzył sam św. Dominik — odpowiada na pytanie często kierowane do dominikanów: „Ale jaka jest właściwie wasza duchowość? Czy w ogóle ją macie?”.

Przyjaźń w życiu zakonnym i w życiu małżeńskim: Ponad nieporozumieniami

Aby dotrzeć do tego, co brat Timothy opisuje jako serce duchowości Zakonu, trzeba koniecznie doprowadzić do zbawiennego porzucenia pew-

* Tłumaczenie artykułu: Laurent Lemoine OP, *Amitié et croissance spirituelle*, „La Vie Spirituelle” 739 (2001), nr 4, s. 257–264.

nych apriorycznych założeń, które możemy mieć w pojmowaniu przyjaźni. Mianowicie przyjaźń miałaby być tylko jakimś półproduktem lub namiastką miłości (*l'amour*), ponieważ jedynie miłość byłaby autentycznie chrześcijańska, jedynie miłość byłaby osiągnięciem, zwieńczeniem naszego chrześcijańskiego powołania.

Inne założenie, przesąd związany z poprzednim, polega na obawianiu się przyjaźni, ponieważ miałaby być rzeczywistością ambiwalentną, oraz na postrzeganiu jej jako podejrzaną lub nie dość obiektywną³. W tym wypadku preferuje się dość spontanicznie braterstwo, które pozwalałoby „być wszystkim dla wszystkich” bez uprzywilejowania kogokolwiek, kilku przyjaciół, których się wybrało, zostawiając innych na bruku⁴. Trzecie zastrzeżenie czynią ci, którzy widzą w przyjaźni tylko pośledniejszą duchową tradycję dla użytku tych, którzy nie mogą mieć dostępu do nieporównywalnych z nią słodczy życia mistycznego⁵.

Z odczytania dziedzictwa duchowego Zakonu, którego dokonał brat Timothy, nie wynika, że obawy, o których właśnie wspomnieliśmy, miałyby być zawsze bezpodstawne, ale na pewno zobowiązuje nas ono do tego, by nie wykorzystywać ich dla dyskwalifikowania dobrodziejstw przyjaźni rozumianej jako doskonałość miłości (*charité*). W tym sensie przyjaźń jest wyzwaniem dla każdego chrześcijanina żyjącego zarówno w małżeństwie, jak i w życiu konsekrowanym. Sprecyzujmy: jeśli jest ona wyzwaniem dla chrześcijanina, to dlatego, że wie on, iż w imię Objawienia, które sobie przyswoił, powinien troszczyć się bez przerwy przede wszystkim o jakość relacji do drugiego. Do tego stopnia jest to prawdziwe, że przyjaciel staje się dla mnie swego rodzaju ósmym sakramentem⁶, i to zarówno ten, którego wybrałem, by żyć zjednoczony z nim w małżeństwie, jak i ci, z którymi zdecydowałem się wieść życie zakonne.

W rzeczywistości życie konsekrowane i małżeńskie w tym są porównywalne, że nasz współmałżonek jest wezwany do stawania się przyjacielem z tego samego tytułu, z jakiego moi bracia i siostry w Zakonie są wezwani do stania się moimi przyjaciółmi⁷. W pewien sposób można więc powiedzieć, że w życiu konsekrowanym prawdziwe wyzwanie polegałoby nie tyle na kochaniu całego świata — tak jakby miłość uniwersalna polegała na tym, by rozłożyć ją z równą głębią na wszystkich, jakie by nie były moje spontaniczne upodobania — ile na tym, by dojść do autentycznego kochania kogokolwiek.

W małżeństwie nie chodziłoby więc o to, by pozostawać w uczuciowej miłości do współmałżonka przez liczne dziesięciolecia życia małżeńskiego, które niestety będą obciążone osłabieniem, a nawet co więcej, wy-

czepianiem się uczuciowego entuzjazmu początków, ale o to, by cierpliwie budować z drugim relację przyjaźni. Często można zauważyć, że pary ustalają przerażający i pełen zawodu bilans relacji miłości, która prawie całkowicie znikła pod koniec kilku lat wspólnego życia: „teraz jesteśmy dla siebie tylko przyjaciółmi”⁸. To dziwne stwierdzenie, odsyła do początkowego nieporozumienia dotyczącego przyjaźni, która nie jest „zwieźdzeniem” relacji do drugiego, ale przeciwnie — jej dojrzałością.

Pojmowanie przyjaźni jako soli życia, dla mężczyzn i kobiet pragnących żyć *sequela Christi*⁹, oznacza uznanie istnienia swoistego rodzaju relacji przyjaźni w życiu zakonnym, bez której w sposób konieczny pojęcie braterstwa ulegałoby deprecjonowaniu. O ile się zaważymy, by zrównać istoty tych dwu typów relacji, o tyle będziemy ryzykować utratę oryginalności braterstwa i przyjaźni. Wcale nie trzeba zastępować jednego typu relacji przez drugi, ale raczej dążyć do życia zgodnego z ich specyfiką według właściwych im darów.

Przyjaźń a dojrzałość duchowa

Bez względu na rodzaj życia, przyjaźń zależna jest w wielkim stopniu od naszej duchowej dojrzałości. Jeszcze raz wypada tu dla lepszego zrozumienia przyjąć ideę, według której człowiek wzrasta w życiu duchowym, w tej mierze, w jakiej wzrasta w człowieczeństwie. Nie ma dwu poszukiwań, które trzeba by prowadzić — czy to w ścisłym paralelizmie lub w ścisłej zależności, czy, co gorsze, w beznadziejnym rozdarciu. Wiara w święte człowieczeństwo Chrystusa zapewnia nas, że chodzi właśnie o to samo dążenie. W ten sposób św. Tomasz z Akwinu nauczał prawdziwej ufności pokładanej w człowieczeństwie człowieka, poczynając od świętego człowieczeństwa Chrystusa. Przyjaźń, jako dowód naszego wzrostu duchowego, jest pewną *praxis*, która przez sam fakt życia zmusza nas, by rozwiązać krok po kroku rozdarcie, równie dręczące co absurdalne, pomiędzy z jednej strony tym, co byłoby życiem duchowym zarezerwowanym dla mistrzów wtajemniczonych w arkana mistycznych ekstaz i w subtelności stopni drogi duszy do Boga, a z drugiej strony, jakimś życiem banalnie ludzkim poddanym niepewnościom, wieloznacznościom i ciemnościom nieodłącznym ludzkiej kondycji.

Przyjaźń udziela się sama z siebie (*est diffusiva d'elle-même*)¹⁰: wzywa ona mojego brata do tego, by stał się moim przyjacielem, tak samo jak Chrystus wezwał Dwunastu, by szli za Nim, tak samo jak wezwał On szczególnie Piotra, Jakuba i Jana, by stali się świadkami Jego ukazania

się w chwale na górze Tabor. Przyjaźń przynależy do tej niemożliwej do przesłedzenia alchemii uczuć, która wiązała Chrystusa z Jego przyjaciółmi — Martą, Marią i Łazarzem — kiedy ich odwiedzał w Betanii¹¹. Przyjaźń przynależy ponadto do każdego Jego spotkania z tymi mężczyznami i kobietami z Ewangelii, którym objawiał swoją miłosierną miłość, tę która napełnia pokojem i odnawia każde zrujnowane życie. Otóż to świadectwo miłości, ten dar zbawienia przez uprzywilejowane spotkanie z Chrystusem nie został uczyniony po to, by pozostawać ukrytym. Samarytanka spieszy się, aby pójść powiedzieć innym o tym, co Jezus jej uczynił. Rzeczywiście, cała Ewangelia świadczy, że sekret zbawiennej przyjaźni Chrystusa z Jego braćmi w człowieczeństwie nie mógł być zachowany, pomimo polecenia Boskiego Przyjaciela, ale zostaje zakomunikowany wszystkim chętnie słuchającym Słowa, które stało się ciałem, kiedy im mówiło: „Już nie nazywam was sługami, ale przyjaciółmi”¹². Ten sekret powstał, aby się nim dzielić¹³: „Patrzcie, jak oni się kochają!” Spójrzcie na przyjaźń, która czyni ich żyjącymi jedni dla drugich lub też jedni przez drugich, która skłania ich do podtrzymywania się w doświadczeniach, do rozradowania się z dobra drugiego, do dzielenia tak przyjemności, jak i krzyży naszego istnienia! Spójrzcie na życie Apostołów! Przyłączcie się do nich i dajcie poznać tę Dobrą Nowinę swoim przyjaciołom. To nie my wybieramy sobie Chrystusa, naszego Boga na przyjaciela, to On jest tym, który nas pierwszy wybrał, abyśmy szli i owoc przynosili, abyśmy głosili innym Życie w obfitości, które ma swoje źródło w Wielkim Czwartku, kiedy to Jezus przepasał się, aby umyć nogi tych, których nazwał przyjaciółmi i kiedy dla nich, to znaczy dla wszystkich, połamał chleb i pobłogosławił kielich.

Te pobieżne odwołania ewangeliczne mogą nam pomóc lepiej wyrazić, jak przyjaźń przeżywana pomiędzy nami umacnia nasz duchowy wzrost. Jeszcze inaczej mówiąc, to wewnątrz bardzo szczególnej jakości międzyosobowej relacji z przyjacielem życie duchowe chrześcijanina, które i ja chciałyby osiągnąć, rozkwita.

Ponowne odrzucenie kilku pochopnych przeciwstawień

Oznacza to, że trzeba wystrzegać się zbyt szybkiego przeciwstawiania ciała¹⁴, którym chrześcijanin nie powinien się niepokoić z powodu jego ambiwalencji, duchowi, który jako jedyny zasługiwałby na naszą stałą troskę; tak jakby mistyka przyjaźni mogła rozwijać się, pomijając przyjęcie¹⁵ naszego ciała pojętego jako nośnik uczuć¹⁶. Duch ze swej strony nie

odsyla jedynie do życia z Bogiem, do szczęścia w Bogu przeczuwanego już tu na ziemi w gorliwym przystępowaniu do sakramentów lub w teologicznych dociekaniach, które uwalniałyby nas na jakiś czas od naszej historycznej kondycji, byśmy otwarli się na Królestwo Boże. Jeśli temat „przyjaźń i Królestwo Boże” ma jakiś sens, jest tak bez wątpienia dlatego, że przyjaciel, którego spotykam, pozwala mi w tym spotkaniu właściwie już teraz zasmakować w przyjaźni trynitarniej, do której jestem powołany w eschatologicznym uczestniczeniu. To właśnie dlatego przyjaciel jest sakramentem dla tego, który go spotyka; na tyle, na ile Chrystus jest sakramentem Boga. Mistyka przyjaźni zakorzenia się więc w zadziwiający sposób w ciele rozumianym jako użyźniana przez ducha zdolność do relacji¹⁷.

Dopełnijmy odrzucenia schematycznego przeciwstawiania ciała i ducha innym odrzuceniem — przeciwstawienia *erosa* i *agape*¹⁸. Spontanicznie sądzimy często, że życie moralne i duchowe chrześcijanina narzuca mu konieczność uwolnienia się od czasem rozhlukanych sił *erosa*, aby w końcu dojść za cenę szlachetnych wysiłków do pokoju *agape*, która, również jako jedyna, byłaby godna życia chrześcijańskiego. Tutaj znowu dziwaczne pojmowanie godności, maskuje to zniesławienie *erosa*, które wiązało się przez większość czasu z oskarżeniem naszej ludzkiej seksualności... Prawdopodobnie byłoby bardziej sprawiedliwe przedstawienie *erosa* jako pewnego etapu w drodze do *agape*¹⁹, etapu możliwego, czasem koniecznego, aż do popadnięcia w niewłaściwość²⁰ takiego poszukiwania, które wyobraża sobie to, co najlepsze.

Przyjaźń i Wcielenie

Wszystko to znaczy, że doświadczenie przyjaźni jako autentyczne doświadczenie duchowe nie ma w sobie nic z łatwości ani kliwkości. Proponuje ono, aby żyć według owej deklaracji apostoła Jana: „każdy kto miłuje narodził się z Boga i zna Boga”²¹, a gdy brat staje się przyjacielem, owo doświadczenie ufundowane na zasadzie wcielenia jest podatne na osiągnięcie swego szczytu. Sam Chrystus w Betanii przeżył w swoim ciele owo szczęśliwe doświadczenie, ale zarazem dosłownie krzyżujące przez zdradę Judasza, tak że Objawienie przyjaźni Boga — tej która niczego nie żałuje — do każdego człowieka, także przyjęło postać przyjaźni zranionej i zdradzonej. Dlatego też ta postać przyjaźni nie powinna mieć ostatniego słowa. Biorąc Jezusa za ogrodnika, Maria z Magdali mówi Mu:

„Panie, jeśli ty Go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę”. Jezus rzekł do niej: „Mario!” A ona obróciwszy się powiedziała do Niego po hebrajsku: „Rabbuni”, to znaczy: Nauczycielu!²²

Od mrocznych cierpień krzyża, kiedy przyjaciel, który był waszym powiernikiem, zwraca się przeciw wam²³, do kojącego światła poranka zmarłychwstania, kiedy to przyjaciel wymawia wasze imię, czyli roz-pozna-je i odnawia relację dla Nowego Stworzenia: przyjaźń ożywia to bulwersujące przejście, które Chrystus przeżył dla nas jako pierwszy.

Powiedzielibyśmy łatwo, że to tragiczna psychologizująca pomyłka! Pascha w moim życiu, przeciwnie! Pascha dla mnie, a nie tylko w książkach i traktatach tyleż mądrych, co i martwych! Pascha Chrystusa, abym uczynił paschę ze wszystkiego, przekroczywszy wszystko, aby w końcu wyłoniło się to, co istotne, aby w końcu od-rodził się ze zwalisk przeszłości nowy byt, który oddycha w wolnym powietrzu Nowym Życiem. Podczas paschy wreszcie, ja, jak Nikodem, mogę zostać podtrzymany przez Przyjaciela, który mi powierza sekret mojego życia, który pozostawał dla mnie dotychczas ukryty: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z góry, nie może ujrzeć Królestwa Bożego”²⁴. Ta Ewangelia upewnia nas, że poprzez cielesny dialog²⁵ z Tym, który jest dla nas Rabbim, Słowem, które stało się ciałem, zachodzą nasze narodziny duchowe, są one stopniowo przeżywane, ponieważ żyć życiem Bożym, to rodzić się bez przerwy dla nas samych, dla bliźniego i dla naszego Boga.

Od tego czasu, nie ma już wątpliwości, że nie można pozostawać niezdecydowanie przy życiu duchowym zarezerwowanym dla pewnej elity produkującej piękne mowy zamknięte na samych siebie, podczas gdy ogół śmiertelników, ogół chrześcijan powinien zadowolić się wiarą węglarza i pracującej ludzkości, która nie miała nadziei na życie duchowe wielkich świętych lub wielkich teologów. Doświadczenie przyjaźni wychodzi na-przeciw największym wyzwaniom²⁶, a we wszystkich tych momentach realizuje się nasze uświęcenie i otwiera się Królestwo²⁷.

tłum. Łukasz Popko OP

Laurent Lemoine OP — dominikanin Prowincji Francji, duszpasterz studentów, wykładowca teologii moralnej studium dominikańskiego w Lille; przygotowuje doktorat *Psychoanaliza a duszpasterskie towarzyszenie (Psychoanalyse et accompagnement pastoral)*; współredaktor czasopisma „La Vie Spirituelle”.

¹ T. Radcliffe, *Je vous appelle amis. Entretiens avec Guillaume Goubert*, Paris 2000.

² Tamże, s. 214. Por. także J. Garcia, *Expérience de Dieu et communauté. Suivre le Christ à l'école de S. Augustin*, Paris 1994.

³ W tych warunkach ryzyko jest wielkie, chcąc bowiem odsunąć od samego początku to, co dana relacja ukrywa pod postacią alchemii uczuć, a ta jest za każdym razem oryginalna i tajemnicza, to zakazać sobie *ipso facto* osiągnięcia pewnego dnia przyjaźni silnej i promieniejącej. Nie chodzi więc o to, by budować swoje życie, dążąc do unikania zamieszania właściwego początkom, ale o podjęcie wyzwania, które polega na nauce, krok po kroku, korzystania z przyjemności i radości relacji przyjaźni.

⁴ Istnieją sytuacje, kiedy obiektywizm nie ma nic wspólnego z prawdziwym obiektywizmem, który rozważa człowieka jako podmiot, a nie jako przedmiot. W tym sensie drugi człowiek jest rozpoznawany jako podmiot.

⁵ Tak jakby chrześcijańskie życie mistyczne w konieczny sposób polegało na pewnym wyrwaniu się ludzkiej kondycji.

⁶ Jest oczywiste, że na ten temat można czerpać nie tylko z tradycji dominikańskiej poprzedzonej na przykład przez św. Bernarda lub św. Aelreda z Rievaulx. Nie pretendujemy do skupienia się na Zakonie Kaznodziejów jako na jedynej autentycznej duchowości przyjaźni. Powiedzmy skromniej, że przyjął on ten prąd duchowości, lub inaczej, że ten prąd duchowości jest dobrze w Zakonie poświadczony. Oto dla przykładu u Aelreda z Rievaulx czytamy: „modląc się do Chrystusa za przyjaciela i dążąc do tego, by być wysłuchanym przez Chrystusa ze względu na tego przyjaciela, zwracamy się do samego Chrystusa z wielką miłością i ogromnym pragnieniem. W nieodczuwalny sposób, niespodziewanie, uczucie miłości przechodzi z przyjaciela na Chrystusa i, tak jakbyśmy dotykali z bliska słodyczy tego drugiego, zaczynamy smakować, jak bardzo jest On słodki i odczuwać, jak bardzo On jest dobry”. Aelred de Rievaulx, *L'amitié spirituelle*, Abbaye de Bellefontaine, „Vie monastique” 30, 1994, s. 97.

⁷ Nawet jeśli w małżeństwie — i różnica to wielka — wybieram sobie partnera, natomiast w życiu zakonnym otrzymuję braci i siostry, którzy są mi dani.

⁸ Zobacz na ten temat X. Lacroix, *Les mirages de l'amour*, Paris, 1997, s. 109.

⁹ Św. Ludwik Bertrand OP przedstawia w jednym ze swoich traktatów Chrystusa jako „przyjaciela pewnego” dla swoich apostołów i opisuje to, co uważa za trzy formy przyjaźni Chrystusa do ludzi, przyjaźni wzajemnej człowieka i ludzi oraz przyjaźni człowieka do Boga.

¹⁰ W życiu konsekrowanym kryterium najwłaściwszym prawdziwej przyjaźni jest bez wątpienia instytucjonalna płodność i apostołska wielkoduszność; nie kręcenie się wokół siebie w kokonie lub w jakimś klubie przyjaciół, ale narodziny i rozwijanie się ogniska, którego żar jest dobroczynny dla wszystkich. Przyjaźń jest więc także czynnikiem duchowego dojrzewania dla innych, a nie wyłącznie dla tych, którzy nią żyją.

¹¹ Możemy tu również przywołać bogatą i tajemniczą tematykę „uczni, którego Jezus miłował” z J 13,23.

¹² J 15,15.

¹³ Nie jest to jakaś gnoza, to znaczy poznanie zatajone w kręgu wtajemniczonych, którzy mieliby się zbawiać, jeden drugiego, jedynie przez to poznanie.

¹⁴ Począwszy od powierzchownego odczytania tekstów św. Pawła dotyczących opozycji pomiędzy ciałem a duchem. Por. Ga 5.

¹⁵ „Przyjąć” nie oznacza „przekraczać”, zaciągając dług względem jego historii, ale przeciwnie rozpoznawać tak jasno, jak to tylko możliwe jego historię i na nią się zgadzać, nawet w tym, co może mieć ona w sobie chaotycznego, aby wyciągnąć z tego pewną korzyść i zintegrować to z aktualnością relacji bardziej dojrzałej.

¹⁶ Zobacz na przykład, co mówi o tym Maurice Bellet: „Duch poznaje poprzez ciało. Poznaje poprzez relacje ciała do ciała (...), przyjęcie, ciążę, poród, narodziny, karmienie piersią, braterstwo, współżycie. Duch jest ojcem, matką, bratem, siostrą, synem, córką...” (M. Bellet, *La Voie*, Paris 2000, s. 170). Zobacz także A. Plé, *Par devoir ou par plaisir*, Paris 1980, s. 135.

¹⁷ M. Ballet, *L'immense*, Paris 1987, s. 291–292.

¹⁸ *Agape* — grecki termin określający *caritas*.

¹⁹ Czy można zresztą naprawdę myśleć, że *agape* odpowiada doszczętnemu i prostemu usunięciu *erosa*? Czy nie zachodzi tu raczej znowu pewne przyjęcie?

²⁰ Byle nie identyfikować tego zbyt pochopnie z tym, co teologia moralna pojmuje jako grzech, który polega na rozmyślnym buncie przeciw samemu Bogu.

²¹ 1 J 4,7.

²² J 20,15–16.

²³ Modlitwa spotwarzonego, Ps 55.

²⁴ J 3,3.

²⁵ To znaczy w-cielony, w ciele.

²⁶ Także w przyjaźni możemy okazać się leniwi, wydani acedii, doświadczeniu rozgoryczenia i duchowego zniechęcenia. Przeciwnie, na wzór walki Jakuba (Rdz 32,23–33), człowiek jest przez swojego Boga zaproszony do prowadzenia walki, by nie wypuścić Przyjaciela póki nie da swojego błogosławieństwa, póki nie objawi swojego imienia, ryzykuje to, że będzie miał zwichnięte biodro...

²⁷ Tak jak sugeruje to zakończenie drugiej modlitwy eucharystycznej: „Wreszcie błagamy o Twoją dobroć nad nami wszystkimi: dozwól, abyśmy z Dziewicą Maryją, błogosławioną Matką Boga, z Apostołami i ze świętymi wszystkich czasów, którzy żyli w Twojej p r z y j a ź n i , mieli udział w życiu wiecznym i byśmy opiewali Twoją chwałę przez Jezusa Chrystusa, Twojego umiłowanego Syna” (tu polski tekst prefacji różni się nieco od francuskiego; nie ma w nim mowy o „przyjaźni” — przyp. tłum.).

CZY PSYCHOTERAPIA MA COŚ WSPÓLNEGO Z PRZYJAŹNIĄ?

W świadomości potocznej kontakt z psychoterapeutą coraz rzadziej kojarzony jest negatywnie — ze społecznym naznaczeniem, coraz rzadziej jest przeżywany jako dyshonor. Przeciwnie, psychoterapeuta kojarzy się raczej z kimś, do kogo można zwrócić się z każdą sprawą, licząc na zrozumienie, pomoc lub radę. Obdarza się go zaufaniem, można być wobec niego szczerym i otwartym. Czy powyższe rozumienie osoby terapeuty i jego funkcji oznacza, że jest przyjacielem osób, którym pomaga? Czy rzeczywiście w gabinecie psychoterapeutycznym możliwa jest przyjaźń?

Według *Słownika Języka Polskiego* „przyjaźń to bliskie serdeczne stosunki z kimś oparte na wzajemnej życzliwości, szczerości, zaufaniu, możliwości liczenia na kogoś w każdej okoliczności; życzliwość, serdeczność okazywana komuś”¹. Wśród jej cech słownik dalej wyróżnia: bezinteresowność, dożgonność, niezachwianie, prawdziwość, serdeczność, szczerość, wzajemność. Z kolei *Encyklopedyczny Słownik Psychiatrii* psychoterapię definiuje jako „lecnicze oddziaływanie środkami psychologicznymi”² i z definicją tą zgadza się większość autorów zajmujących się psychoterapią³.

Kiedy zestawia się powyższe określenia, pierwszą reakcją jest myśl, że psychoterapia nie ma nic wspólnego z przyjaźnią. Wprawdzie obie odnoszą się do relacji między ludźmi, to jednak pierwsza jest specyficzną me-

todą leczenia, druga zaś więzią dwóch równych, zwróconych ku sobie osób. Czy rzeczywiście łączy je niewiele? Może różnice dotyczą jedynie tego, co można by nazwać „powierzchnią” relacji, podczas gdy to, co ukryte „głębiej”, co „istotowe”, pozostaje wspólne? Lub też wspólne być może, a nawet powinno?

Zacznijmy od tego, co różne i narzucające się bezpośrednio. Po pierwsze, psychoterapia nie jest ani bezinteresowna, ani bezwarunkowa. Jest pracą, za którą, niezależnie od charakteru umowy, psychoterapeuta otrzymuje wynagrodzenie. Zawierając kontrakt, pacjent i psychoterapeuta określają cele wspólnej pracy, czas jej trwania oraz formę zapłaty (w ramach ubezpieczenia w kasie chorych lub prywatnie). Kontrakt wstępny precyzuje także zasady i normy współpracy. Tak więc terapeuta nie jest po prostu człowiekiem, do którego w chwili kryzysu można zwrócić się po pomoc, ale jest kimś, kto wykonuje określoną pracę i otrzymuje za nią wynagrodzenie. Tym samym jest kimś, kto zobowiązuje się do fachowej pomocy. Oczywiście, zarówno terapeuta, jak i pacjent mają prawo do rozwiązania powyższej umowy w trakcie jej trwania, o ile uznają, iż kontynuowanie terapii jest niemożliwe.

Po drugie, psychoterapia jest ograniczona co do miejsca i czasu trwania. Nie jest dozwolona. Przeciwnie, od samego początku stawia się pytanie o czas jej trwania. Jest „skończona” w czasie: ma swą dynamikę znaczoną początkiem i końcem. Nie powinna zastępować pacjentowi życia, a je wzbogacać. Nie jest też „na zawołanie”, tzn. spotkania terapeutyczne odbywają się w ściśle określonym miejscu i czasie, których obie strony zobowiązują się przestrzegać.

Po trzecie, w odniesieniu do pełnionych ról, psychoterapia nie jest relacją dwóch równych sobie partnerów. Na ogół mamy do czynienia z relacją komplementarną: terapeuta ma do zaoferowania swoją wiedzę i doświadczenie, pacjent potrzebuje pomocy w sytuacji dla siebie trudnej. Kontakt z terapeutą przeżywany jest najczęściej jako spotkanie z ekspertem od rozwiązywania problemów. Jednakże w sytuacji terapeutycznej to pacjent definiuje swój problem, on określa moment, w którym zwrócić się po pomoc w jego rozwiązaniu, wreszcie to on decyduje o tym, czy go rozwiązać. Innymi słowy, to terapeuta jest dla pacjenta, nie zaś pacjent dla terapeuty. W konsekwencji znaczy to, że powinnością terapeuty jest „podażanie” za pacjentem: otwartość na to, co mówi, czego chce, co może, a co jest dla niego zbyt trudne. Natomiast potrzeby terapeuty i jego przekonania o tym, „jak być powinno” i „co jest dla pacjenta lepsze”, muszą pozostać w cieniu.

Po czwarte, psychoterapia nie jest relacją zakładającą wzajemną i „jednakową” otwartość uczestniczących w niej partnerów. Inna jest otwartość terapeuty, inna pacjenta. To pacjent jest tą osobą, która „otwiera” swój świat przed terapeutą. Ten ostatni stara się przybliżyć do świata pacjenta, zrozumieć go, a pojawiające się w wyniku tego procesu refleksje traktuje nie jako prawdę oczywistą, ale raczej jako własną prawdę, która ma służyć pacjentowi, pobudzić go do głębszej analizy, lepszego zrozumienia siebie czy większego dystansu do siebie. Taka sytuacja zakłada, że terapeuta na czas spotkania z pacjentem powinien zawiesić refleksję nad własnym światem i pozwolić, by świat pacjenta zanurzył się w jego świetle, a raczej w jego sposobach rozumienia i przeżywania świata. Terapeuta, niczym lustro, umożliwi pacjentowi bezpieczne przyglądanie się sobie. Czasami świat pacjenta jest światem trudnym do określenia. Jest w nim wiele chaosu i sprzeczności, wiele napięć i lęków. Wtedy zazwyczaj możliwości pacjenta odnalezienia się w tym świecie oraz „podzielenia się” nim z terapeutą są znacznie ograniczone. Wówczas terapeuta może służyć jako „rama” czy „naczynie”, w których świat pacjenta będzie się mógł dopiero kształtować. Nie bez znaczenia jest oczywiście, jakim „naczyniem” jest terapeuta. Najistotniejsze są tu chyba takie właściwości, które pozwalają utworzyć pacjentowi własną formę, utworzyć samego siebie na miarę własnych możliwości i potrzeb.

Po piąte wreszcie, psychoterapia nie zobowiązuje pacjenta do życzliwości wobec terapeuty, ale zobowiązuje terapeutę. Pacjent ma prawo do wyrażania różnych uczuć w obecności terapeuty. Zarówno tych związanych z ciepłem, życzliwością i sympatią, jak i tych wyrażających złość i wrogość. Jednak, inaczej niż jest to w relacjach przyjacielskich, formy ich wyrażania są zdecydowanie ograniczone. Przykładowo za niedopuszczalne uważa się kontakty seksualne. Z kolei terapeuta nie może dobrze uprawiać swego zawodu, jeśli nie cechuje go podstawowa życzliwość do ludzi. To dzięki niej może zobaczyć w pacjencie obok tego, co niedoskonale, co słabe, chore, co może drażnić, także to, co piękne, co niesie nadzieję.

Jak zatem widać, różnice pomiędzy psychoterapią jako metodą leczenia a przyjaźnią są wyraźne i trudno ich nie dostrzec. Podczas gdy psychoterapia traktowana jako metoda leczenia nie jest ani bezinteresowna, ani bezwarunkowa, ani dozgonna i wzajemna, przyjaźń zakłada to wszystko. Mówi się o niej, że jeśli prawdziwa, to do „grobowej deski”, że na przyjaciela można liczyć zawsze i w każdych okolicznościach. Prawdziwa przyjaźń jest bezwarunkowa i bezinteresowna.

Byłoby jednak znacznym uproszczeniem, gdyby na owych różnicach poprzestać. Głębsza refleksja pozwala bowiem dostrzec obok tego, co różne w psychoterapii i przyjaźni, także to, co dla obu relacji wspólne. Przykładowo, choć A. Kępiński także traktuje psychoterapię przede wszystkim jako metodę leczenia, to równocześnie podkreśla, że „najważniejszym lekiem w medycynie jest sam lekarz. Działa on na chorego całą swą osobowością. I to, jak się zdaje, stanowi istotę oddziaływania psychoterapeutycznego: działa własną indywidualnością na chorego”⁴. Zatem, jeśli zgodzić się z tym poglądem, powstaje pytanie, jaki powinien być terapeuta, aby działać dobrze? Jaka powinna być jego indywidualność, by mogła leczyć?

Zarówno Kępiński, jak inni terapeuci związani z psychoterapią fenomenologiczno-egzystencjalną (m.in. K. Jaspers, V.E. Frankl, R. Laing, R. May) są zdania, że podstawą relacji terapeuta — pacjent powinna być relacja osobowa. Oznacza to, że pacjent nie może być obiektem oddziaływań terapeutycznych, nie jest przedmiotem w rękach terapeuty, lecz podmiotem. Terapia nie jest więc w swym najgłębszym sensie „transakcją wymienną”, ale spotkaniem dwóch równych sobie osób, zwróconych ku sobie, wzajemnie na siebie reagujących i w dialogu określających kształt wiążącej ich relacji. Terapeuta zatem, jeśli zgodzić się na spojrzenie na psychoterapię z tej perspektywy, jest w spotkaniu z pacjentem przede wszystkim osobą, dopiero potem terapeutą. I to właśnie w byciu osobą wobec osoby pacjenta przejawia się indywidualność terapeuty. Zaś w jego zdolności do ustanawiania tej osobowej relacji tkwią źródła jego leczniczych możliwości.

Co jednak znaczy: „być osobą wobec osoby pacjenta”? Czy nie kryje się za tym dostrzeżenie w drugim obok tego, co skończone i ograniczone, co można wiedzieć i powiedzieć, także tego, co dopiero możliwe, potencjalnie wolne i zdolne do wzięcia odpowiedzialności? Czy nie jest dostrzeżeniem tajemnicy, której nie wolno naruszyć?

Pozostając w zgodzie z tradycją egzystencjalnego podejścia do psychoterapii, na powyższe pytania trzeba odpowiedzieć „tak”, a owo „tak” w rzeczywistości spotkania terapeutycznego wyraża się przede wszystkim mądrą szczerością terapeuty oraz jego odpowiedzialnością.

Mądra szczerość to szczerość, której celem nie jest naga prawda, ale dobro. Której pierwszym celem nie jest „wiedzieć”, lecz „czynić”. Która służy wolności człowieka, któremu się pomaga. Która nie zniewala, dostarczając usprawiedliwień w postaci różnych determinacji czy niemożności. Która umożliwia rozwój. Terapeuta jest z reguły bogatszy od pa-

cjenta o wiedzę i doświadczenie z racji zawodu, jaki uprawia. Jednak nie uprawnia go to w żadnym wypadku do bezwzględnego dzielenia się tym, co wie i co dostrzega. Jego zadaniem jest leczyć rany, a nie ranić. Mądra szczerłość potrafi zamilknąć. Unika słów niosących ból nie do udźwignięcia. Pozwala terapeutę razem z pacjentem decydować, w którym momencie może być ujawniona „prawda”. Mądra szczerłość często milczy w obliczu spraw, dla których nie znajduje imienia. Choć wtedy jest niema, coś znaczy; staje się znakiem współodczuwania, współcierpienia, znakiem bliskości. Pomaga unieść ból, gdy nieść go trzeba. Jest odpowiedzialna.

Właśnie odpowiedzialność jest tym, co w osobowej relacji pomiędzy terapeutą a pacjentem jest podstawowe. Odpowiedzialność w sensie: „odpowiadam za” oraz w sensie: „odpowiadam na”. Ta pierwsza pozwala wesprzeć pacjenta, gdy trzeba, ta druga — nie zapominać o jego wolności. W gruncie rzeczy, pomiędzy tymi dwoma biegunami odpowiedzialności wydarza się psychoterapia. Nie jest możliwa, gdy nie jest wsparciem, nie jest też możliwa, jeśli nie prowadzi do odkrywania własnego „mogę” i idącego w ślad za nim „odpowiadam”. Terapia byłaby zatem drogą odkrywania odpowiedzialnej wolności. Terapeuta zaś przewodnikiem na tej drodze, potem towarzyszem. Czy przyjacielem?

Literatura:

- Czabała J.Cz., *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa 1997.
- Kępiński A., *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979.
- Kokoszka A., Drozdowski P., *Wprowadzenie do psychoterapii*, Kraków 1990.
- *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, red. Korzeniowski L., Pużyński S., Warszawa 1986.
- *Słownik Języka Polskiego*, red. Szymczak M., Warszawa 1995.

Lucyna Drożdżowicz — dr n. hum., psycholog kliniczny, psychoterapeuta, pracownik Zakładu Terapii Rodzin Katedry Psychiatrii Collegium Medicum UJ.

Małgorzata Opoczyńska — studia doktoranckie na Wydziale Filozoficznym UJ, kierunek: psychologia; specjalizacja w zakresie psychologii klinicznej; certyfikat psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego; praca w Instytucie Psychologii UJ oraz w Klinice Psychiatrii Dorosłych CM UJ jako psycholog kliniczny i psychoterapeuta; od 2000 roku samodzielna praktyka psychoterapeutyczna; ważniejsze publikacje: *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej* (1999); *Możliwości osobowego*

rozwoju w schizofrenii, *Kim jestem? Doświadczenie choroby psychicznej a stawianie się sobą* (2002); *Róża niezawołana wierszem. Szkice na temat poznania* (w przygotowaniu).

¹ *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1995, s. 990.

² Por. L. Korzeniowski, S. Pużyński, *Encyklopedyczny Słownik Psychiatrii*, Warszawa 1986, s. 440.

³ Por. Cz. Czabała, *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa 1997, s. 9; A. Koszka, P. Drozdowski, *Wprowadzenie do psychoterapii*, Kraków 1990, s. 4.

⁴ A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979, s. 268.

NAZWAŁEM WAS PRZYJACIÓŁMI

J 15,15

1. Przyjaźń — darem Boga

Zdarzyło się pewnemu greckiemu filozofowi, Diogenesowi z Synopy (413–323 r. p.n.e.), iż po opuszczeniu beczki, która była jego mieszkaniem (na znak ograniczenia do minimum wszelkich potrzeb oraz pogardy dla wygod), spacerował w biały dzień z zapaloną latarnią, mówiąc: „Szukam człowieka”. Przywołując tę legendarną scenkę, chcę przede wszystkim zwrócić uwagę na dwa wspaniałe odkrycia, których dokonał ten filozof z grupy cyników. Pierwsze — to doświadczenie potrzeby drugiego człowieka. Dochodzi tutaj do głosu nasza społecznie ukształtowana przez Boga natura. Nikt bowiem nie chce być na świecie sam, nawet wtedy, gdy decyduje się na życie w samotności. Bóg jest komunią Osób, dlatego również człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, osiąga swoją pełnię tylko w komunii z Bogiem i z drugim człowiekiem. Co więcej, Bóg sam troszczy się o to, aby człowiek był jak najbliższy tej pełni. „Przez Dekalog bowiem Bóg przygotował człowieka do przyjaźni ze Sobą i do zgody z bliźnimi” — powiedział św. Ireneusz, biskup Lyonu. Zatem na nic zda się „chowanie w beczce”, ucieczka przed tym, co już od samego początku wpisane jest w naszą naturę. Wszyscy jesteśmy powołani do wspólnoty z Bogiem i do przyjęcia daru, jakim jest drugi człowiek.

Inne odkrycie Diogenesa to pragnienie znalezienia przyjaciela. Szukając człowieka, nie szukał jakiejś pierwszej lepszej, przypadkowej osoby, lecz szukał tego, którego mógłby nazwać „prawdziwym człowiekiem”. Na tę prawdziwość składa się między innymi szeroko pojęta więź, która łączy i przyciąga do siebie ludzi, i która nierzadko jest silniejsza nawet od więzów naturalnych. Może to być relacja koleżeńska, siostrzano-braterska albo właśnie bardzo silna i wzajemnie ubogacająca więź przyjacielska. Przykładów takiej przyjaźni dostarcza nam już sama lektura Pisma Świętego, a szczególnie obszerny opis serdecznej więzi łączącej Jonatana i Dawida (1 Sm 18–20). Zresztą i na co dzień nie brakuje podobnych świadectw przyjacielskiego oddania i miłości wśród tych, którzy czynią siebie darem dla innych; innymi słowy, nie brakuje prawdziwych ludzi i prawdziwych przyjaciół.

„To, co jest prawdziwe, trwa wiecznie” — powiedział św. Augustyn. Bo chociaż nasza doczesna pielgrzymka ma swój kres, to jednak nie ma kresu miłość i to, co jest jej wyrazem, a więc i przyjaźń. Któż zatem może być dawcą tych nieśmiertelnych darów, jak nie sam Bóg? On jest zawsze pierwszy — pierwszy w miłości, pierwszy w wierności, pierwszy w przebaczeniu, pierwszy w przyjaźni. Dzieli się tymi darami z człowiekiem, pragnąc uczynić go, za jego przyzwoleniem, podobnym Sobie. „Przyjaźń bowiem z Bogiem — powołując się jeszcze raz na słowa św. Ireneusza — darzy nieśmiertelnością tych, którzy ją zdobywają”.

Lecz zdobyć przyjaźń Boga znaczy również podzielić się nią z drugim człowiekiem. Nic więc dziwnego, że na pytanie o to, czego najbardziej pragniemy dla osoby, którą naprawdę kochamy, święty Tomasz z Akwinu dał krótką odpowiedź: „*ut in Deo sit*” — życzymy, aby ktoś *był w Bogu*. Życzenie to jest zarazem wielkim wezwaniem, zwłaszcza dla tych, którzy dzięki przyjacielskiej relacji tworzą duchową wspólnotę zakorzenioną i zjednoczoną w Bogu.

W świetle tej zbawiennej dla nas prawdy o wielkim darze Bożej przyjaźni widzimy, jak wspaniale jest życie poświęcone Bogu, Temu, który sam wybiera i gromadzi we wspólnotę ludzi powołanych do szczególnej z Nim przyjaźni. Rzec by się chciało za psalmistą: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem (...), bo tam udziela Pan błogosławieństwa, życia na wieki” (Ps 133,1). Rzeczywiście, dobrze jest i miło przebywać razem z tymi, którzy odpowiadając na Boże zaproszenie, postanowili przez całe życie kroczyć drogą głębokiego zjednoczenia i przyjaźni z Bogiem w życiu konsekrowanym. I trudno jest sobie wyobrazić, aby taka wspólnota była czymś innym aniżeli znakiem Bożego Królestwa na zie-

mi. Oczywiście jest tak, gdy wszyscy członkowie w głębi serca pragną i prawdziwie zależy im na tym, aby dzięki autentycznemu świadectwu ich życia Królestwo coraz bardziej rozszerzało się i by pomnażała się Boża chwała w świecie. Gdy chcą, aby we wspólnocie panowała całkowita zgoda, by wszyscy we wszystkim kierowali się tylko miłością, a także, aby „nasze dusze i serca były całkowicie zjednoczone w Bogu”, jak mówi *Reguła św. Augustyna*.

Jednak ten piękny ideał w konfrontacji z rzeczywistością wydaje się być wprost nieosiągalny. Różne problemy i doświadczenia, upadki i niewierności pokazują, jak bardzo odbiegamy od niego, jak daleko jesteśmy od doskonałości we wspólnotowym życiu. Niemniej jednak, i to jest chyba najważniejsze, dzięki dobroci Boga, ideał ten nie przestaje być dla nas pociągający i „prowokujący”, a nieustannie podtrzymywane przez Bożą łaskę pragnienie wskazuje najlepszą drogę do jego osiągnięcia. W przypadku wspólnoty zakonnej będzie to droga budowania jak najgłębszych i jak najbliższych prawdziwej miłości więzi z wszystkimi członkami wspólnoty. Czy to będą więzi siostrzane, czy przyjacielskie, czy może jeszcze jakieś inne więzi duchowego pokrewieństwa, wszystkie one mają na celu szczerą i autentyczną miłość, do której zresztą nie dochodzi się bez wysiłku, wyrzeczeń i wewnętrznych zmaganiań.

2. Wspólnota przyjacieli

Wspólnota zakonna oprócz tego, że gromadzi w jedno przyjaciół Boga, jest również wspólnotą przyjacieli, czyli bardzo bliskich i serdecznych relacji pomiędzy poszczególnymi jej członkami. Te relacje są niezwykle ważne dla jej życia i prawidłowego funkcjonowania, tak by była ona rzeczywiście drogą do wzrastania w człowieczeństwie, a nie jedynie miejscem wzajemnego tolerowania siebie i mniej lub bardziej cierpliwego znoszenia tego wszystkiego, co na to życie się składa. Św. Augustyn napisał gdzieś: „Nikt bowiem nie kocha tego, co musi znosić, choćby się cieszył, że może to znieść”.

Nie chodzi tu przecież o żaden sukces w duchowej dyscyplinie, nie chodzi o przetrwanie wewnętrznych zmaganiań, o poddawanie siebie nieustannej próbie wytrzymałości, ale o miłość, której wszystko powinno być oddane i podporządkowane. Po prostu, najważniejsze jest szukanie i miłowanie dobra. Co to oznacza w praktyce?

Pamiętam, jak kiedyś spacerując w ogrodzie, zwróciłam uwagę na pszczołę, która siedziała na kwiecie ostu i gorliwie wydobywała z niego

pyłek. Pomyślałam wtedy: jak wielką i szlachetną pracę wykonuje ten owad; wydobywa słodycz z tego, co po ludzku patrząc, do niczego już się nie nadaje i jako chwast powinno być wyrzucone i spalone w ogniu. Jednak nie wszystko, co nie budzi w nas zachwytu, co wydaje się beużyteczne i bezwartościowe, musi być od razu złe. Dlatego ucząc się od pszczoły, zanim zawyrokujemy o czymś lub o kimś, może warto najpierw „tropić” jakieś dobro.

Szukać dobra to starać się również nikogo nie podejrzewać o złe intencje, nie kierować się uprzedzeniami ani negatywnymi odczuciami, niktogo nie dyskryminować z powodu takich czy innych słabości, nie dawać powodów do tego, aby ktoś poczuł się przez nas niechciany, niekochany. To są drobne, ale bardzo ważne postawy, które mogą budować lub niszczyć nasze codzienne relacje, a przecież to od nich w dużej mierze zależy, czy będziemy się cieszyć życiem we wspólnocie, czy nie, czy będziemy szczęśliwi, czy też wiecznie niezadowoleni i pełni pretensji do Boga, do innych i do samych siebie.

Innym elementem należącym do istoty przyjaźni jest dążenie do z g o d y i p o k o j u, bowiem do „życia w pokoju powołał nas Bóg” (I Kor 7,15), a psalmista podpowiada: „Szukaj pokoju, idź za nim!” (Ps 34,15). Oczywiście, nie chodzi tu o tzw. „święty spokój”, lecz o Boży pokój, taki, który jest darem Ducha Świętego.

Dążyć do pokoju to przede wszystkim starać się i zabiegać o jak najgłębszą więź z Bogiem, o jak największą z Nim przyjaźń — „Bóg stworzył nas dla Siebie, skierowanych ku Sobie i niespokojne jest nasze serce dopóki w Nim nie spocznie”, jak pięknie napisał św. Augustyn. Dążyć do pokoju to także uczyć się na co dzień dostrzegać w sobie i wokół siebie nadprzyrodzoną rzeczywistość, która przekracza to, co ludzkie, co słabe i niedoskonałe, a otwiera na to, co nieprzemijające. Dlatego, żeby móc w pełni czerpać z daru życia, żeby żyć w zgodzie i przyjaźni z sobą samym i z innymi, wcale nie trzeba rozpychać się łokciami i za wszelką cenę dopinać swego, nie trzeba „dzielić włosa na czworo”, ani uchodzić za zwycięzcę we własnych oczach. Nie to bowiem się liczy, co znajduje uznanie u ludzi, lecz to, co się Bogu podoba. Jeśli zmierzamy ku Bogu, nikt i nic nie będzie w stanie zburzyć w nas tej harmonii, która jako dar pokoju będzie kierować naszymi pragnieniami i czynami, a zarazem przez nas będzie udzielać się innym.

Czymś fundamentalnym dla prawdziwej przyjaźni czy jakichkolwiek innych głębszych relacji między ludźmi są: otwartość i szczer ość (przejrzystość). Bez tych elementów nie moglibyśmy być pewni

ani samej przyjaźni, ani przyjaciół, ani niczego, co ma związek z relacją człowiek — człowiek. Dzięki otwartości możemy się wzajemnie poznać i odkrywać, możemy dopuścić innych do siebie, pozwolić im wejść w nasz świat, w to, czym żyjemy na co dzień. Możemy w końcu podzielić się także tym, co nam samym w nas się nie podoba i czego boimy się albo wstydzimy, czego czasami nie potrafimy zaakceptować. Przyjaźń staje się wtedy doskonałym lekarstwem na nasze, często niesprawiedliwe, osądzenie samych siebie. Dzięki bezwarunkowej akceptacji ze strony tych, którzy nas kochają, łatwiej jest nam również przyjąć samych siebie razem z tymi wszystkimi ciemnymi stronami, które nas dręczą. Nierzadko bowiem zdarza się, że inni są dla nas o wiele bardziej tolerancyjni i wyrozumiali, niż my jesteśmy sami dla siebie. Poza tym otwartość i szczerłość w gruncie rzeczy nie są niczym innym, jak byciem kimś autentycznym — człowiekiem, którego serce ma więcej okien niż ścian. I to właśnie ta autentyczność, ta przejrzystość i prostolinijność przysparzają najwięcej przyjaciół, spontanicznie pociągają drugiego człowieka, budząc w nim sympatię i wyzwalając również w nim potrzebę otwarcia się i podzielenia sobą. Otwartość rodzi otwartość i przez to każdy dar pomnaża swą wartość.

Nie bez znaczenia dla nieustannie pogłębiającej się i umacniającej więzi przyjaźni jest również dążenie i troska o zachowanie *j e d n o m y ś l n o ś c i*. Słowu temu przypisuje się nieraz różne znaczenia, czasami zupełnie przeciwstawne. Z jednej strony mówi się o tym, że jednomyślność to wyrzeczenie się siebie, swych myśli i pragnień na rzecz większości czy też kogoś silniejszego od nas, czasem wspomina się o dobrowolnej rezygnacji z własnego świata myśli i refleksji, niekiedy nawet i uczuć, na rzecz przesadnie wyidealizowanej i niewłaściwie pojmowanej jedności. Tak naprawdę nie chodzi tu ani o jedno, ani o drugie pojmowanie jednomyślności, lecz o takie, które podkreśla prawdę, iż można bez okłamywania siebie, bez jakiegokolwiek wewnętrznego konfliktu i sprzeczności w sobie, opowiedzieć się wspólnie za tym, co słuszne i najlepsze, co zostało przeniknięte Bożym światłem. Taki jest najgłębszy sens jednomyślności: wspólne podążanie za tym, co święte i doskonałe.

3. „Bratni duch”

W Księdze Przysłów (18,24) czytamy: „przyjaciel bywa wierniejszy od brata” lub, według najnowszego tłumaczenia: „jest przyjaciel, co przylgnie nad brata”. Słowa: siostra, brat, jednoznacznie wskazują na jakieś pokrewieństwo pomiędzy osobami. W przypadku wspólnoty zakonnej jest

to pokrewieństwo duchowe. Wstępując bowiem do zakonu, włączamy się w nową, bardzo liczną rodzinę, która posiada już swoje tradycje, historię i obyczaje. Stopniowo poznajemy siebie nawzajem, odkrywamy podobieństwa i różnice. Widzimy, że z jednymi łatwiej nawiązujemy kontakt, z innymi trudniej; jednych z łatwością przyjmujemy, innych dopiero uczymy się akceptować i kochać; na jednych nam bardziej zależy, na innych mniej itd. Powoli budujemy coraz mocniejsze, coraz bardziej zażyłe związki, które czasem przybierają nawet postać miłości przyjacielskiej. Skąd się ona bierze i czym jest?

Niezwykle trafnie ujął to Arystoteles w swojej *Etyce Nikomachejskiej*. Pisze on, że: „Przyjaźń wymaga czasu; zazwyczaj nie budzi się ona po prostu na widok drugiej osoby, lecz źródłem jej jest zdumienie, że istnieje inny człowiek, który widzi sprawy tak samo jak my. Uszczęśliwieni tym odkryciem, mówimy: dobrze, że jesteś!”. Rzeczywiście, prawdziwe i piękne zarazem jest odkrycie, o którym wspominał Arystoteles, przyjaciela bowiem, nie tyle szuka się, co właśnie odkrywa pośród wielu innych bliższych nam osób. Odkrycia te dokonują się w różnych okolicznościach i sytuacjach, a zwłaszcza w doświadczeniach szczególnie dla nas trudnych. Wtedy najczęściej okazuje się, że tak naprawdę wcale nie jesteśmy sami; że jest ktoś, kto dzieli z nami to wszystko, co przeżywamy i komu na nas zależy; że jest ktoś, kto nas doskonale rozumie i jest nam życzliwy. Bliska obecność drugiej osoby daje nam poczucie bezpieczeństwa i nie pozwala, by w chwilach dla nas najtrudniejszych cały nasz świat utonął w bezsensie. Wręcz przeciwnie — wyzwala w nas nadzieję na przemianę, na odkrycie nowej rzeczywistości, na doświadczenie nowej radości.

Arystoteles zauważył, że zdumienie niezwykłym podobieństwem drugiego człowieka do nas jest drogą do odnalezienia prawdziwej przyjaźni. Może się bowiem okazać, że pewne postawy, upodobania, kierunek myślenia, zainteresowania, które być może odbiegały od standardowych norm i wydawały nam się być tylko i wyłącznie naszą własnością, naszym skarbem bądź też naszym cierpieniem i ciężarem, znalazły swoje odbicie także w kimś drugim. Wobec takiego odkrycia chyba trudno jest pozostać obojętnym, niemal spontanicznie zwracamy się ku podobnej nam osobie, nierzadko pragnąc odnaleźć w niej bratnią duszę, czyli kogoś, kto łączy w sobie zarówno elementy duchowego pokrewieństwa, jak i przyjacielską postawę wobec nas. Tutaj znowu przypomina mi się św. Augustyn, tym razem ze swoim pięknym wywodem na temat bratniej duszy. Pisze on tak: „Niechaj bratni duch kocha we mnie to, co według Twojej nauki zasługuje na miłość, i niech się smuci tym wszystkim we mnie, co

według Twojej nauki jest godne pożałowania. Tego oczekuję od ducha bratniego (...). Mówię o duchu bratnim, który wtedy, gdy może mnie pochwalić, cieszy się mną, kiedy zaś musi mnie zganić, nade mną boleje. Bo czy pochwała mnie, czy gani, zawsze mnie miłuje. Takim ludziom ukaże siebie". Te słowa autora *Wyznań* wydają się być na pierwszy rzut oka tylko pełną pięknych pragnień refleksją, a nie tym, co określilibyśmy dzisiaj jako świadectwo realnej przyjaźni. Jednak trzeba podkreślić, że Augustyn wiedział o czym pisał. Był otoczony tymi, którzy razem z nim pragnęli dzielić dole i niedole, którzy razem z nim szukali najwyższego celu i sensu istnienia. Wystarczy choćby wspomnieć samego Alipiusza, najpierw jego ucznia, a później serdecznego i oddanego przyjaciela, który dzielił z nim nie tylko cały swój czas, ale także wszystkie cenne i często trudne doświadczenia. Środowisko przyjaciół niemal wyznaczało jego codzienny rytm życia. Wspólne poszukiwanie prawdy i tego, co w życiu najważniejsze i najbardziej wartościowe, filozoficzne dysputy, a w końcu odkrycie i powrót do Boga, zgłębianie tajemnic Jego mądrości i wsłuchiwanie się w Jego słowa, było tym, co nie tylko łączyło w jedno całą tę gromadkę przyjaciół, lecz także kształtowało ich serca i doskonaliło pragnienia, aż po największe pragnienie Boga i Jego miłości.

Odnalazłszy swoje szczęście w Bogu, Augustyn chciał tego samego również dla swoich przyjaciół. I w tym właśnie Augustynowym pragnieniu, w tej postawie wyraża się cała istota przyjaźni: pragnąć dla innych tego, co sami rozpoznajemy jako największe dobro, jako najwyższą wartość. Tą najwyższą wartością i największym dobrem jest oczywiście Bóg, dlatego dzielenie się Bogiem i tym, co od Niego otrzymaliśmy, określa naszą przyjaźń, czyniąc ją najpiękniejszym i najszlachetniejszym darem, jaki możemy ofiarować innym. Kochając Boga, nigdy nie utracimy tego daru ani przyjaciół, którzy przez Niego są nam dani. I wtedy razem ze św. Augustynem będziemy mogli powiedzieć: „Szczęśliwy jest człowiek, który kocha Ciebie, a przyjaciela w Tobie. (...) Tylko taki człowiek niczego, co jest mu drogie nie traci, albowiem wszyscy są mu drodzy w Tym, którego utracić nie można”.

4. Piękno przyjaźni

By jednak nie pozostawać tylko w sferze teorii oraz historycznych przykładów z V wieku, chciałabym teraz, już konkretnie, przenieść się na grunt mojej wspólnoty zakonnej, gdzie również nie brakuje wspaniałych przykładów przyjacielskiego oddania i wierności, nie brakuje bratnich dusz.

Przede wszystkim często daje się zauważyć to, że nie tylko miłość zakrywa wiele grzechów, ale czyni to również przyjaźń. Oczywiście nie chodzi o to, aby przemykać oczy na zło i tolerować je w imię przyjaźni czy też „wolności drugiej osoby”, lecz o to, by przechodzić ponad ludzką słabością, by nie zatrzymywać i nie nosić w sobie obrazu zła, a także by nie pielęgnować w sercu chęci rewanżu za doznaną przykrość czy krzywdę. Miłość bowiem „nie pamięta złego”, jak napisał św. Paweł (1 Kor 13,5). Przecież przyjaźń nie jest niczym innym jak formą miłości, albo inaczej — jest miłością przyjaciół. Ta właśnie miłość najlepiej uczy zarówno znosić smutki z powodu wszelkich niesprawiedliwości, jak również cieszyć się każdą prawdą.

W codziennym życiu wspólnoty jednak nieczęsto mówi się o zakonnych przyjaźniach albo też o siostrze jako przyjaciółce i to wcale nie z powodu jakichś negatywnych skojarzeń czy doświadczeń (mam tu na myśli partykularne relacje lub inne chore związki). Być może wynika to z tego, że punktem odniesienia w tych relacjach nie są bezpośrednio same osoby, jak w przypadku zakochanych czy zauroczonych sobą ludzi, lecz coś, co istnieje poza nimi: wspólne zainteresowania, podobny rodzaj wrażliwości na świat, podobne upodobania itd. Nie brakuje jednak pewnych gestów i słów, które mówią właśnie o przyjaźni, o pełnej bliskości relacji pomiędzy siostrami. Najczęściej są to zwyczajne znaki pamięci i szczerzej życzliwości, postawy wyrażające chęć pomocy i gotowość do współpracy, słowa otuchy i zrozumienia, okazane zainteresowanie i troska. Wiele jest takich form przyjacielskiego oddania i miłości, nie sposób wszystkich wymienić, bo też każdy dzień przynosi nowe wezwania i nowe możliwości odpowiedzi na dar przyjaźni.

Kiedy tak spoglądam na moje siostry, to wydaje mi się, że chyba nie ma we wspólnocie takiej osoby, która nie miałaby kogoś szczególnie sobie bliskiego, chociaż ta więź nie zawsze jest wprost nazywana przyjaźnią. Wszelkie te przejawy przyjacielsko-siostrzanych czy też siostrzano-przyjacielskich relacji wydają się być nie tylko rzeczywistością bardzo piękną, lecz również bardzo twórczą dla życia wspólnotowego. Między innymi dlatego, że uczą one właściwego odniesienia do każdego członka wspólnoty; zarówno do tego, którego lubimy najbardziej, jak i do tego, a może przede wszystkim do tego, którego lubimy najmniej. Ci drudzy bowiem najbardziej przyczyniają się do naszego wzrostu, ponieważ stawiają przed nami wysokie wymagania przekraczające zwyczajną zdolność akceptacji i tolerancji. Jeśli bowiem rzeczywiście zależy nam na Bogu, to nigdy nie będziemy z obojętnością traktować tych,

których On, tak samo jak nas, umiłował do końca, i których postawił na naszej drodze.

Przyjaźń pomiędzy siostrami buduje wspólnotę miłości od podstaw, choćby przez to, że wskazuje drogę dialogu, drogę przebaczenia i pojednania. Bez tych wartości nie ostoi się żadna wspólnota ani żadna osobowa relacja. Ilekroć widzę jak siostry wychodzą jedna ku drugiej, aby położyć kres jakimś nieporozumieniom czy konfliktom, tylekroć dostrzegam piękno, jakim jest siostrzana więź, która mówi: zależy mi na tobie, na naszym wspólnym wzrastaniu w miłości, na naszym wspólnym dążeniu ku Bogu.

Wbrew pozorom, codzienne życie w zamkniętej przestrzeni wspólnoty mniszek dostarcza wiele cennych doświadczeń i odkryć, również tych dotyczących przyjaźni. Cały bowiem nasz świat to duchowe bogactwo każdej z nas. Styl życia, który prowadzimy, sprawia, że niemal wszystko przed wszystkimi jest odkryte. Każdy dobry czy zły nastrój, dobre czy złe samopoczucie, każda radość czy smutek, powodzenie czy niepowodzenie stają się w naturalny sposób udziałem każdej z nas. Również przyjaźń pomiędzy siostrami, chociaż jest tak bardzo ukryta, to jednak nie pozostaje zamknięta tylko i wyłącznie w obrębie zaprzyjaźnionych ze sobą osób, lecz w różnych formach udziela się także na zewnątrz. Dlatego, jeśli jest ona dobra, to i jej wpływ na wspólnotę jest również pozytywny, lecz jeśli przyjaźń jest chora, wtedy bardzo dotkliwie odbija się to także na pozostałych członkach wspólnoty.

Może czasami pojawić się pytanie o to, czy w ogóle przyjaźń, nawet ta dobra, nie wprowadza jakiegoś sztucznego podziału we wspólnotę, nie burzy jej wewnętrznej struktury i jedności, na której wszystkim przecie tak bardzo zależy. Wydaje mi się, że nie trzeba się tego obawiać, ponieważ — korzystając z ewangelicznego porównania — to, co dobre, nie może przynosić złych owoców, a więc i dobra przyjaźń nie może zawierać w sobie siły niszczącej, nawet wtedy, gdy nie jest jeszcze doskonała. Nie można bowiem powiedzieć o czymś, że jest złe, jeśli znajduje się na drodze ciągłego rozwoju i kształtowania się. Jak zatem rozumieć ową „złą przyjaźń”?

5. Zła przyjaźń?

Określenie przyjaźni jako „złej” zawsze budziło i budzi we mnie jakiś sprzeciw. Pewnie dlatego, że te dwa pojęcia zupełnie do siebie nie pasują. To tak, jakby ktoś chciał powiedzieć, że coś jest „okropnie piękne” albo „idealnie brzydkie”. Według mnie przyjaźń, podobnie jak miłość, może

być tylko dobra; w innym przypadku w ogóle jej nie ma. Przynajmniej nigdy nie słyszałam, aby ktoś mówił, że ma złego przyjaciela, albo żeby ktoś źle kochał, ponieważ każdy kocha tak, jak potrafi kochać i tak, jak rozumie miłość. W związku z tym, dla określenia przyjaźni, która z różnych przyczyn nie wyraża tego, co zawiera się w jej głębokiej treści, wolę używać zwrotu: „chora przyjaźń” czy też: „chora miłość”.

Oczywiście podejmując refleksję na ten temat, nie mam zamiaru przeprowadzać jakiegoś rachunku sumienia, lecz chciałabym w kilku słowach zwrócić uwagę na pewne zjawiska, które pojawiają się lub mogą się pojawić w życiu wspólnotowym, a konkretnie w pseudoprzyjacielskich relacjach. Mam tu na myśli przede wszystkim chęć przypodobania się innym, zwłaszcza tym, na których w jakiś sposób szczególnie nam zależy. Do tego celu bardzo łatwo używa się takich środków jak np. nieszczerze komplementy, próżne pochwały, które nie tylko niszczą każdą relację, ale na dodatek fałszują obraz prawdziwej przyjaźni oraz wyrządzają krzywdę właśnie tym, na których nam zależy. Przyczyniają się one bowiem do zaślepienia serca, a w ostatecznym rozrachunku nawet do aprobowania tego, co złe.

Warto w tym miejscu przytoczyć niezwykle mocne słowa przestrogi zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w rozdziale o wykroczeniach przeciw prawdzie: „Należy potępić wszelkie słowa lub postawy, które przez komplementy, pochlebstwo lub służalczość zachęcają i utwierdzają drugiego człowieka w złośliwych czynach i w przewrotności jego postępowania. Pochlebstwo stanowi poważne przewinienie, jeżeli przyczynia się do powstania wad lub grzechów ciężkich. Pragnienie wyświadczenia przysługi lub przyjaźni nie usprawiedliwiają dwuznaczności języka. Pochlebstwo jest grzechem powszednim, gdy zmierza jedynie do bycia miłym, uniknięcia zła, zaradzenia potrzebie, otrzymania uprawnionych korzyści” (KKK 2480). Wprawdzie jest to już skrajny przypadek tej pseudoprzyjacielskiej postawy, ale za to konkretny i pouczający. Nie można bowiem stawiać znaku równości pomiędzy miłością przyjaciela i bezwzględną aprobatą tego wszystkiego, co on myśli, mówi i czyni. Przecież nie na tym polega przyjaźń, aby jak najwięcej zaoszczędzić przyjacielowi trudnych i bolesnych doświadczeń, lecz aby zawsze na pierwszym miejscu było pragnienie dobra oraz prawdy. Starania o przyjemność, wygodę, komfort psychiczny drugiej osoby, chociaż też są dobre, to jednak są czymś drugorzędnym i winny być podporządkowane wyższym wartościom. Jeszcze raz zacytuję św. Augustyna, który w lapidarny, ale dosadny sposób tak ujął ten problem: „Przyjaciel wpada w gniew i kocha, zamaskowany wróg schlebia i nienawidzi”.

Innym objawem chorej przyjaźni jest zaborczość, która z przyjaciela chce uczynić niewolnika, albo jeszcze inaczej, która przyjaciela chce uczynić niewolnikiem przyjaźni. Taki układ wydaje się być nie do zniesienia i szybko rozpada się, ponieważ nie da się nic zbudować na nieustannych pretensjach i sporach o gesty, spojrzenia, uśmiechy, których adresatem jest ktoś inny aniżeli ów zazdrosny przyjaciel. Ta postawa, która jest czymś charakterystycznym dla dzieci, niestety czasami pojawia się także u dorosłych, którzy w imię troski o dobro potrafią nawet zawładnąć drugą osobą. We wspólnocie zakonnej to zjawisko może nie jest aż tak bardzo powszechne, lecz za to zdarzają się przeciwne tendencje: może pojawić się b e z w z g l ę d n y k o l e k t y w i z m, który nie znosi niczego, co ma charakter jednostkowy czy indywidualny, nawet wtedy, gdy niesie on ze sobą jakieś dobro.

6. Przyjaciel

Aby nie kończyć tych refleksji na przykładach negatywnych, chciałabym jeszcze kilka myśli poświęcić samej osobie przyjaciela. Niektórzy, szczególnie zwolennicy wspomnianego wcześniej kolektywizmu, uważają, że ludzie oddani na wyłączną służbę Bogu, a tym bardziej mnich czy mniszka, powinni jedynie w Bogu szukać i odkrywać największego Przyjaciela. Tymczasem prawdziwy przyjaciel nie tylko nie stanowi żadnej konkurencji ani zagrożenia dla Boga, ale jeszcze w dużej mierze może przyczynić się do wewnętrznego rozwoju drugiego człowieka. Przede wszystkim wyzwala w nim czynną miłość, która potrafi zarówno przyjmować jak i dawać; wyzwala także wiele twórczej energii potrzebnej do tego, aby życie było aktywnym i pełnym wdzięczności hymnem na cześć Boga — Dawcy życia, a nie czymś w rodzaju smutnej wegetacji.

To prawda, że jedynie Bóg jest w stanie zaspokoić najgłębsze potrzeby każdego człowieka, jego pragnienia i tęsknoty, ale prawdą jest również to, że w tym celu nierzadko posługuje się właśnie drugim człowiekiem. Stawia go na naszej drodze, aby przez niego objawić Swoją miłość i troskę, aby przez niego przynieść pociechę i wsparcie, a czasami nawet skarcenie. Poza tym przyjaciel, otwierając dla nas w swoim sercu przestrzeń miłości, zaufania oraz zrozumienia, niejednokrotnie pomaga nam również odkryć i pokochać największą tajemnicę żywej i pełnej miłości obecności Boga w naszym życiu. Taki przyjaciel staje się naprawdę cennym skarbem dla każdego, kto pragnie przejść przez życie nie tylko jako istota

żyjąca, ale również jako pełen wartości człowiek, istniejący z miłości i w miłości dla Boga i dla drugiego człowieka.

Prawdziwe są zatem słowa zaczerpnięte z Mądrości Syracha: „Wierny przyjaciel potężną obroną, kto go znalazł, skarb znalazł” (Syr 6,14). Żeby jednak znaleźć ów skarb, trzeba przede wszystkim samemu ofiarować swoją przyjaźń, zadać sobie trud otwarcia się na drugiego człowieka, zdobyć się na szczerość i przejrzystość wobec niego, słowem, trzeba najpierw samego siebie wychować do przyjaźni. I to jest chyba jedyna pewna droga znalezienia prawdziwego, wiernego przyjaciela.

Na koniec pozwolę sobie jeszcze zacytować krótki fragment utworu Kazimierza Brodzińskiego jako i moją pochwałę dla tej wartości, którą jest przyjaźń:

*Przyjaźni, skarbie życia, ludzkości zaszczycie!
Ty dzieląc na połowę w pół powiększasz życie.*

(Poezja do Dafny)

s. Emmanuela OP (Barbara Kocińska) — dominikanka klauzurowa ze Świętej Anny (w klasztorze od 1987 r.); służy wspólnocie jako prokuratorka (ukończyła studium ekonomiczne), uczestniczyła również w dwuletnim kursie formatorskim; przez rok prowadziła audycje radiowe (Radio Jasna Góra) — z patrologii, przygotowywała także dla radia wprowadzenia do większych świąt i uroczystości liturgicznych.

GRECKA *PHILIA*

Arystotelesa traktat o przyjaźni

Arystoteles zapytany o to, kim jest przyjaciel, miał odpowiedzieć: „jedną duszą mieszkającą w dwóch ciałach”¹. Ta krótka sentencja zapisana przez Diogenesa Laertiosa, odkrywa głębię, jaką Filozof dostrzegł w związkach przyjaźni. W rozprawie *O wieszczbiarstwie ze snu* czytamy o tak wielkiej zażyłości między przyjaciółmi, iż potrafią oni przewidywać swoją przyszłość². Przyjaciel jest więc d r u g i m j a³. Grecki ideał przyjaźni (*philia*) różni się jednak od chrześcijańskiego wzoru miłości (*caritas*). W *Etyce nikomachejskiej* nie znajdziemy pochwały takich cnót jak pokora czy miłość bliźniego. Jednakże możemy doszukać się wielu podobieństw między tymi dwoma wzorcami więzi miłości.

1. Istota przyjaźni

Dla świata starożytnego przyjaźń stanowiła centrum życia moralnego. Homer opisywał szeroko przyjaźń wojowników: Achillesa z Patroklosem. O przyjaźni nauczał Pitagoras⁴. Sokrates był jej wielkim miłośnikiem⁵. Antystenes z Aten uważał, że przyjaciółmi są jedynie ludzie dobrzy⁶. Natomiast inny uczeń Sokratesa, Arystyp z Cyreny, odrzucał możliwość przyjaźni altruistycznej, twierdząc, że „przyjaciół kochamy dlatego, że mamy od nich korzyści”⁷. Tales z Miletu nakazywał wszystkim, by pamiętali

o przyjaciółach⁸. W szkołach filozoficznych prawdziwa i głęboka przyjaźń łączyła uczniów z ich mistrzem, stając się ważnym elementem wychowania. Naukę o przyjaźni znacznie rozwinął Platon, który poświęcił jej całe dzieło — dialog *Lyzis*. Widzimy więc, że Arystoteles nie był ani pierwszym, ani jedynym filozofem, który podjął się analizy przyjaźni. Nikt jednak spośród starożytnych myślicieli i twórców nie przedstawił tak szeroko i gruntownie teorii przyjaźni, jak on, który temu zagadnieniu poświęcił piątą część *Etyki nikomachejskiej*.

W analizie traktatu o przyjaźni, czyli VIII i IX księgi *Etyki nikomachejskiej*, przedstawię najważniejsze i, w mojej opinii, najbardziej dziś aktualne jej założenia. Pragnę zwrócić szczególną uwagę nie tylko na te cechy przyjaźni, które dotyczą relacji między dwiema osobami, lecz również pokazać jej polityczny, wspólnotowy charakter.

Przyjaźń a szczęście

Już na początku *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles określa cel wszelkiego ludzkiego dążenia. Jest nim szczęście (*eudaimonia*). Realizuje się ono w działaniu i stanowi jednocześnie cel wszelkiego działania. Ono czyni życie godnym pożądaną i wolnym od braków. Nawet filozof oddany kontemplacji, żyjący życiem intelektualnym, a więc tym samym realizujący najpełniej ludzką naturę, skłania się do zawierania przyjaźni. Żyje bowiem w społeczeństwie i, tak jak inni ludzie, potrzebuje środków koniecznych do życia. Arystoteles uznaje przyjaźń za największe z dóbr zewnętrznych⁹. Nie można więc przypisywać człowiekowi szczęśliwemu wypełnienia wszelkich tkwiących w nim zdolności, wykluczając z jego życia przyjaźń: „Wszak niemożliwą lub przynajmniej niełatwą jest rzeczą dokonywać czynów moralnie pięknych, będąc pozbawionym odpowiednich środków. Wiele bowiem rzeczy uskutecznia się — jak gdyby za pomocą narzędzi — dzięki przyjaciółom, bogactwu czy wpływowi politycznym”¹⁰. Poza tym nikt nie pragnąłby obfitować w dobra, jeśliby miał je posiadać samotnie¹¹. Wyłącznie zwierzę lub bóg nie potrzebują wspólnoty¹².

Człowiek samotny, choćby zdobył wysoką pozycję społeczną, był bogaty i miał władzę, nie może nazwać siebie szczęśliwym. Każdy potrzebuje bliskich mu osób, od których może spodziewać się pomocy, ale przede wszystkim tych, którym może wyświadczać przysługi i czynić dobrze. W ten sposób udoskonala samego siebie. *Eudaimonia* polega na działaniu, a nie na samym usposobieniu stanowiącym tylko warunek, możliwość działania. Doskonalszym jest zatem ten, kto ofiarowuje przyjacielowi swoją miłość,

od tego, kto doznaje jej owoców: „Kochanie podobne jest do czynności, bycie kochanym do doznawania. Kto zaś aktywnością przewyższa innych, ten żywi zwykle uczucia przyjazne i wszystko, co z nimi związane”¹³.

Aby właściwie opisać przyjaźń, należy określić treść, którą zawiera greckie pojęcie *philia*, ponieważ termin „przyjaźń” ma obecnie w języku polskim dużo węższy zakres znaczeniowy. W antycznej Grecji słowo *philia*, poza określeniem tego, co dziś nazywamy przyjaźnią, było używane także dla wyrażenia przywiązania rodzinnego, miłości zmysłowej, więzi społecznej i państwowej, dobrych stosunków między państwami czy nawet uwielbienia dla bogów¹⁴. Arystoteles nadaje mu dwa znaczenia. W szerszym znaczeniu (*philia politikon*, *philantropia*) odczuwa ją jeden obywatel względem drugiego i jest ona powszechna w całej naturze, także wśród ptaków i innych zwierząt¹⁵. W węższym znaczeniu stanowi normę i regułę dla każdej grupy społecznej¹⁶.

Wyróżnić można dwojaki związek przyjaźni i szczęścia: wewnętrzny i zewnętrzny. Wewnętrzny charakteryzuje się tym, iż człowiek zaprzyjaźniony sam działa, daje z siebie, kocha. Jest to czynna funkcja przyjaźni. Istnieje również działanie zewnętrzne, stanowiące zabezpieczenie szczęśliwości człowieka przez drugą osobę¹⁷. Człowiek będący w niebezpieczeństwie lub potrzebie może liczyć na przyjacielskie wsparcie nie tylko w wymiarze materialnym, lecz także duchowym, doświadczając współczucia. Ponadto przyjaciel stoi na straży tego, co w drugim dobre i piękne, służąc radą i przykładem — wszak troszczy się on zawsze o jego dobro. Przyjaciel więc nie tylko kocha, ale jest kochany, nie tylko ofiarowuje, ale hojnie jest obdarowywany. Życie szczęśliwe bez przyjaciół jest dla Arystotelesa niemożliwe.

Przyjaźń a dobro — trzy rodzaje przyjaźni

Godne miłości jest zawsze jakieś dobro. Chcąc dotrzeć do istoty przyjaźni zachodzącej pomiędzy ludźmi należy dotrzeć do dobra, ku któremu oni dążą¹⁸. Arystoteles wyróżnił trzy rodzaje przyjaźni, odpowiadające trzem rodzajom dóbr (dobru użytecznemu, przyjemnemu i godziwemu) będącym przedmiotem ludzkiego pożądania: przyjaźń utylitarną, przyjaźń hedonistyczną i przyjaźń altruistyczną¹⁹.

Przyjrzyjmy się Arystotelesowskiemu rozumieniu tych trzech typów przyjaźni. Przyjaźń utylitarna to taka, która jest oparta na korzyści. Pisze Arystoteles: „Ludzie, którzy są sobie nawzajem przyjaciółmi gwoli wynikającej stąd dla nich korzyści, nie żywią dla siebie uczuć

przyjaznych ze względu na osobę przyjaciela, lecz tylko o tyle, o ile dla każdego z nich wynika stąd jakieś dobro²⁰. Istnieją dwa rodzaje przyjaźni utylitarnej: prawna (legalna) i etyczna (tzn. opartą na zobowiązaniu moralnym). Pierwsza zawarta jest na ściśle określonych warunkach. Opierają się na niej na przykład transakcje handlowe. Zakłada wzajemne zaufanie przyjaciół (kontrahentów) oraz możliwość świadczenia wzajemnej pomocy (np. udzielania kredytów lub odraczania terminu ich spłaty). Dlatego Arystoteles stwierdza, że jest „rzeczą godną natury kupieckiej”²¹. Etyczna forma nie opiera się na z góry określonych warunkach i zawartych umowach. Charakteryzuje ją jednak oczekiwanie wzajemności ze strony przyjaciela (beneficjenta).

Przyjaźń utylitarna stoi pod względem wartości najniżej spośród wszystkich rodzajów przyjaźni. Jest nietrwała i ulega rozpadowi z chwilą ustania korzyści, dla której została zawiązana. Filozof nie odmawia jej jednak znaczenia. Gdy bowiem dobro użyteczne będące celem pożądanego jest pożyteczne, związana z nim przyjaźń nie jest pozbawiona wartości²². Ten rodzaj przyjaźni rodzi się najłatwiej między osobami posiadającymi cechy przeciwne i nawzajem wyświadczającymi sobie przysługi (między bogatym a biednym, człowiekiem światłym a niewykształconym). Na tej płaszczyźnie Arystoteles umieszcza również postawę kochającego, który domaga się od ukochanego co najmniej tej samej miłości, jaką sam go darzy, nie będąc jej godnym. Jest to także powszechna relacja zachodząca między ludźmi w podeszłym wieku. Nie wzbudzają oni upodobania u innych, bywają zgorzkniali i nie czerpią radości z przebywania ze sobą. Szukają ponadto w kontaktach z ludźmi nie przyjemności, lecz korzyści. Podobnie ludzie w sile wieku i młodzieńcy oczekują od przyjaciół zysku i „są sobie nawzajem tyle tylko mili, o ile spodziewają się po sobie jakiejś korzyści”²³. Przyjaźń utylitarna ma więc wybitnie egoistyczny charakter.

Ponad przyjaźń utylitarną stawia Arystoteles przyjaźń hedonistyczną²⁴. Polega ona na wzajemnym uczestnictwie osób w dobru sprawiającym przyjemność. Podobnie jak poprzedni, także i ten typ przyjaźni jest nietrwały. Przyjaźnie hedonistyczne charakteryzują ludzi młodych, którzy kierowani namiętnościami z łatwością zaprzyjaźniają się, ale równie łatwo przestają być przyjaciółmi, zmieniając przedmiot swych upodobań²⁵. Również piastujący władzę, pragnąc przyjemności i rozrywki, szukają ludzi dowcipnych, miłych i obytych towarzysko. Z takimi też pragną przestać ludzie szczęśliwi. Ten rodzaj przyjaźni, choć oparty na równości, czyli wymianie dóbr i pewnej wzajemności, posiada wyraźne znamiona egoizmu.

Drugi człowiek zostaje obdarzony przyjaźnią tylko wówczas, gdy przebywanie w jego towarzystwie jest miłe i przyjemne²⁶.

Zdaniem Filozofa, pełnowartościową przyjaźnią, którą możemy nazwać przyjaźnią altruistyczną, jest wzajemna miłość ludzi szlachetnych (*spoudaios*), stojących na wysokim poziomie moralnym, etycznie dzielnych. Tacy ludzie „dobrze życzą swym przyjaciółom ze względu na nich samych, są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym”²⁷.

Przekonania takiego człowieka — pisze Arystoteles — są zawsze w zgodzie z sobą i całą swą duszą, dąży on do jednego i tego samego; życzy sobie tego, co dobre, oraz tego, co się nim wydaje, i czyni to, co dobre dla niego (gdyż jest właściwością człowieka etycznie dzielnego urzeczywistniać dobro) i czyni to ze względu na siebie samego, bo ze względu na pierwiastek intelektualny, który zdaje się być istotą każdego człowieka²⁸.

Jednakże nie znaczy to wcale, że taka osoba jest zamknięta na innych. Skoro bowiem człowiek szlachetny wyświadcza przysługi drugim — a jak zaznacza Arystoteles, „moralnie piękniejszą jest rzeczą wyświadczać przysługi przyjaciółom aniżeli obcym”²⁹ — szuka on ludzi, którym mógłby stale czynić dobro. Taki człowiek wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół lub ojczyznę, a nawet, gdyby zaszła konieczność, jest gotowy wyrzec się majątku, władzy i zaszczytów oraz tego, co posiada, i oddać za nich własne życie. Działanie takie Arystoteles określa jako moralnie piękne³⁰. Przyjaźń ludzi szlachetnych zawiera wszystkie istotne cechy przyjaźni, nie jest również narażona na zniesławienia i oszczerstwa, gdyż opiera się na wzajemnym zaufaniu. Ponadto prawdziwa przyjaźń, podobnie jak cnota u ludzi szlachetnych, jest trwałą dyspozycją, dlatego nawet rozłąka przyjaciół nie może jej zniszczyć, choć z pewnością ją osłabia. Ludzie stojący wysoko pod względem moralnym umacniają się nawzajem w cnotcie. Nie powinni również stawać się gorsi, a tym bardziej pociągać do złego swych przyjaciół. W przyjaźni zawiera się bowiem podobieństwo pod względem etycznym³¹.

Przyjaźń względem samego siebie

Przyjaźń człowieka szlachetnego wypływa z miłości do samego siebie (*philautia*). Jak zaznacza Werner Jaeger, jest to jeden z typowo Platonskich

elementów w etyce Arystoteles³². Zobaczymy zatem, jak rozumiana jest przez Filozofa miłość własna, kojarzona dziś przede wszystkim z egoizmem. Aby uniknąć nieporozumień związanych z potocznym znaczeniem tego określenia istniejącym również w Grecji, Arystoteles odróżnił egoizm od szlachetnej miłości własnej. Egoista uznawany jest za człowieka złego, który przede wszystkim żyje w niezgodzie z samym sobą, będąc wewnętrznie rozdartym i skłóconym. Przeszłość stanowi dla niego przyczynę ciągłego niepokoju, ucieka od wspomnień, bojąc się samotności, odnajduje zapomnienie w towarzystwie³³. Pragnąc zagarnąć dla siebie jak najwięcej zaszczytów, pieniędzy i przyjemności cielesnych, wybiera dobra przyjemne, które przynoszą mu szkodę. Tak scharakteryzowaną miłość własną Arystoteles ocenia jednoznacznie negatywnie. Natomiast drugi rodzaj miłości do samego siebie charakteryzuje ludzi szlachetnych, kierujących się nakazami rozumu, a nie namiętnościami. Rozum — stwierdza Filozof — „jest istotą każdego człowieka i za czyny najbardziej osobiste człowieka, najbardziej zależne od jego woli uważa się te, które mu rozum dyktuje”³⁴. Kochając siebie i postępując pięknie, człowiek szlachetny nie tylko sam odnosi korzyść, ale przysparza jej innym. Nie ma u niego konfliktu pomiędzy poszczególnymi władzami duszy; cieszy się z życia, które karmi nadzieją na dobrą przyszłość; jest stały w swoich uczuciach. Arystoteles definiuje miłość do samego siebie jako najwyższą postać moralnej doskonałości, zaś przyjaźń altruistyczna podobna jest do miłości, jaką każdy żywi do samego siebie³⁵.

W poszukiwaniu istoty przyjaźni

W *Etyce nikomachejskiej* nie znajdziemy jednej, pełnej definicji przyjaźni. Arystoteles zbiera różne — jego zdaniem słuszne — określenia, czym jest i jak realizuje się w życiu ludzkim przyjaźń. Takim katalogiem jest fragment księgi IX, gdzie Filozof stwierdza:

„Za przyjaciela bowiem uważamy kogoś, kto drugiemu dobrze życzy i okazuje mu lub zdaje się okazywać mu czynnie swą dobroć, i to ze względu na osobę przyjaciela; albo też kogoś, kto ze względu na niego samego życzy przyjacielowi, by istniał i żył; to właśnie odczuwają matki dla swych dzieci i przyjaciele nawzajem dla siebie, nawet jeśli się poróżnili. Inni uważają za przyjaciela kogoś, kto z przyjacielem współżyje i te same ma upodobania lub też wspólnie z nim smuci się i raduje”³⁶.

Wyróżnił jednak Arystoteles konieczne warunki przyjaźni. Przede wszystkim musi istnieć między przyjaciółmi odwzajemnione i wzajemnie

uświadomione uczucie życzliwości. Obie strony mają pragnąć dla siebie dobra. Taki związek oparty jest na proporcjonalności i równości³⁷. Początkiem przyjaźni jest zawsze świadomy wybór przyjaciela³⁸. Natomiast za najbardziej charakterystyczną cechę przyjaźni Arystoteles uznaje dzielenie życia. Istnieją ponadto jeszcze inne formy relacji międzyludzkich zbliżone do przyjaźni (gościnność, życzliwość), których w niniejszym artykule omawiać nie będziemy.

Przyjaźń z Bogiem

Czy możliwa jest przyjaźń między Bogiem (bogami) a człowiekiem? Szukając odpowiedzi na to pytanie, musimy przyjrzeć się problemowi Absolutu w filozofii Arystotelesa. Odwołując się do rozważań zawartych w VIII księdze *Fizyki* i księdze L (XII) *Metafizyki*, widzimy, że Bóg był pojmowany przez Filozofa jako niematerialne, absolutnie nieporuszone (niezmienne) i jedyne źródło ruchu; czysty akt, całkowicie transcendentny wobec kosmosu i oddzielony od rzeczy zmysłowych³⁹. Jako czysta forma, pierwszy poruszyciel jest intelektem. Do jego istoty należy więc zarówno myślenie, jak i poznawanie. Nie może ono jednak wywoływać w nim jakichkolwiek zmian, a więc musi być niedyskursywne, bezpośrednie i jednorazowe. Najdoskonalszym zaś poznaniem jest, według Arystotelesa, kontemplacja. Absolut znajduje się w stanie wiecznej kontemplacji, której podmiotem jest on sam⁴⁰. Jemu także przysługuje życie, ponieważ jest ono aktem rozumu⁴¹. Wydaje się jednak, że Arystoteles nazywając pierwszą przyczynę Bogiem⁴², utożsamia tym samym najwyższy byt filozofii z Bogiem religii. Samo pojęcie Boga nie jest bowiem pochodzenia filozoficznego⁴³. Czy jednak taki Bóg jest w jakiejś relacji do świata i ludzi? W dwóch wspomnianych dziełach Arystoteles przedstawia Boga przede wszystkim jako przyczynę ruchu w kosmosie. Jest On także przyczyną bytu — substancji. Jest twórcą, ale nie stwórcą kosmosu, gdyż jest on wobec Niego współwieczny. Taki Bóg nie zna świata i człowieka. Nie podlegając żadnym zmianom, nie może bowiem poznawać zmiennej rzeczywistości. Nie jest więc opatrnością, lecz może stanowić jedynie przedmiot ludzkiego podziwu i estetycznej kontemplacji⁴⁴.

Mówiliśmy już, że istotnym warunkiem przyjaźni jest równość, którą w tym przypadku Arystoteles traktuje ilościowo (jako właściwą miarę), a nie proporcjonalnie do wartości (jak w przypadku sprawiedliwości). Gdy bowiem istnieje duża różnica pomiędzy przyjaciółmi w zakresie dzielności etycznej (szlachetności) bądź niczemności lub też zamożności, przy-

jaźń zostaje rozluźniona albo przestaje istnieć całkowicie. Ta sytuacja zachodzi w przypadku stosunku do bogów, którzy — jak twierdzi Arystoteles — najbardziej przewyższają ludzi we wszystkim, co dobre⁴⁵. Między bogiem a człowiekiem istnieje wszakże tak głęboka przepaść, że przyjaźń staje się niemożliwa⁴⁶. Arystoteles dodaje nawet, że dlatego przyjaciele nie życzą sobie największych dóbr (np. by byli bogami), bo wówczas przestaliby być przyjaciółmi⁴⁷. Zagadnienie przyjaźni Boga (bogów) i ludzi nie budziłoby wątpliwości, gdyby nie inne wypowiedzi Filozofa zawarte w tej samej księdze, które, stojąc także w opozycji wobec koncepcji Boga zawartej w *Fizyce* i *Metafizyce*, zdają się sugerować coś zupełnie przeciwnego.

Czytamy bowiem o miłości ku rodzicom i bogom, którzy są sprawcami największych naszych dobrodziejstw (istnienia, wyżywienia, wychowania)⁴⁸. Ponadto za te wszystkie dobrodziejstwa, na mocy przyjaźni, mamy odpłacać im właściwą czią⁴⁹. Jakby chwilowo odchodząc od metafizycznej koncepcji Boga, w księdze X *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles przedstawia Go (ich — bóstwa), niemal jako Boga religii: „bo jeśli bogowie troszczą się — jak to się mniema — w jakiś sposób o sprawy ludzkie, to naturalną byłoby rzeczą, by cieszyło ich to, co jest najlepsze i najbardziej z nimi spokrewnione (a tym jest rozum), i by dobrem odpłacali się ludziom, którzy to właśnie najbardziej miłują i cenią”⁵⁰. Tym samym filozof oddany kontemplacji jest najmilszy bogom, a więc także i najszczęśliwszy. Zatem nie tylko istnieje pewna więź pomiędzy bogami a ludźmi, ale, co więcej, mamy do czynienia z opatrnością. W takim razie: czy aksjologiczna przepaść między rzeczywistością boską a światem jest aż tak głęboka, że nie może być mowy o przyjaźni między kontemplującym filozofem a bogami?

Nie wydaje się rzeczą łatwą odpowiedzieć na to pytanie. Musimy jednak pamiętać, że gdy greccy filozofowie zaczęli budować własne koncepcje teogoniczne i kosmogoniczne, związane z bogami wierzenia już istniały. Ponadto starożytni Grecy pojęcie „bóg” stosowali na określenie wielu różnych rzeczywistości; bóstwo mogło być pojmowane jako osoba (np. Zeus, Atena, Apollin) lub jako element przyrody (Ocean, Niebo, Ziemia). Człowiek był poddany wpływowi niezliczonej ilości boskich sił, którym całkowicie podlegał⁵¹. Arystoteles, wyruszając na metafizyczne poszukiwania Boga w fizyce, poddał Jego pojęcie niezbędnemu oczyszczeniu z elementów mitycznej wyobraźni. Jednak bogowie greckiej mitologii — stwierdza Gilson — nie przestali istnieć w ludzkiej świadomości i wypełniać swych religijnych funkcji, a zrationalizowani bogowie filozofów nie

mieli już nic do powiedzenia w religii⁵². Pozostaje zatem otwarte pytanie, czy Arystoteles, głosząc koncepcję transcendentnego Absolutu, nie pozostawił jednak miejsca w swojej *Etyce nikomachejskiej* dla obecnych w ówczesnej kulturze wierzeń religijnych?

2. Przyjaźń w państwie

Arystotelesowska koncepcja przyjaźni opiera się na przyrodzonym dążeniu człowieka do życia we wspólnocie⁵³. Przejście od ustroju rodowego do organizacji państwowej (*polis*) było jednym z najważniejszych wydarzeń w dziejach myśli greckiej⁵⁴. Życie społeczne i stosunki międzyludzkie przyjęły nową formę. Państwo i aktywność polityczna stanowiły dla obywateli *polis* zasadniczy składnik kultury⁵⁵. Nie dziwi więc fakt, że Arystoteles tak wiele miejsca w VIII księdze *Etyki nikomachejskiej* poświęcił opisowi politycznego charakteru przyjaźni. Wszystko bowiem, czym zajmuje się etyka, tworzy część porządku społecznego, a wymogi życia szlachetnego, opartego na cnocie, są jednocześnie wymaganiami prawa. Arystotelesowska filozofia polityczna zakłada nie tylko wzajemną zależność między sferą działalności publicznej a indywidualną moralnością, lecz nade wszystko ich analogię.

Traktat o przyjaźni w państwie rozpoczyna się analizą związków zachodzących między przyjaźnią i sprawiedliwością. Obydwie w sposób konieczny warunkują istnienie każdej wspólnoty. Miarą wspólnoty jest przyjaźń, stwierdza Arystoteles, dodając, że ta sama wspólnota łącząca przyjaciół jest zarazem miarą sprawiedliwości⁵⁶. Jak rozumieć tę zależność? Wszyscy obywatele miasta-państwa (*polis*), bez względu na różnicę urodzenia, piastowane stanowiska czy pozycję społeczną, są w pewien sposób do siebie podobni (*homoiōi*). Według Greków, tylko tacy ludzie mogą być zespoleni w jedną wspólnotę przez wzajemne przyjazne współżycie. Sprawiedliwym jest ten, kto we wzajemnych stosunkach, mając na względzie zasadę proporcjonalności, oddaje innym to, co należne⁵⁷. Arystoteles stwierdza: „Wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni”⁵⁸. Jesteśmy wszak moralnie bardziej zobowiązani dbać o bliskie osoby, wyświadczać im dobrodziejstwa i służyć pomocą, niż wspierać obcych.

W *Etyce nikomachejskiej* czytamy, że przyjaźń jest istotnym węzłem łączącym społeczność *polis* i prawodawcy bardziej troszczą się o przyjaźń między ludźmi, aniżeli o sprawiedliwość⁵⁹. Dzięki prawu i sprawiedliwości ustala się właściwy porządek w państwie, dzięki przyjaźni nastę-

puje prawdziwe zespolenie obywateli. Gdyby ludzie wzajemnie się kochali i wszyscy żywili przyjazne uczucia, prawo nie byłoby konieczne. Natomiast gdyby tylko postępowali wobec siebie sprawiedliwie, potrzebowaliby jeszcze przyjaźni. Arystoteles stawia więc przyjaźń ponad sprawiedliwością — nie w opozycji wobec prawa, lecz jako jego doskonałe zaktualizowanie.

Przyjaźń utylitarna stanowi podstawę funkcjonowania państwa, będącego wspólnotą niejednorodną, składającą się z wielu różnych obywateli. Na niej oparte są wszelkie transakcje handlowe i usługi. Opisując genezę *polis*, Arystoteles zaznacza, że „wspólnota państwowa doszła do skutku i utrzymuje się ze względu na pożytek”⁶⁰. Nie jest to jednak wyłącznie interes poszczególnych jednostek lub jakiejś grupy społecznej, lecz dobro wspólne. Tworem przyjaźni są ponadto różne formy stowarzyszeń (bractwa, powinowactwa, związki ofiarnicze, kluby, zrzeszenia towarzyskie), które powstają nie tylko z chęci zapewnienia ich członkom odpowiednich korzyści materialnych, lecz z naturalnej potrzeby życia wspólnego⁶¹. Takie wspólnoty, czytamy w *Etyce nikomachejskiej*, zawiązuje się dla przyjemności, w celach towarzyskich⁶². Współcześnie można by przypisać im charakter prywatny, jednakże dla Arystotelesa stanowią one istotny element życia publicznego. Ateny na przełomie V i IV wieku liczyły 30 tys. obywateli. Trudno zatem przyjąć, że przyjaźń w swojej najszlachetniejszej formie stanowiła spoiwo łączące wszystkich członków społeczności w jeden organizm. Przyjaźń tę warunkuje bowiem nie tylko powszechna zgodność (*homodoksia*) co do dobra wspólnego jako celu działania, lecz wymaga bliskiej zażyłości przyjaciół⁶³. Charakteryzuje jedynie małe grupki przyjacielskie, które włączają się we wspólne dzieło tworzenia i rozwijania życia miasta-państwa. Wspólnota polityczna oparta na przyjaźni jest więc wspólnym przedsięwzięciem obywateli. Takie pojęcie państwa, jak uważa A. MacIntyre, jest obce współczesnym liberalnym i indywidualistycznym systemom politycznym. Jego zdaniem, nie dysponujemy już dziś pojęciem wspólnoty, która obejmowałaby całość życia, a nie tylko konkretne jego dziedziny, lecz dobro człowieka jako takie⁶⁴.

Przyjaźń altruistyczną, opartą na dzielności etycznej, można żywić jedynie do kilku osób⁶⁵, natomiast „jeśli idzie o stosunek między współobywatelami, to można być przyjacielem wielu, nie będąc nawet pochlebcą, lecz naprawdę prawym człowiekiem”⁶⁶. Wydaje się, że Arystoteles ma tu na myśli *zgodę* (*homonoia*), którą nazywa przyjaźnią wśród współobywateli⁶⁷. Ona stanowi podstawę ładu i porządku publicznego. Zgodą warunkuje dobre funkcjonowanie mechanizmów politycznych i syste-

mu prawnego, zachodzi bowiem wówczas, gdy obywatele żywią te same poglądy na to, co jest dla nich pożyteczne, i postępują w myśl wspólnie podjętych uchwał, zmierzając do tych samych celów⁶⁸. O nią najbardziej zabiegają prawodawcy⁶⁹. Demokracja ateńska gwarantowała wszystkim obywatelom udział w podejmowaniu najważniejszych decyzji politycznych i, choć w IV wieku przeżywała swój kryzys, a ideał harmonijnie działającego *polis* załamywał się, Arystoteles wskazywał na nią jako na istotę dobrego państwa, widząc jednocześnie, że rzeczywistość bardzo często przedstawiała się inaczej. Uważał, że o zgodzie (*homonoia*) możemy mówić w odniesieniu do tego, co ma doniosłe znaczenie, jak choćby o trybie powoływania urzędników państwowych, sojuszach militarnych czy wyborze władcy.

Wszystkie omówione przez Arystotelesa typy relacji przyjacielskich leżą u samych podstaw urzędzenia państwa. Wspólnota polityczna jest konstituowana przez przyjaźń, będącą typem więzi społecznej. Wydaje się, że demokracji ateńskiej, o której przede wszystkim pisał Filozof, nie można scharakteryzować pomijając kwestię przyjaźni. Konsekwencją tak wielkiej roli związków przyjacielskich w państwie, jaką przyjmował Arystoteles, jest to, że stosuje te związki jako kryterium dla oceny funkcjonowania ustrojów politycznych.

Ustrój państwowy a przyjaźń

Arystoteles przedstawił związki zachodzące pomiędzy rodzajami przyjaźni a różnymi formami wspólnot państwowych⁷⁰. To interesujące zestawienie, osadzone w realiach antycznego świata, świadczy o tym, jak wielką rolę w nauce o państwie przypisywał Arystoteles przyjaźni. Uczynił ją bowiem kryterium oceny ustrojów politycznych. Zobaczmy zatem, jak w traktacie o przyjaźni Filozof charakteryzuje wyróżnione przez siebie i omówione szeroko w *Polityce* trzy formy sprawowania władzy: monarchię, arystokrację i politeję (timokrację) wraz z ich zwyrodniałymi typami. Ustrój państwowy stanowi ujęcie władzy w pewien porządek, zwłaszcza władzy najwyższej, którą jest rząd państwa⁷¹. Arystoteles przedstawia głęboką analogię zachodzącą między każdym typem ustroju politycznego a stosunkami domowymi, które określa jako formy przyjaźni.

Przyjacielska relacja ojca do syna odpowiada władzy królewskiej⁷². Przyjaźń między monarchą a poddanymi opiera się na wyraźnej wyższości jednej ze stron. Dobry władca troskliwie zabiega o dobro swojego ludu, podobnie — zaznacza Arystoteles — jak pasterz dba o powie-

rzoną mu trzodę⁷³. Ojciec pragnie również zapewnić własnym dzieciom jak najlepsze warunki życia. Wzajemność w przyjaźni domaga się w tym przypadku tego, co leży w mocy osoby otrzymującej dowody przyjaźni, a nie proporcjonalności w stosunku do świadczenia. A zatem zarówno poddani królowi, jak i dzieci ojcu winni oddawać należną cześć. Zdaniem Arystotelesa, przez cześć, którą oddajemy rodzicom, podobnie jak bogom, nigdy nie zdołamy odwdziżyć się im w sposób odpowiedni. Z tego też powodu syn, chcąc być sprawiedliwym i prawym człowiekiem, nie może wyrzec się swojego ojca, gdyż zobowiązanie, jakie wobec niego zaciągnął (życie, które ojcu zawdzięcza, oraz wychowanie i pożywienie), czyni go wiecznym dłużnikiem⁷⁴. Ojciec, podobnie jak wierzyciel, może odpuścić synowi dług i tym sposobem wyrzec się syna. Nie jest to jednak przypadek częsty, ponieważ naturalna miłość do własnego potomka oraz nadzieja uzyskania z jego strony pomocy w okresie starości przemawiają za trwałością relacji rodzinnych⁷⁵.

Zwyrodnieniem monarchii jest tyrania, czyli jednowładztwo zapewniające korzyści wyłącznie panującemu. „W ustroju despotycznym nie ma wcale przyjaźni lub jest jej niewiele”⁷⁶. Tyrana i poddanych nie łączy żadne dążenie do wspólnego dobra. Taki ustrój nie opiera się na sprawiedliwości, a relacja władcy do ludu ma charakter przedmiotowy⁷⁷. Tyran zmierza do ograniczenia wszelkich więzi między poddanymi. W obawie przed utratą władzy (jest świadomy tego, że wielu chciałoby go obalić) nie ufa żadnym jej formom⁷⁸. Dążąc do jak największej anonimowości wśród mieszkańców państwa, nie pozwala na tworzenie stowarzyszeń, organizowanie zebrań. Ponadto pobudza ludzi do wzajemnego oczerniania się, wywołuje konflikty między przyjaciółmi, organizując życie społeczne tak, by zubożali ludzie, pochłonięci pracą i obowiązkami, nie mieli czasu na organizowanie się w grupy oporu i sprzeciwu. Despotyczna jest także władza pana nad niewolnikiem, którego Arystoteles nazywa żyjącym narzędziem. Przyjaźń może zaistnieć wyłącznie między wolnymi obywatelami⁷⁹. „Nie można tedy — pisze Arystoteles — darzyć go przyjaźnią jako niewolnika, można natomiast jako człowieka. Wszak zdaje się istnieć jakaś sprawiedliwość między każdym człowiekiem a każdym, kto może uczestniczyć w jakimś prawie czy jakiejś umowie; a tak samo może istnieć przyjaźń z każdym o tyle, o ile jest człowiekiem”⁸⁰. To, co Arystoteles mówi o niewolnikach, sprzeciwia się współczesnemu myśleniu o człowieku. Należy jednak pamiętać, że Arystoteles żył w społeczeństwie, w którym niewolnictwo stanowiło instytucję powszechną. Starożytni odczuwali konieczność posiadania niewolników z powodu

niewolniczej natury wszelkich zajęć służących potrzebom związanym z podtrzymywaniem życia⁸¹.

Zdaniem Arystotelesa, między mężem a żoną musi istnieć prawdziwa przyjaźń odpowiadająca ustrojowi arystokratycznemu. Miłość małżeńska opiera się na cnocie i sprawiedliwości. Małżonkowie otrzymują nawzajem od siebie to, co dla każdego odpowiednie⁸². Ludzie szlachetni radują się ponadto cnotami, które posiadają. Mąż ma władzę nad żoną w dziedzinach jemu przynależnych, żona zaś kieruje domem i wykonuje prace, które przystoją kobiecie⁸³. Arystoteles wykazuje, że przyjazne stosunki między żoną a mężem są aktualizacją ludzkiej natury, będąc nawet bardziej pierwotne niż państwo. Zwierzęta łączą się w pary — zdaniem Arystotelesa — wyłącznie w celach prokreacyjnych, natomiast wśród ludzi posiadanie potomstwa nie jest jedynym motywem życia rodzinnego⁸⁴. Arystokracja jest ustrojem, w którym władzę sprawuje nieliczna grupa obywateli, zwykle zamożnych, dążąca do jak największego pożytku całego państwa. Analogia, jaką Arystoteles dostrzega między przyjaźnią męża i żony a władzą arystokracji, odwołuje się do szlachetności i prawości małżonków, szacunku oraz miłości⁸⁵. Relacje między małżonkami mogą również przybrać formę zbliżoną do oligarchii, będącej zwyrodniałą postacią ustroju arystokratycznego. Mąż i żona nie postępują wówczas wobec siebie z szacunkiem i miłością, lecz sięgają po władzę na podstawie wyższości jednej ze stron. Arystoteles daje przykład kobiet, które ze względu na swe pochodzenie lub bogactwo przejmują rządy w domu⁸⁶.

W *Etyce nikomachejskiej* znajdujemy wiele rozrzuconych uwag o stosunkach panujących między małżonkami. Mają one charakter zarówno psychologiczny (uwagi o zadowoleniu, jakie przynosi matkom miłość macierzyńska⁸⁷), jak i rysy socjologiczne (opis podziału obowiązków domowych między męża a żonę i jego skutków dla budowania wspólnego dobra⁸⁸). Arystoteles jest pierwszym spośród filozofów greckich, który twierdzi, że wspólnota rodzinna nie może istnieć bez miłości przyjacielskiej małżonków⁸⁹. W nauce o państwie rodzina interesowała go jednak przede wszystkim z uwagi na rolę, jaką pełniła w ramach społeczności *polis*. Zagadnienie to w myśli filozoficznej Arystotelesa stanowi ważki i interesujący temat, nie wchodzi jednak w zakres niniejszych rozważań, które ujmują stosunki rodzinne jedynie w aspekcie relacji przyjacielskich.

Ostatnią z wyróżnionych form ustrojów jest *politeja* (timokracja), zdefiniowana przez Arystotelesa jako rządy obywateli ku pożytkowi ludu⁹⁰. Analogicznym doń typem przyjaźni są relacje braterskie⁹¹. Przyjaźń między rodzeństwem przypomina stosunek koleżeński — przyjaciele (bracia)

są sobie równi, zwykle bliscy wiekiem, zgodni w swych uczuciach i podobni charakterem. Również w politei obywatele pragną być sobie równi i postępować uczciwie; władza więc jest podzielona na zasadzie równości. Politeja może przerodzić się w zwyrodniałą formę określaną mianem demokracji. W swojej naturze ustrój ten bliski jest oligarchii, gdyż władzę sprawuje ubogi lud, który nie ma względu na dobro publiczne, interes państwa i wszystkich jego mieszkańców, lecz dąży wyłącznie do zaspokojenia własnych potrzeb i osiągnięcia korzyści⁹². Wydaje się, że politeja jest drogą pośrednią między oligarchią a demokracją. Doceniona zostaje w niej warstwa średnia, gwarantująca stabilność państwa⁹³. Za najlepszą Arystoteles uważa taką wspólnotę państwową, której ustrój opiera się na mocnym i licznym stanie średnim⁹⁴. Etyka cnót, jako stan pośredni między nadmiarem i niedomiarem, okazuje się mieć zastosowanie w polityce, a przyjaźń braterska i koleżeńska, oparta na równości oraz proporcjonalności, dobrze wyraża rzeczywiste relacje społeczne zachodzące w państwie o ustroju timokratycznym.

Z uwag na temat wspólnot państwowych wynika, że dobrze urządzone państwo musi być zbudowane na relacjach przyjacielskich zachodzących między obywatelami. Władza powinna wspierać takie przejawy aktywności społecznej, jak stowarzyszenia, związki religijne, bractwa itp. Państwo bowiem opiera się na pluralizmie harmonijnie ze sobą powiązanych i współpracujących grup (rodzin, gmin, związków rodowych i organizacji społecznych), dążących do realizacji dobra wspólnego. Spoiwem łączącym je w jeden organizm jest przyjaźń. Arystotelesowska etyka przyjaźni zastosowana do nauki o państwie staje się zatem ważnym, choć nie jedynym, kryterium w ocenie jakości ustrojów⁹⁵. Dobry ustrój gwarantuje swoim obywatelom możliwość tworzenia realnych i mocnych więzów międzyludzkich. Ustrój wadliwy, którego egzemplifikacją może być tyrania, budowany jest w oparciu o programowe szerzenie nienawiści. Jest to państwo, w którym nie szanuje się człowieka i niszczy wszelkie przejawy przyjaźni.

Przyjaźń wśród obywateli — czy to jeszcze możliwe?

Można zastanawiać się, czy byłoby dziś możliwe skonstruowanie, w oparciu o kategorię przyjaźni, racjonalnej teorii politycznej. Szukając rozwiązania tego problemu, należy przede wszystkim uświadomić sobie fakt, iż przyjaźni w jej klasycznym ujęciu nie można zamknąć w przeżywanym w ukryciu i izolacji prywatności. Jest ona wszak zawsze otwarta na budo-

wanie wspólnoty wokół dobra wspólnego. Św. Tomasz z Akwinu, który był bez wątpienia wielkim kontynuatorem klasycznego sposobu myślenia o przyjaźni, w katalogu cnót społecznych umieścił cnotę przyjaźności (*amicitia naturalis, amicitia socialis et politica*), poświęcając jej osobną kwestię w *Sumie teologicznej*⁹⁶. Przyjazność stanowi o postawie otwartości, życzliwości i uprzejmości wobec wszystkich ludzi, a także wielkoduszności i solidarności z potrzebującymi⁹⁷. O tym, jak bardzo św. Tomasz cenił przyjaźń w państwie, świadczy fragment z jego dzieła *O władzy*:

Wśród wszystkich [dóbr] światowych żadne chyba nie jest godne tego, żeby stawiać je ponad przyjaźń. Ona bowiem łączy w jedno ludzi cnotliwych, zachowuje cnotę i do niej pobudza. Jej wszyscy potrzebują we wszystkich działaniach, ona nie narzuca się niestosownie w pomyślności, ani nie opuszcza w przeciwnościach. Ona przynosi najwięcej przyjemności, bo bez przyjaciół wszelka przyjemność zmienia się w nudę; wszystko zaś co trudne miłość czyni łatwym i znikomym⁹⁸.

Od Arystotelesowskiej *philia* wywodziła się także łacińska *benevolentia* (wzajemna życzliwość), ujmowana przez A. Frycza Modrzewskiego jako podstawa urzędu państwa Rzeczypospolitej⁹⁹. Podobnie grecka *philantropia*, na nowo zinterpretowana w okresie Cesarstwa Rzymskiego i wyrażona jako *humanitas*, została wskrzeszona w kulturze nowożytnej Europy jako humanizm¹⁰⁰.

Od czasów Johna Locke'a zmieniło się jednak myślenie o zadaniach, które ma realizować państwo, a zatem również stosunek do tradycji klasycznej myśli politycznej. Wspólnota polityczna ma być budowana wedle tego, jak ludzie żyją, a więc stosownie do powszechnie funkcjonujących wyobrażeń i potrzeb, a nie wedle tego, jak żyć powinni¹⁰¹. Z punktu widzenia współczesnej nauki o społeczeństwie przyjaźń jest sferą autonomiczną, intymną, traktowaną wyłącznie w odniesieniu do relacji występujących w małych grupach osób. Samo zastosowanie pojęcia przyjaźni w kontekście rozważań politycznych budzi zdziwienie¹⁰². A. MacIntyre, jako jeden z nielicznych współczesnych filozofów, podjął próbę odnowienia Arystotelesowskiej filozofii praktycznej. W książce *Dziedzictwo cnoty*, omawiając teorię cnót Arystotelesa, podejmuje zagadnienie przyjaźni będącej warunkiem powstania każdej wspólnoty. Autor stwierdza, że obecnie „p r z y j a ź n i” stała się w głównej mierze nazwą dla swego rodzaju stanu emocjonalnego, nie zaś dla określonego rodzaju związku społecznego czy politycznego¹⁰³. Społeczeństwa liberalne — zdaniem MacIntyre'a — są pozbawione tożsamości i prezentują się tylko jako zbior-

rowiska obywateli znikąd, którzy zgromadzili się wyłącznie dla własnej ochrony. Stąd dostępna jest dla nich co najwyżej przyjaźń utilitarna. „Występujący pomiędzy nimi brak związków przyjaźni bierze się oczywiście z głoszonego świadomie moralnego pluralizmu”¹⁰⁴. Do podobnych wniosków, na gruncie socjologii, dochodzi P. Rybicki. Jego zdaniem, nowoczesnego pojęcia więzi społecznej nie można sprowadzić ani do przyjaźni, ani do wzajemnej życzliwości między ludźmi. Wyniki badań niejednokrotnie wskazywały, że nawet w małych zbiorowościach o wyraźnie zaznaczającej się więzi społecznej występują liczne konflikty, niechęci, spory i rozbieżności interesów¹⁰⁵.

Czy zatem teorie polityczne dawnych filozofów należy odłożyć dziś do lamusa, uznając ich myślenie za naiwne i pozbawione realizmu? To pytanie pozostawiamy otwarte. Musimy jednak przyznać, że tak cenione w liberalnej demokracji wartości, jak poszanowanie godności ludzkiej, równość, tolerancja i otwartość wpisane są głęboko w założenia arystotelesowsko-tomistycznego myślenia o przyjaźni politycznej i społecznej. Przyjaciele są przecież w stanie wydobywać oraz rozwijać talenty i zdolności, które w sobie posiadają. Kreatywność stanowi zaś jeden z istotnych składników społeczeństwa obywatelskiego.

Zakończenie

Arystoteles w swej refleksji etycznej jest przede wszystkim baczny obserwatorem. Analizując teorię przyjaźni, można bez trudu dostrzec, jak wiele zawartych w niej opisów i wniosków wymyka się ścisłym procedurom dowodzenia. Wiedzy praktycznej nie da się sprowadzić do precyzyjnie określonych zasad wykładu, jak to jest w przypadku geometrii i matematyki¹⁰⁶. Jej zdobywanie wymaga doświadczenia. „Wiedza praktyczna — czytamy w *Metafizyce* — rodzi się wtedy, gdy z wielu spostrzeżeń doświadczalnych tworzy się ogólny osąd o podobnych rzeczach”¹⁰⁷. Filozoficzna teoria przyjaźni ma swój cel praktyczny, jak cała zresztą nauka zawarta w *Etyce nikomachejskiej*. Odnoszą się do niej słowa, które Arystoteles wypowiedział na samym początku swojego dzieła, rozważając zagadnienie dzielności etycznej: „Zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań”¹⁰⁸.

Po dokładnym przebadaniu Arystotelesowskiego traktatu o przyjaźni można powiedzieć, że choć jest on głęboko wpisany w realia antycznego

świata greckiej *polis*, to jednak bezsprzecznie wykracza poza ramy swojej epoki i kultury. Słusznie powiedziano o dorobku filozoficznym Arystotelesa, że „pewne rzeczy, raz wypowiedziane, powiedziane są przez to na wszystkie czasy, nigdy już więcej nie będzie można ich wyrazić tak niewymuszenie i dosadnie”¹⁰⁹.

Jarosław Krawiec OP — student IV roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów; wcześniej studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; seminarium magisterskie z teologii dogmatycznej pod kierunkiem prof. dra hab. J. Salija OP.

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 264.

² Por. Arystoteles, *O wieszczbiarstwie*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 464a (98). W niniejszym artykule korzystam z polskich tłumaczeń dzieł Arystotelesa zebranych w siedmiotomowym opracowaniu wydanym przez Wydawnictwo Naukowe PWN w Warszawie w latach 1990–1996, a także z przekładu *Polityki* autorstwa L. Piotrowicza wydanego we Wrocławiu w 1953 roku (cytowane jako *Polit.*). Przyjąłem obowiązujący w przeważającej większości literatury arystotelejskiej sposób cytowania, podając numer stronicy z literą oznaczającą kolumnę (według wydania I. Bekkeri, Berolini 1831–1870). Obok numeru kolumny w nawiasie podaję numer strony wg polskich tłumaczeń, z których korzystałem.

³ EN 1166a (265).

⁴ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty*, dz. cyt., s. 485.

⁵ „Moim natomiast największym pragnieniem jest mieć przyjaciół. Wolałbym dobrego przyjaciela bardziej niż całe złoto Dariusza... a nawet samego Dariusza: tak wielkim jestem miłośnikiem przyjaźni” (Platon, *Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 94).

⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, dz. cyt., s. 316.

⁷ Tamże, s. 127.

⁸ Tamże, s. 29.

⁹ Por. EN 1169b (272).

¹⁰ EN 1099 a,b (92). Arystoteles porównuje przyjaźń do narzędzia, za pomocą którego realizuje się różne dobra, podobnie traktuje bogactwo lub władzę. Jednakże w innym swoim dziele uznaje ją za wartość samą w sobie: „Nikt bowiem nie ceni bogactwa jako wartości samej w sobie, ale ze względu na coś innego; na odwrót, cenimy wielce przyjaźń jako wartość samą w sobie, nawet jeżeli niczego od niej nie oczekujemy” (*Topiki* 117a, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t. 1, s. 378).

¹¹ Por. EN 1169b (279).

¹² Por. *Polit.* I 1, 12.

¹³ EN 1168a (269).

¹⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, z. 1–2, s. 18.

¹⁵ „Z natury żywią uczucia dodatnie rodzice wobec potomstwa i dzieci wobec rodziców, i to nie tylko ludzie, ale i ptaki, i większa część innych istot żyjących; żywią też takie uczucia nawzajem wobec siebie osobniki tego samego gatunku, a przede wszystkim ludzie między sobą, i dlatego chwalimy tych, co są przyjaciółmi swych bliźnich”, EN 1155a (237).

¹⁶ Por. J.W. Przysławska, *Przyjaźń w etyce Arystotelesa*, Lublin 1935, s. 14.

¹⁷ Por. K.M. Kasperkiewicz, *Przyjaźń, jej miejsce i zadanie w systemie filozofii moralnej Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, z. 2, s. 30.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, z. 3, Lublin 1986, s. 100.

¹⁹ Por. EN 1156a–1159b (239–248).

²⁰ EN 1156a (239).

²¹ EN 1158a (245).

²² Por. EN 1162a–1163a (255n).

²³ EN 1156 (240).

²⁴ Por. EN 1158a (244). Arystoteles stwierdza: „Z dwóch rodzajów bardziej zbliża się do przyjaźni [we właściwym tego słowa znaczeniu] ta forma, która szuka przyjemności”. Zdaniem K.M. Kasperkiewicz, z tego twierdzenia Arystotelesa nie można wnioskować o wyższej wartości moralnej przyjaźni hedonistycznej nad przyjaźnią utylitarzną. „Etyczna doskonałość przyjaźni — w opinii autorki — zależy od rodzaju przyjemności, z której wypływa. Są różne stopnie przyjemności i różne odmiany korzyści. (...) Z całą pewnością większą wartość posiada przyjaźń oparta na korzyści stanowiącej jakieś wspólne dobro danej grupy społecznej aniżeli przyjaźń, której źródłem jest doraźna przyjemność zmysłowa” (*Przyjaźń*, dz. cyt., s. 22).

²⁵ Por. EN 1156a (240), gdzie Arystoteles stwierdza m.in.: „Młodzieńcy są też kochliwi; gdyż uczuciami miłosnymi rządzi przeważnie namiętność i żądza rozkoszy; dlatego zapłonawszy miłością ludzie młodzi szybko ostygają i często tego samego dnia zmieniają jej przedmiot”.

²⁶ Por. EN 1158a (244). Tak opisuje ten rodzaj przyjaźni M.D. Philippe: „Przez ten rodzaj przyjaźni szukamy więc samych siebie: kochamy drugiego człowieka jedynie na tyle, na ile nas rozwija, na ile dostarcza nam przyjemności” (M.D. Philippe, *O miłości*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1995, s. 63).

²⁷ EN 1156b (240).

²⁸ EN 1166a (264).

²⁹ EN 1169b (272).

³⁰ Por. EN 1169a (271).

³¹ Por. EN 1159b (248).

³² Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964, s. 238.

³³ Por. EN 1166b (265).

³⁴ EN 1168b–1169a (270).

³⁵ Por. EN 1166b (265). Z taką interpretacją poglądów Arystotelesa nie zgadza się A. MacIntyre. Uważa on, że „samowystarczalność Arystotelesowskiego ideału człowieka zniekształca i wyrządza wielką krzywdę jego teorii przyjaźni. Bowiem jego ka-

talog typów przyjaźni zakłada, że zawsze możemy zadać pytanie, na czym polega tego rodzaju przyjaźń, po co ona istnieje. Nie ma tym samym miejsca dla takiego ludzkiego związku, w odniesieniu do którego byłoby rzeczą bezcelową pytać, na czym ona polega i po co istnieje. Takie związki mogą być bardzo odmienne: homoseksualna miłość Achillesa do Patroklosa, albo Alkibiadesa do Sokratesa; romantyczne oddanie Petrarcki wobec Laury, wierność małżeńska Sir Thomasa More'a i jego żony. Ale żaden z tych związków nie może jednak znaleźć dla siebie miejsca w katalogu Arystotelesa. Bo w teorii Arystotelesa nie ma miejsca dla miłości do osób, jest w niej natomiast miłość do dobra, opanowania czy użyteczności osób. Łatwo to zrozumieć, gdy przypomnimy w nim ideał człowieka wielkodusznego. Wielbi on wszystko, co dobre, oddaje także cześć dobru w innych ludziach. Ale niczego nie potrzebuje, pozostaje zamknięty i niedostępny w swej cnocie. Dlatego też przyjaźń jest dla niego zawsze związkiem posiadającym charakter czegoś w rodzaju moralnego towarzystwa wzajemnej adoracji i tak właśnie Arystoteles ją przedstawia" (*Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 120n). Podobnie twierdzi W. Galewicz, dowodząc wyraźnych — jego zdaniem — znamion egoizmu w etyce Arystotelesa (por. *O egoizmie Arystotelesa*, „Znak” 2000, nr 11, s. 93–110).

³⁶ EN 1166a (263n).

³⁷ Por. EN 1158b (246); 1159a (247); 1162b (255). Arystoteles zwraca szczególną uwagę na ten wymóg w przypadku przyjaźni opartych na wyższości jednej ze stron: „Kiedy miłość jest proporcjonalna do wartości każdej ze stron, to wytwarza się pewnego rodzaju równość, która przecież uchodzi za cechę charakterystyczną przyjaźni”. Stwierdza również: „Proporcjonalność zapewni równość i utrwala przyjaźń”, EN 1163b (259).

³⁸ Por. EN 1159a (247); 1156a (239); 1157b (243).

³⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 1073a (814).

⁴⁰ Por. *Metafizyka* 1074b (819): „Tak więc boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu”.

⁴¹ Por. *Metafizyka* 1072b (814).

⁴² Tamże.

⁴³ Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 135–176.

⁴⁴ Tamże, s. 174.

⁴⁵ Por. EN 1158b (246).

⁴⁶ Por. EN 1159a (247).

⁴⁷ Por. tamże. Takie stwierdzenie przeczyłoby jednak zasadniczemu założeniu Filozofa, iż szlachetni przyjaciele życzą sobie zawsze największego dobra. Czytamy jednak dalej: „Jeśli więc trafne było powiedzenie, że przyjaciel życzy dobrze przyjacielowi ze względu na niego samego, to tamten, którego się to życzenie tyczy, musi — kimkolwiek by był — zostać tym, czym jest; i z tym zastrzeżeniem jemu jako człowiekowi życzyłby przyjaciel największych dóbr. Może jednak nie wszystkich; gdyż każdy życzy przede wszystkim sobie samemu wszelkich dóbr”.

⁴⁸ Por. EN 1162a (254).

⁴⁹ Por. EN 1163b. Nie możemy odplacić się bogom ani rodzicom proporcjonalnie do tego, co od nich otrzymaliśmy: „wszak nikt nigdy nie zdołał wywdziżyć im się w sposób odpowiedni, a kto czci ich w miarę swej możności — uchodzi za człowieka prawego” (tamże).

⁵⁰ EN 1179a (259).

⁵¹ Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 18.

⁵² Por. tamże, s. 40.

⁵³ Por. Polit. III 4, 2: „Człowiek jest z natury istotą zdaną na życie w państwie, dlatego też ludzie, choć nawet wcale nie potrzebują wzajemnej pomocy, dążą do życia w społeczeństwie”.

⁵⁴ Powstanie miasta-państwa, uważa W. Jaeger, oznaczało, że państwo „umieściło człowieka w ramach swego politycznego ładu, dało mu, obok życia prywatnego, jak gdyby drugą egzystencję, *bios politikos*. Odtąd każdy człowiek należy w pewnym sensie do dwu porządków; to, co prywatne, i to, co społeczne, dzieli bardzo wyraźna granica” (*Paideia*, dz. cyt., s. 138).

⁵⁵ W Grecji życie jednostki miało swój sens tylko w życiu zbiorowym, państwowym. Dlatego, w przeciwieństwie do polityka lub urzędnika, człowiek prywatny był określanymi jako *idiotes*. Terminem tym nazywano następnie osoby niekompetentne (niefachowców), aż wreszcie człowiek taki otrzymał miano idioty, bliskie znaczeniowo potocznie używanemu dziś określeniu (Por. T. Sinko, *Doskonały Grek i Rzymianin*, Lwów 1939, s. 28). H. Arendt odczytuje przymiotnik *prywatny*, zgodnie z jego łacińskim źródłosłowem, jako stan prywatności, braku, bycia pozbawionym tego, co — wedle starożytnych — prawdziwie ludzkie: przebywania w pełnym świetle spraw publicznych (por. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1991, s. 15).

⁵⁶ Por. EN 1159b (249).

⁵⁷ Por. EN 1162a (255).

⁵⁸ EN 1160a (249).

⁵⁹ Por. EN 1155a (237).

⁶⁰ EN 1160a (249).

⁶¹ Por. Polit. III 5, 14.

⁶² Por. EN 1160a (249).

⁶³ Por. EN 1167a (267).

⁶⁴ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 286.

⁶⁵ Por. EN 1170b–1171a (275n). Arystoteles w końcowej części traktatu o przyjaźni poświęcił osobny fragment rozważaniom na temat ilości przyjaciół. Stwierdza w nim m.in.: „Przyjaciele zatem przewyższający liczbą swą ilość tych, którzy wystarczają komuś do życia, są zbędni i stanowią przeszkodę w życiu moralnie pięknym; są tedy zgoła niepotrzebni. Ale i takich, których się pozyskuje dla przyjemności, wystarczy niewielu, tak jak niewielka ilość przyprawy wystarcza w potrawach” [1170b (275)]. Liczba przyjaciół nie może przekraczać grupy osób, z którą można rzeczywiście dzielić swój los. Ponadto trudne byłoby uczestnictwo w radościach i smutkach znacznej ilości przyjaciół, gdyż — jak zaznacza Arystoteles — „zdarzyłoby się nieraz, że trzeba by jednocześnie podzielać radość jednego, a smutek innego przyjaciela”

[1171a (276)]. Świadczą o tym sławne przyjaźnie będące zawsze stosunkiem dwóch osób. „Ci zaś, co mają wielu przyjaciół i łączy ich z nimi wszystkimi wielka zażyłość, zdają się nie być niczymi przyjaciółmi, i ludzi tych nazywa się pochlebami” [1171a (276)]. Wyjątek stanowi przyjaźń wśród współobywateli. Według Diogenesa Laertoisa, Arystoteles miał często powtarzać: „Kto ma przyjaciół, ten nie ma przyjaciela” (*Żywoły*, dz. cyt., s. 265).

⁶⁶ EN 1171a (276).

⁶⁷ Por. EN 1167b (267).

⁶⁸ Por. EN 1167a (267).

⁶⁹ Por. EN 1155a (237).

⁷⁰ Por. EN 1159b–1161b (248–253).

⁷¹ Por. Polit. III 4, 1.

⁷² Por. EN 1160b (251).

⁷³ Por. EN 1161a (252).

⁷⁴ Tamże; por. także EN 1161a (252).

⁷⁵ Por. EN 1163 (258).

⁷⁶ EN 1161a (252).

⁷⁷ „Jest to stosunek taki jak stosunek rękodzielnika do narzędzia, duszy do ciała, czy pana do niewolnika”. EN 1161a,b (252).

⁷⁸ Por. Polit. V 9, 5.

⁷⁹ Por. EN 1155b (239).

⁸⁰ EN 1161b (253).

⁸¹ Wolność, rozumiana przez filozofów greckich jako uwolnienie się od konieczności życiowych, stanowiła istotny składnik *eudaimonii*. Dlatego człowiek wolny, będąc biedakiem, wybierał raczej niepewność zmieniającego się stale rynku pracy niż regularne, stałe zajęcie, jako że ograniczałoby ono jego wolność robienia co dzień tego, co mu się podobało. Życie obywatela miało zupełnie inną jakość niż los niewolników i barbarzyńców. Ogromna większość niewolników pozostawała w niewoli u osób prywatnych. Niewolnik nie był częścią *polis*, lecz domu. Utracił on swoją doskonałość, ponieważ utracił wstęp na obszar publiczny, gdzie doskonałość może się ujawnić. „Arystoteles, który dowodził słuszności tej teorii [‘nie-ludzkiej’ natury niewolnika — przyp. J.K.] — stwierdza H. Arendt — a potem na łożu śmierci uwolnił swoich niewolników, być może nie był tak niekonsekwentny, jak skłonni są myśleć ludzie nowożytni. Zaprzeczał on nie zdolności niewolnika do bycia ludzkim, lecz jedynie używaniu słowa ‘ludzie’ w odniesieniu do członków rodzaju ludzkiego, dopóki są oni całkowicie podporządkowani konieczności. (...) Dwie cechy, których według Arystotelesa brakuje niewolnikowi — i właśnie z powodu tych ułomności nie jest on człowiekiem — to zdolność do rozważania i podejmowania decyzji (*to bouleutikon*) oraz przewidywania i wyboru (*proairesis*)” (*Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 93). Por. także: P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 51–57.

⁸² Por. EN 1161a (252).

⁸³ Por. EN 1160b (251). „Od początku następuje podział prac, i inne należą do męża, inne do żony; pomagają więc sobie nawzajem, przyczyniając się, każde ze swej strony,

do wspólnego dobra. Dlatego wydaje się, że w tej miłości łączy się przyjemne z pożytecznym”, EN 1162a (254).

⁸⁴ Arystoteles podkreśla istotną rolę dzieci w życiu rodzinnym. Stanowią one węzeł łączący małżonków, gdyż są wspólnym ich dobrem. Dlatego małżeństwa bezdzietne są nietrwale. Por. EN 1162a (254).

⁸⁵ Por. M.D. Philippe, *O miłości*, dz. cyt. s. 70.

⁸⁶ Por. EN 1160b–1161a (251).

⁸⁷ Por. EN 1159a (247); 1166a (264); 1168a (269).

⁸⁸ Por. EN 1162a (254).

⁸⁹ Por. M.D. Philippe, *O miłości*, dz. cyt. s. 69.

⁹⁰ Politeją możemy nazwać wszystkie te formy ustrojowe, w których władzę sprawuje lud ku ogólnemu pożytkowi (por. Polit. III 5, 2).

⁹¹ Por. EN 1161a (251).

⁹² Por. Polit. II 5, 2–7.

⁹³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 518.

⁹⁴ Por. Polit. IV 9, 7–8.

⁹⁵ Państwo opiera się przede wszystkim na porządku prawnym, stąd zarówno dla opisu, jak i dla teoretycznego ujęcia świata *polis* nie wystarczy kategoria przyjaźni. Konieczne są jeszcze inne kryteria, ze sprawiedliwością na czele. Arystoteles przedstawił bowiem w *Polityce* zawity obraz stosunków między składowymi częściami wspólnoty politycznej, w których występują rozbieżności, sprzeczne dążenia i konflikty.

⁹⁶ Por. Sth II–II, q. 114. Por. także: J. Salij, *Miłość jako warunek sprawiedliwości*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2000, nr 4, s. 21–31; por. także: R. Rybka, *Rola cnót politycznych w aktualizowaniu dobra wspólnego według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2000, nr 1, s. 74–77.

⁹⁷ Pomoc potrzebującemu wynika z naturalnego prawa miłości i przyjaźni i są do niej zobowiązani przede wszystkim mieszkańcy danej społeczności (por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, III, 135).

⁹⁸ Tomasz z Akwinu, *O władzy*, tłum. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 147.

⁹⁹ Por. P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979, s. 688.

¹⁰⁰ Por. T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 21–62.

¹⁰¹ Por. P. Śpiewak, *Przyjaźń i res publica*, „Res Publica” 1988, nr 6, s. 12n.

¹⁰² Por. W. Zuziak, *Czy możliwa jest etyka w życiu społecznym? Na marginesie lektury Alasdaira MacIntyre’a*, „Analecta Cracoviensia” 1998–1999, nr 30–31, s. 100.

¹⁰³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, dz. cyt., s. 286.

¹⁰⁴ Tamże, s. 287.

¹⁰⁵ Por. P. Rybicki, *Struktura...*, dz. cyt., s. 688.

¹⁰⁶ Por. EN 1142a (202).

¹⁰⁷ *Metafizyka*, 981a (617).

¹⁰⁸ EN 1103b.

¹⁰⁹ R. Eucken, *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie*, Lwów–Poznań 1925, t. I, s. 105.

DILIGERE QUEM AMES...

Cyconowy dialog *O przyjaźni*

*Sed hoc primum sentio,
nisi in bonis
amicitiam esse non posse.*

De amicitia, 18

Trzeba zacząć pompatycznie: dialog Cycony *Laelius sive de amicitia* jest najważniejszą książką na temat przyjaźni, jaka kiedykolwiek została napisana, i wolno przypuszczać, że tak już zostanie. Nikomu — ani w wiekach średnich, ani współcześnie — nie udało się podjąć tego tematu bez nawiązania do rzymskiego filozofa. Zarazem wszystkie wcześniejsze dzieła na ten temat, z Arystotelesem włącznie, wiodą milczący raczej żywot w cieniu *Laeliusa*.

Traktat powstał między rokiem 45 a 44 przed Chrystusem, najprawdopodobniej jesienią roku 44¹, w okresie niezwykle trudnym dla Cycony, który wobec dyktatury Cezara musiał odsunąć się od polityki i prac publicznych. Intrygujące, że większość filozoficznych dzieł Marka Tulliusza powstała w tym właśnie okresie.

W przeciwieństwie do Arystotelesa, Cycon nie zamierzał napisać moralnego traktatu filozoficznego. Zdania i sentencje popularne w szkołach filozoficznych, sięgające swą tradycją Platona, Arystotelesa czy Teofrasta, pojawiają się w jego dialogu wplecione w tok wywodów zrodzonych z obserwacji i jedynie ilustrują praktyczne, zdroworoządkowe rady, zbudowane w oparciu o doświadczenie. Jeśli zapytać o gatunek i konwencję literacką, to bez wątplenia tekst rzymskiego filozofa jest przede wszystkim pochwałą samej przyjaźni, czy może raczej — przyjaciół, i jako taki nie

jest wolny od uciążliwej retoryki, właściwej dla mów pochwalnych. Przedzieranie się przez gęstą strukturę wymyślnych kadencji, figur, obrazów i odniesień historycznych nie jest jednak w tym wypadku jedynie sztuką dla sztuki. Podsumowujące lub otwierające wywód sentencje zdumiewająco dokładnie trafiają w sedno sprawy i niezwykle trafnie korespondują z pytaniami, które — nie bacząc na odpowiedzi proponowane przez Cyцерona, Senekę², Aelreda z Rievaulx³, Montaigne'a⁴ czy Alberoniego⁵ — pozostają cały czas takie same. Ożywia je niezmiennie to samo pragnienie kochania i bycia kochanym, doświadczania przyjaźni i obdarzania nią innych, podobnie jak poezję zawsze ożywiać będzie miłość.

Przed Cyцерonem temat przyjaźni zajmował głównie filozofów. Arystoteles poświęcił mu VIII i IX księgę *Etyki nikomachejskiej*, a Platon — poważne fragmenty *Lizysa*. Również *Wspomnienia o Sokratesie* Ksenofonta⁶ w księdze II zawierają słowa Sokratesa na temat przyjaźni. Kilka z zapisanych tam sformułowań znalazło swe bezpośrednie odzwierciedlenie w dialogu Cyцерona: *Mem.* II, 6, 16 to słynne stwierdzenie, że przyjaźń może istnieć tylko pomiędzy ludźmi dobrymi, u Cyцерona znajduje się w rozdziale 18; fragment *Mem.* II, 4, 4 analizuje brak rozważań, jakim wykazują się ludzie przy doborze przyjaciół — w *Laeliusie* rozdz. 62; *Mem.* II, 4, 5–7 wylicza korzyści płynące z przyjaźni — odpowiednio rozdz. 22.

Poza Arystotelesem, Platonem i Ksenofontem, według katalogów Diogenesa Laertiosa i innych, o przyjaźni pisali traktaty: Simmiasz z Teb⁷, przyjaciel Sokratesa i Platona, Speuzippus i Ksenokrates⁸ (także platonicy), Teofrast, następca Arystotelesa⁹, perypatetyk Klearch¹⁰, stoik Kleantes¹¹ oraz Chryzyp¹². Nie można ustalić, w jakiej mierze i czy w ogóle dialog Cyцерona czerpał z tych źródeł — wszystkie zaginęły z wyjątkiem marnych fragmentów. W samych dziełach Cyцерona temat przyjaźni pojawiał się wielokrotnie i przed, i po napisaniu *Laeliusa*. Wolno przypuszczać, że zwrot z rozdziału 26.: *saepissime (...) cogitanti*, nie jest jedynie retoryczny i problem przyjaźni oraz chęć jej urzeczywistnienia autentycznie i szczerze zajmowały filozofa. Dzieło Cyцерona jest bardzo oryginalne — w swoim układzie, planie, stylu i obrazowaniu. Żaden starożytny ani współczesny autor nie opracował tematu przyjaźni w sposób tak kompletny i ujmujący jak Cyцерon. Refleksje nad naturą przyjaźni, rozproszone po różnych dziełach Cyцерona¹³, przekonują, że dialog *De amicitia* nie został napisany *ad hoc*, w oparciu o jakieś wybrane, podstawowe źródło greckie. Jeśli bez wątpliwości należy uznać oryginalność kompozycji i stylu Cyцерona, dlatego uparcie poszukiwać wzorców dla sa-

mej treści? Przyjaźń i pamięć o przyjaciółach wymagały takiego potraktowania tematu.

Zasady konstrukcji dialogu, jego retorykę i realia historyczne pozostawmy na boku, odsyłając do licznych uczonych komentarzy¹⁴. Uniwersalność zawartych w nim spostrzeżeń, sprawdzona już na przestrzeni wieków, pozwala na odstępianie od typowych zasad hermeneutyki. Ciceron zawarł w swym dialogu zarówno pewną ogólną wizję przyjaźni, sformułował dwie jej definicje, jak i podał liczne wskazówki praktyczne, obserwacje i rady, które można komentować, polemizować z nimi lub je odrzucić — trudno jednak odmówić im jasności spojrzenia i autentyczności.

Wnioski Cycerona można z pewnością, *mutatis mutandis*, wykorzystać we własnej refleksji nad doświadczeniem przyjaźni. W świecie Cycerona przyjaźń jest domeną mężczyzn i to szlachetnie urodzonych, nie znajduje punktu przecięcia ani z miłością do kobiety, ani — tym bardziej — z małżeństwem. Jest to chyba najważniejsze i wymagające osobnego wspomnienia *mutandum*.

Etymologia łacińskiego słowa *amicitia* nie jest jasna. Ciceron sam twierdzi, że i *amor*, i *amicitia* jednakowo pochodzą od *amare* (*utrumque enim dictum est ab amando*, rozdz. 100 oraz: *amor... ex quo amicitia nominata est*, rozdz. 26)¹⁵. Zakres znaczeniowy słowa *amare* — podobnie jak jego greckiego odpowiednika *phileo* — jest bardzo rozległy. Może ono określać zarówno gorące uczucie miłości lub namiętność, także fizyczną, jak i dość obojętny emocjonalnie stan sympatii, „lubienia” kogoś, upodobania w czymś.

I *amor*, i *amicitia* mieszczą się w polu znaczeniowym czasownika *amare*. Pierwsze oznacza zdecydowanie miłość w jej dość cielesnej, zmysłowej postaci, drugie — doznanie głębokiej więzi duchowej, przyjaźń. Podczas lektury Cycerona można wielokrotnie odnieść wrażenie, że *amor* jest dla niego już to synonimem przyjaźni, już to sposobem działania i ujawniania się przyjaźni, co nie oznacza bynajmniej, że można w tym upatrywać jakichś dwuznaczności: autor gwałtownie zwalcza przekonanie, jakoby przyjaźń mogła stanowić przykrywkę dla kontaktów homoseksualnych (rozdz. 82, zob. też poniżej).

Zastosowanie znaczenia słowa *amor* znajduje wyjaśnienie w przytoczonych przez niego dwukrotnie etymologiach. W takiej perspektywie wolno powiedzieć, że Ciceron dwukrotnie też podjął próbę zdefiniowania przyjaźni. Chociaż w drugim przypadku formalną treścią definicji jest *amor*, to może właśnie od analizy tej definicji należy rozpocząć: *amare enim nihil est aliud nisi eum ipsum diligere quem ames, nulla*

*indigentia, nulla utilitate quaesita*¹⁶ (rozd. 100). Nie znalazłem dotąd zadowalającego przekładu tej definicji, co więcej istniejące przekłady często całkowicie gubią jej sens, nie radząc sobie z rozróżnieniem *amare* od *diligere*¹⁷ i przypisując temu drugiemu słowu raczej znaczenie niekontrolowanego uczucia (ang. *affection*, franc. *l'affection*) niż świadomej decyzji. Kluczową frazę stanowi *eum ipsum diligere quem ames*¹⁸. Kłopot w tym, że *diligere* również znaczy „kochać” — jest to jednak miłość innego typu¹⁹. Spokrewnione z tym czasownikiem słowa: *diligens, diligenter, diligentia*, mogą nieco przybliżyć istotę tej miłości. Wszystkie one przywołują jakąś dbałość, uważność, pilność, skrzętność, staranność, zapobiegliwość — cechy te są zdecydowanie skutkiem działania woli, a nie uczucia. *Diligere* to zatem miłość oparta w większej mierze na wyborze. Jeśli więc *amare*, czyli miłość przyjaźni (w definicji Cyncerona), oznacza *diligere*, to tym samym wymaga ona przeniesienia spontanicznego uczucia sympatii do kogoś (*quem ames*) w sferę świadomego wyboru. Ten właśnie aspekt wyboru w przyjaźni najbardziej chyba zajmował Cyncerona w jego refleksji. Według Cyncerona do przyjaźni kogoś się wybiera, przyjaźni się poszukuje, jest ona wynikiem świadomego wyboru.

Poszukiwanie przyjaciela rozpoczyna się od samego siebie: najpierw trzeba stać się dobrym człowiekiem (*par est autem primum ipsum esse virum bonum*, rozdz. 82), a dopiero potem szukać drugiego, podobnego sobie (*tum alterum similem sui quaerere*, tamże). Trudne zadanie. Kiedy można uznać, że już jesteśmy wystarczająco dobrzy, by rozpocząć poszukiwania przyjaciela? I takie pytanie Cynceron przewidział: otóż okaże się szybko, czy w jednakowej mierze obydwu przyjaciół cieszy to, co sprawiedliwe i uczciwe (*aequitate iustitiaque gaudebunt*, rozdz. 82), czy nie domagają się od siebie wzajemnie rzeczy nieuczciwych i niegodziwych (*nisi honestum et rectum alter ab altero postulabit*, tamże) oraz czy nie tylko się o siebie wzajemnie troszczą (*colent*) i kochają (*diligent*), ale też czy okazują sobie szacunek (*verebuntur*). Ten szacunek ma u Cyncerona charakter wyraźnie podszyty seksualnością — *verecundia* to też wstyd, wstydlivość, a poniżej wspomina on tych, którzy sądzą, że przyjaźń otwiera drogę do hołdowania żądzom (*existimant libidinum peccatorumque omnium patere in amicitia licentiam*, rozdz. 83).

Szukać tych, których chcemy obdarzyć przyjaźnią, i tych, którzy mogą nam przyjaźń okazać, trzeba bezustannie — *anquirendi sunt quos diligamus et a quibus diligamur* (rozd. 102). Przede wszystkim dlatego, że ludzkie życie jest kruche i łatwo stracić przyjaciela. Kiedy natomiast tra-

cimy możliwość kochania, życie pogrąża się w smutku (*caritate benevolentiaque sublata omnis est e vita sublata iucunditas*, tamże).

W przyjaźni trzeba być uważnym i przeżywać ją świadomie: Cyceron, być może nieco ironicznie, ale jakże prawdziwie zauważa, że ludzie zazwyczaj potrafią dokładnie wyliczyć, ile mają baranów czy kozłów, natomiast nie potrafią powiedzieć, ilu mają przyjaciół (rozd. 62). Nad tą nieostrożnością w wybieraniu przyjaciół biadał już Sokrates w relacji Ksenofonta²⁰.

Druga część tej definicji akcentuje bezintersowność: *nulla indigentia, nulla utilitate quaesita* — w przyjaźni nie należy poszukiwać ani rekompensaty jakichś własnych braków (*indigentia*), ani też — tym bardziej — żadnej korzyści (*utilitas*). Można by z pewnością uznać ten warunek za zbędny, same słowa *diligere* i *amare* powinny wystarczająco wykluczyć możliwość jakiegś interesowności w relacjach przyjaźni; doświadczenie jednak uczy, że tak nie jest, i trudno się dziwić. Ostatecznie nawet brak przyjaciela można uznać za wystarczający powód do tego, by go szukać. Jednak doświadczenie braku może być tak silne, że popycha ludzi do angażowania się w różne relacje bez właściwego rozeznania i ostatecznie doprowadza do życiowych lub emocjonalnych katastrof. W warstwie najgłębszej warunek Cycerona musi budzić wątpliwości — brak jedzenia z konieczności prowadzi do chęci jego zdobycia; podobnie jest z przyjaźnią i trudno uznać, by w tym pragnieniu tkwiła jakaś zapowiedź tragedii. Cyceronowi zapewne chodzi tutaj raczej o bardziej materialny charakter „braku czegoś”, co przy odrobinie sprytu można by uzyskać dzięki nowemu „przyjacielowi”, a to już jest czysty interes. Tak samo *utilitas* jest bez wątpienia konieczna w interesach, w przyjaźni jednak nie ma na nią miejsca — przyjaźń podszyta pragnieniem korzyści na pewno nie jest przyjaźnią, co w poszczególnych przypadkach okazuje się z upływem czasu. Zawierając przyjaźń, należy zatem także być wolnym od oczywistego skądinąd przekonania, że przyjaźń niejednokrotnie pociąga za sobą określone korzyści, bowiem *non utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam secuta est* (rozd. 51) — korzyść wynika z przyjaźni, a nie przyjaźń z korzyści.

Gdzie indziej Cyceron dodaje: „Każdy przecież samego siebie miłuje nie dlatego, że oczekuje od siebie jakiegś nagrody za swoją miłość, ale dlatego, że w naturalny sposób jest sobie drogi” (rozd. 80). Tak samo musi być w przyjaźni, inaczej nigdy nie spotkamy prawdziwego przyjaciela, bowiem przyjaciel to jakby drugi „ja” (*est enim is qui est tamquam alter idem*, rozdz. 80).

Definicja druga (wg kolejności *de facto* w *Laeliusie* pierwsza, rozdz. 20) — *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio, qua quidem haud scio an excepta sapientia nil quicquam melius homini sit a dis immortalibus datum*²¹ — punkt ciężkości posiada w słowie *consensio*, które znaczy tyle co: jednomyślność, zgoda. „Przyjaźń to jednomyślność co do spraw boskich i ludzkich.” Tak wzniosłe, że całkowicie niezrozumiałe. Poza tym zdaje się dość niebezpieczne: dzisiaj jednomyślność kojarzy się raczej z totalitaryzmem i fundamentalizmem — militarnym lub duchowym — niż z przyjaźnią. Co to jest „jedmomyślność” i co to za „sprawy boskie i ludzkie”? Na pewno Cyceronowa definicja nie może dostarczyć oręża tym, którzy za fundament przyjaźni chcieliby uznać klaustrofobiczną identyczność zdogmatyzowanych aksjomatów politycznych, nacjonalnych, religijnych czy wyznaniowych. Mógł się przyjaźnić platonik ze stoikiem, tak jak może się przyjaźnić agnostyk lub ateista z katolikiem. Tutaj *consensio* to raczej tyle, co pełne wzajemne zrozumienie, wzajemna zgoda co do czegoś. Taki sens potwierdzają uzupełniające tę frazę słowa: wzajemnej zgodzie musi towarzyszyć serdeczna miłość i dobra wola, a przecież tam, gdzie panuje całkowita jednomyślność, dobra wola i miłość nie są już potrzebne — totalna unifikacja rozwiązuje wszystkie ważne i nieważne problemy. Zaś niejednomyślnych trzeba po prostu eliminować. Dla dobra wszystkich, oczywiście.

Tak więc, aby przyjaźń była przyjaźnią, potrzebne są — według Cycerona — *benevolentia* i *caritas*. *Benevolentia* to „dobra wola” — *bene velle*, życzliwość, ale też łagodność, łaskawość i wyrozumiałość. Wspólnemu przeżywaniu wszystkich najważniejszych kwestii, związanych ze sferą ludzkiego myślenia i działania (*rerum humanarum*) oraz pełnemu zrozumieniu stosunkowi do rzeczy niewidzialnych — boga, śmierci (*rerum divinarum*), ma w przyjaźni towarzyszyć dobra wola i życzliwość. Jak uczy doświadczenie, nie jest możliwe, by poglądy na wszystko mogły zawsze być identyczne, nawet w największych przyjaźniach. Tylko dobra wola może ugasić każdą ewentualną zapowiedź nieporozumienia.

Pojawia się tu jeszcze jedno słowo stosowane na określenie miłości: *caritas*. Istniejące przekłady także ten termin tłumaczą jako *affection*, tak samo jak powyżej *diligere*! Tymczasem *caritas* wiąże się z przymiotnikiem *carus* i odnosi się do czegoś, co jest cenne, drogie, cenione. Pierwsze znaczenie słowa *caritas* to po prostu „wysoka cena czegoś, drożyna”! Jest to więc znowu miłość oparta raczej na szacunku, niech

będzie — uczuciu, ale opartym na pełnym podziwku respekcie i świadomości drogocенności daru (gr. *charis, charitos!*), jakim jest sama możliwość otaczania kogoś miłością. To właśnie *caritas* spośród wszystkich imion miłości, jakimi dysponuje łacina, znalazła się w przekładzie greckiej *agape* w Pawłowym *Hymnie o miłości* i znalazła się tam nie przez przypadek, ale odbijając w sobie całą wcześniejszą tradycję znaczenia tego słowa, któremu w najmniejszym stopniu można przypisać jakąkolwiek mniej lub bardziej bezmyślną afektację.

W innym miejscu swego dialogu Cynceron rozważa problem „granic przyjaźni” (*qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi*). Rozdz. 56: „Musimy teraz ustalić, jak daleko może się posunąć przyjaźń i jakie są w przyjaźni — by tak rzec — granice kochania” (*Constituendi autem sunt, qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi*). Cynceronowe *fines* i *termini* przyjaźni to jakby zasady, które mają odmierzać intensywność zaangażowania w relację. Sformułowane w języku, przejętym z utartych toposów retoryki, brzmią raczej jak przykazania niż „granice”. Cynceron przytacza trzy powszechnie przyjmowane i powtarzane opinie (*tris sententias ferri*) na temat granic przyjaźni i wszystkie trzy stanowczo odrzuca (*quarum nullam probo*).

Pierwsza głosi, że powinniśmy takie same uczucia żywić do naszych przyjaciół, jakie żywimy do samych siebie (*ut eodem modo erga amicum affecti simus, quo erga nosmet ipsos*)²². Argument za odrzuceniem tej zasady przytacza z doświadczenia: „jak wiele rzeczy, których nigdy nie zrobilibyśmy dla samych siebie, potrafimy uczynić dla przyjaciół” (*quam multa quae nostra causa numquam faceremus, facimus causa amicorum*, rozdz. 57), jak często zabiegamy o to, by sprawić przyjemność raczej przyjaciołom niż sobie (*ut eis amici potius quam ipsi fruantur*, rozdz. 57).

Według drugiej opinii, naszej życzliwości wobec przyjaciół powinna odpowiadać dokładnie taka sama (*pariter aequaliterque*) ich życzliwość wobec nas. Taki pogląd sprowadza przyjaźń do poziomu marnej rachunkowości, w której rozchody i przychody (*par sit ratio acceptorum et datorum*) muszą się dokładnie zgadzać. Prawdziwa przyjaźń jest bogatsza (*divitior*) i opływa w dobra (*afluentior*), nie powinna jedynie baczyć ściśle na to, by przypadkiem nie oddać więcej, niż wzięła (*ne plus reddat quam acceperit*).

Trzeci pogląd, zdaniem Cyncerona najgorszy, głosi, że w przyjaźni każdego należy cenić tak wysoko, jak on sam się ceni (*quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab amicis*). Przyjaźń natomiast ma sprawiać, by każdy nieustannie się doskonalił, by coraz silniejsza była jego nadzieja i jego

myśli coraz lepsze (*animum excitet inducatque spem cogitationemque meliorem*, rozdz. 59).

Przekładając te trzy poglądy na owe *finis* i *termini*, należałoby je przekształcić następująco: 1. nie ceń swego przyjaciela wyżej od siebie samego; 2. oczekuj od przyjaciela takich samych uczuć, jakie ty okazujesz jemu; 3. nie ceń swego przyjaciela wyżej, niż on sam ceni siebie. Trudno dziwić się gwałtowności, z jaką zwalcza on te zasady, chociaż też trudno nie zgodzić się, że do dzisiaj niezwykle często rządzą one ludzkimi relacjami.

Swoje zasady, na których trzeba oprzeć przyjaźń, wykląda Cyceron nieco niżej. Za dwie najważniejsze uważa: przede wszystkim nie udawać (*ne quid fictum sit neve simulatum*) i, po drugie, unikać podejrzliwości, tzn. w równej mierze odpierać insynuacje innych (*ab aliquo allatas criminationes repellere*), jak też samemu unikać podejrzeń (*ne ipsum quidem esse suspiciosum*).

Dalej za mocną podstawę (*firmamentum stabilitatis*) przyjaźni uznaje on *fides* (rozdz. 65): *Firmamentum autem stabilitatis constantiaeque est eius quem in amicitia quaerimus fides est; nihil est enim stabile, quod infidum est. Fides* to słowo o rozległym znaczeniu; oznacza przede wszystkim wierność, lojalność, ale też wiarę. W niniejszym kontekście zapewne chodzi o *lojalność*. Wierność i lojalność są trudne: sprzyjają im prostota (*simplicitas*), towarzyskość (*communis*) i zgodny charakter (*consentientem*). Takich cech należy szukać u tych, których wybieramy na przyjaciół.

Dzieło Cycerona jest przeniknięte nie tylko doświadczeniem prawdziwej, spełnionej przyjaźni — nieustannie ma on też przed oczami przyjaźnie niespełnione, złamane, skłócone. Nie znajdziemy w tym traktacie rad na temat tego, jak leczyć chorą przyjaźń, jak ocalić rozpadający się związek — tak jakby filozof uważał, że początkowy błąd w doborze przyjaciela prędzej czy później musi się zemścić, a źle założonego fundamentu nie można naprawiać na trzecim pięttrze. Jest jednak równocześnie szczerze — chciałoby się dodać, że zarazem chyba jednak naiwnie — przekonany, że wszystkich niebezpieczeństw rozpadu przyjaźni, zawodów i zdrad można uniknąć. Radzi, by nie wchodzić w przyjaźń zbyt szybko (*nimis cito*, rozdz. 79) i nie kierować jej ku tym, którzy nie są wystarczająco tego godni (*non dignos*, tamże). Kto zaś jest godny przyjaźni? Ci, którzy w samych sobie noszą przyczynę, dla której należy ich pokochać (*quibus in ipsis inest causa cur diligentur*, tamże); „w samych sobie” to znaczy — *per negationem* — nie w ich dobrach, nie w nazwisku, nie w wykształceniu, pozycji ani znajomościach. Jest to jakby powtórzenie wymogu z analizowanej wyżej definicji miłości: *nulla utilitate quaesita* — przyjaźni

godni są ci, których bliskości nie szukamy ze względu na cokolwiek innego poza nimi samymi. Sam Cyncero dość bezradnie konkluduje swe wymogi okrzykiem: *rarum genus!* — rzadki gatunek! Zaraz jednak dodaje: *omnia praeclara rara*. Nie ma nic trudniejszego niż odkryć to, co pod każdym względem jest w danej dziedzinie doskonałe (*reperire quod sit omni ex parte in suo genere perfectum*, rozdz. 79). Jeśli od przyjaźni większym dobrem jest jedynie sama cnota, to nie należy oczekiwać, by jej zdobycie mogło być łatwe.

Chyba słusznie najślawniejszym zdaniem z *Laeliusa* pozostaje kategoryczny sąd, nadający całemu dialogowi właściwą mu perspektywę — perspektywę świata wartości: *sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse* (rozdz. 18). Przyjaźń może istnieć tylko pomiędzy ludźmi, którzy z jednakowym zaangażowaniem respektują świat wartości. Sąd ten ilustruje Cynceron całym ciągiem zdań, charakterystycznie rozpoczynających się od frazy zawierającej stanowcze, prawnicze *igitur*, z iktusem na trzeciej sylabie od końca: *Haec igitur lex in amicitia sancitur, ut neque rogemus res turpis nec faciamus rogati* (rozdz. 40) — w przyjaźni musi z a t e m obowiązywać takie prawo, według którego ani nie można domagać się rzeczy niegodziwych, ani też ich czynić, choćby nas o to proszono. Cenny złego czynu nie może z a t e m zmienić fakt, że dopuszczono się go ze względu na przyjaźń (*nulla est igitur excusatio peccati, si amici causa peccaveris*, rozdz. 37). Pierwsze prawo przyjaźni ma z a t e m głosić: przyjaciół prosimy tylko o to, co sprawiedliwe, i tylko takie czyny ze względu na nich spełniamy (*Haec igitur prima lex amicitiae sancitur, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus*, rozdz. 44). Jeśli zabraknie ci cnoty (*si a virtute defeceris*, rozdz. 37), trudno jest utrzymać przyjaźń (*difficile est amicitiam manere*, tamże).

Cynceron tak zakończył swój dialog o przyjaźni: „Tyle oto miałem do powiedzenia o przyjaźni. Was natomiast zachęcam do tego, żebyście tak cenili cnotę (bez której przyjaźń nie może istnieć), by nic innego — z wyjątkiem samej cnoty — nie było wam bliższe od przyjaźni”.

Nierozłączne: *virtus i amicitia*.

Oxford, 19.03.2002

Bibliografia:

- Agostino di Ippona, *L'amicizia cristiana, Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola*, a cura di

- Luigi Franco Pizzolato con un saggio di Michele Pellegrino, Paravia, Torino 1973; (seria: *Civilita letteraria di Grecia e di Roma*, testi per la scuola italiana, autori, series latina, 31).
- Alberoni F., *O przyjaźni*, przekł. i wstęp M. Czerwiński, Warszawa 1994.
 - Cicero, *Laelius, on Friendship (Laelius de amicitia) and The Dream of Scipio (Somnium Scipionis)* edited with an Introduction, Translation and Commentary by J.F.G. Powell, Warminster 1990.
 - Falconer W.A., *Introduction to the „Laelius”*, w: Cicero, *De senectute, De amicitia, De Divinatione*, with an English Translation by W.A. Falconer, Cambridge/Mass.–London 1966, wyd. I – 1923 (Loeb Class. Lib. 154).
 - Konstan D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
 - Małunowiczówna L., *Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma*, „Roczniki Humanistyczne” 16 (1968), z. 3, s. 107–132.
 - Marcus Tullius Cicero, *Laelius*. Einleitung und Kommentar von K.A. Neuhausen, Heidelberg 1981–1992.
 - Pellegrino M., *Due amici: Basilio e Gregorio di Nazianzo*, w: Agostino di Ippona, *L'amicizia cristiana...*, Torino 1973, s. V–XXV.
 - Pizzolato L., *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano*, Torino 1993.
 - Price A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.

Krzysztof Bielawski — wykładowca UJ, PAT i Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów; absolwent teologii PAT (praca z patrologii i historii dogmatu); absolwent filologii klasycznej UJ (hellenistyka, praca o *Bakchantkach* Eurypidesa); doktorat z terminologii kultowo–mistycznej w dramacie greckim; tłumacz, redaktor czasopism „Terminus” i „Progłas”, dyrektor naczelny wydawnictwa „Homini”.

¹ Por. W.A. Falconer, *Introduction to the „Laelius”*, w: Cicero, *De senectute, De amicitia, De Divinatione*, with an English Translation by W.A.F., Cambridge/Mass.–London 1966 (wyd. I – 1923) (Loeb Class. Lib. 154), s. 103.

² Autor dwóch listów o przyjaźni (nr 3 i 9), jak również zaginionego traktatu *Quomodo amicitia continenda sit?*

³ Autor dialogu *De amicitia spiritali* (Migne PL 195, 676), będącego *de facto* jedynie nieco schrystianizowaną i „umonastycznioną” wersją Cyceonowego *Laeliusa*.

⁴ Por. esej *De l'amitié — O przyjaźni*.

⁵ Francesco Alberoni — współczesny włoski socjolog, autor wielu publikacji na temat przyjaźni, m. in. *Przyjaźń*, przekład i wstęp M. Czerwiński, Warszawa 1994 (por. recenzja: K. Bielawski, *Kłopoty z przyjaźnią*, w: „Progłas” 2 (1996), nr 1, s. 30–32.

⁶ *Memorabilia*, dalej cytowane jako *Mem.*

⁷ D.L. II, 124.

⁸ D.L. IV, 4 i 12.

⁹ D.L. V, 45 i Gellius I, 3.

¹⁰ Atenajos VIII, 349 i n. oraz XII, 535 i n.

¹¹ D.L. VII, 175.

¹² Plutarch, *Stoic. Repugn.* 1039b.

¹³ Por. np.: *De legibus* (I, 33–35 oraz I, 49); *De finibus bonorum et malorum* (I, 66–70); *De natura deorum* (I, 121–122).

¹⁴ Por. podstawowa bibliografia na końcu.

¹⁵ Por. R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991, s. 30–31 oraz A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, s. 39–40.

¹⁶ Przekład angielski W.A. Falconera wg cytowanego wydania: „But love is nothing other than the great esteem and affection felt for him who inspires that sentiment, it is not sought for the sake of material gain”, dz. cyt., s. 207. Przekład Powella, dz. cyt., s. 73: „and loving is nothing other than showing affection for the object of love for his own sake, not because of any lack in oneself, or the prospect of any advantage”. Przekład francuski podobnie: „aimer n'est rien d'autre qu'éprouver de l'affection pour l'être qu'on aime, sans considération de besoin ni de profit”, (Cicéron, *Laelius de amicitia*, texte établi et traduit par R. Combès, Paris 1975, s. 60).

¹⁷ Por. np. poniżej obowiązujące przekłady angielskie.

¹⁸ Adeptom kursów łaciny w kolegium dominikańskim pozostawiam interpretację występującego tu koniunktywu: *ames*.

¹⁹ Nb. w łacińskim przekładzie Biblii słowo *amare* ani razu nie występuje w Nowym Testamencie! W Starym Testamencie natomiast najczęściej odnosi się ono do miłości małżeńskiej lub ogólnie do miłości między kobietą a mężczyzną (por. np. Rdz 28,32; 33,2; 33,19; Pwt 21,11; Est 2,17 etc.), ewentualnie do miłości między członkami rodziny (por. np. Rdz 24,28; 36,4). W Nowym Testamencie miłość (kochanie, kochać) zawsze określana jest słowem *diligere*, które w Starym Testamencie najczęściej odnosi się do miłości Boga — w obiektywnym i subiektywnym (z punktu widzenia terminologii gramatycznej) zastosowaniu.

²⁰ *Mem.*, II, 4,4.

²¹ Przekład angielski W.A. Falconera wg cytowanego wydania: „For friendship is nothing else than an accord in all things, human and divine, conjoined with mutual goodwill and affection”, dz. cyt., s. 131. Inny przekład angielski (J.G.F. Powell, *Cicero: Laelius, on Friendship (Laelius de amicitia) and The Dream of Scipio (Somnium Scipionis)* edited with an Introduction, Translation and Commentary by J.F.G. Powell, Warminster 1990, s. 37): „For friendship is in fact nothing other than a community of views on all matters human and divine, together with goodwill and affection”. Przekład francuski, wg wydania cytowanego, s. 14: „Car l'amitié ne peut être qu'une entente totale et absolute, accompagnée d'un sentiment d'affection”.

²² Przypomina to ewangeliczne: „kochaj bliźniego swego jak siebie samego” (w Wulgacie: *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, Mt 19,19; 22,39; por. Mk 12,31.33).

CZY JEZUS PRZYJAŹNIŁ SIĘ Z JANEM?

Ze wszystkich tekstów Nowego Testamentu pisma Janowe, zarówno Ewangelia, jak Listy są najprzyjemniejsze w lekturze, najbardziej przepełnione dobrocią, serdecznością i życzliwością. Są proklamacją miłości, dobroci i pozytywnego podejścia do drugiego człowieka — brata. Jest to widoczne szczególnie w Pierwszym Liście. Jan podkreśla znaczenie miłości do drugiego człowieka, akceptacji i przebaczenia jako podstawowych kryteriów autentycznego życia chrześcijańskiego. Człowieka, który jest blisko Boga, można, według niego, rozpoznać po tym, jaki jest jego stosunek do drugiego człowieka. „Człowiek narodzony z Boga” jest tym, który prawdziwie otworzył się na miłość Boga, na Jego łaskę, i jest depozytariuszem tej miłości, nosi ją w sobie i przelewa na innych ludzi; uewnętrznia ją, dzieli się nią, jednocześnie dając świadectwo wiary, dzięki której miłość ta jest udoskonalana i ma charakter nadprzyrodzony. Wiara jest zarazem warunkiem takiej miłości.

Cały klimat duchowy pism Apostoła Jana oraz kilka fragmentów z jego Ewangelii ukazują nam go jako tego z uczniów Jezusa, który był darzony przez Niego szczególnym uczuciem, który był dopuszczony do szczególnej z Nim bliskości i zażyłości, bardziej niż inni Apostołowie. Świadczą o tym dość wyraźnie niektóre teksty tej Ewangelii, posiadające szczególną wymowę zarówno poprzez same określenia osoby „umiłowanego ucznia

Pana”, jak i poprzez sytuacje i wydarzenia, w których ów uczeń się pojawia. Ta relacja między Jezusem a Janem, którą można nazwać relacją przyjaźni, zaowocuje później w pismach św. Jana wspaniałymi tekstami o miłości jako zasadzie życia chrześcijańskiego. Ich lektura pozwala dostrzec, że napisane zostały przez kogoś, kto tej miłości dotknął, doświadczył, zetknął się z nią, a teraz daje o niej świadectwo.

Postać św. Jana Apostoła

Jan, należący do grona Dwunastu, jest jednym z pierwszych uczniów powołanych przez Jezusa nad Jeziorem Galilejskim zaraz po Szymonie Piotrze i swoim bracie Jakubie¹. Następnie Jan wraz ze swoim bratem Jakubem oraz z Piotrem jest wybrany przez Jezusa, aby brać udział w wydarzeniach wyjątkowych, w których ujawniała się szczególna moc Jezusa: są oni świadkami wskrzeszenia córki przelożonego synagogi (Mk 5,35–42)², przemienienia Jezusa (Mk 9,2–8), a także bardzo osobistej modlitwy — rozmowy Jezusa z Ojcem w Getsemani (Mk 14,32–42)³.

Ewangelie synoptyczne (Mt, Łk, Mk) dostarczają nam kilku wskazówek co do osobowości Jana. To przecież nie tylko Jakub jest „synem gromu”, co ujawni się przy okazji ich pobytu w miasteczku samarytańskim (Mk 3,17; Łk 9,51–56), ale także jego brat Jan, co stawia pod znakiem zapytania jego cierpliwość i rozwagę⁴. Perykopa Mk 10,35–40, w której obaj bracia proszą dla siebie o miejsce po prawej i po lewej stronie Jezusa w Jego przyszłym Królestwie, stawia pod znakiem zapytania również i skromność Jana, tego Jana, który później poprzez swoją głęboką relację z Jezusem stanie się w swojej nauce uosobieniem dobroci i łagodności.

Św. Paweł w Liście do Galatów nazywa Jana, na równi z Piotrem i Jakubem, „filarem” wspólnoty jerozolimskiej. W Dz 3,4–6 Jan jest obecny przy uzdrowieniu przez Piotra chromego przy bramie świątyni. Obaj także zostaną później dwukrotnie uwięzieni i postawieni przed Sanhedrynem za głoszoną przez siebie naukę. Tradycja chrześcijańska od zawsze utożsamiała „umiłowanego ucznia Pana” i autora czwartej Ewangelii (J 21,24)⁵ z Apostołem Janem, który, według tejże Ewangelii, był najpierw uczniem Jana Chrzciciela. Jest to również ten sam uczeń, który będąc znanym arcykapłanowi, wprowadził Piotra na dziedziniec arcykapłana za pojmanym Jezusem, porozmawiawszy z odźwierną (J 18,15–16). To również ten uczeń, który w poranek Zmartwychwstania jako pierwszy z Apostołów przybywa do grobu wraz z Piotrem i który jako pierwszy uwierzy (J 20,2–10). Znajduje się on też w grupie uczniów spotykają-

cych Zmartwychwstałego Jezusa nad Morzem Tyberiadzkim wraz z Piotrem, Tomaszem, Natanaelem, swoim bratem oraz dwoma innymi uczniami (J 21,1–14) i odgrywa tam kluczową rolę, rozpoznając Jezusa i mówiąc o tym Piotrowi, który dzięki jego słowom rzuca się w morze i płynie do Pana. Św. Ireneusz z Lyonu nazywa Jana „świadkiem tradycji apostoelskiej”, a tradycja chrześcijańska II w. będzie w nim widziała założyciela Kościoła w Efezie. Od Klemensa Aleksandryjskiego dowiadujemy się, że Jan został skazany przez sąd w Rzymie na wygnanie na wyspę Patmos. Euzebiusz z Cezarei natomiast mówi o czci, jakiej doznaje grób Apostoła w Efezie. Również apokryf *Dzieje Jana* jest źródłem, z którego możemy uzyskać pewne, mniej lub bardziej wiarygodne, informacje na temat Jana Apostoła. Autorstwo Ewangelii Jana — utożsamienie Apostoła z „umiłowanym uczniem Pana” będącym autorem (J 21,24) tejże Ewangelii — jest dzisiaj kwestią sporną⁶. Jednak istnienie „szkoły Janowej”, czyli grupy uczniów Jana, która dokonała ostatecznej redakcji Ewangelii (najprawdopodobniej dodała zakończenie — 21,1–23) jest powszechnie przyjmowane.

Spoczywający na piersi Jezusa

Jeden z uczniów Jego — ten, którego Jezus miłował — spoczywał na Jego piersi. Jemu to dał znak Szymon Piotr i rzekł do niego: „Kto to jest? O kim mówi?” Ten oparł się zaraz na piersi Jezusa i rzekł do Niego: „Panie, kto to jest?” (J 13,23–25).

Przytoczona scena, znajdująca się w części opisującej Ostatnią Wieczerzę, posiada znaczenie symboliczne. Jednocześnie jednak autor, będąc jej uczestnikiem, z pewnością wiernie relacjonuje to, co miało miejsce⁷. Zaufany przyjaciel, któremu Jezus dał się poznać bardziej niż innym uczniom, którego uzdolnił i obdarzył charyzmatem przekazu Tradycji jako naocznego świadka swego życia, spoczywa na piersi Pana. Podkreśla to bliską i serdeczną zażyłość między nimi⁸. Jezus podczas ostatnich wspólnych godzin z Apostołami chce mieć Jana przy sobie jako radość i umocnienie w trudnej chwili, kiedy będzie musiał ujawnić zdracę⁹. Opis spoczywania na piersi Pana jest jedynym przedstawieniem tak poufalego stosunku do Jezusa na kartach Ewangelii. W wersie 23. czytamy, że „jeden z uczniów, ten, którego Jezus miłował, spoczywał na Jego piersi”¹⁰. Podobne określenie owego ucznia występuje w J 21,20, w kontekście pytania Piotra o losy tegoż ucznia. Greckie określenie zastosowane tutaj — *κόλπος* (*kolpos*), ‘piers’, a raczej ‘łono’ lub część ciała pomiędzy klatką piersiową a łonem — jest używane w Septuagincie głównie jako odpowiednik hebrajskiego *חֶמֶץ* (*chiq*), ozna-

czającego łono, pierś, zanadrze, wewnątrz lub zagłębienie¹¹. W Pwt 13,7 wyraża ono małżeńską relację przynależności małżonków do siebie. W Lb 11,12 odnosi się do miłosnej troski o dziecko. W Hi 19,27 czy Koh 7,9 *kolpos* oznacza źródło uczuć, natomiast w Ps 35,13 — źródło, z którego płynie modlitwa. We wszystkich tych przypadkach ma ono silne zabarwienie uczuciowe i jest związane z relacjami głęboko angażującymi ludzi emocjonalnie. Określenie „spoczywać na łonie” jest więc semickim idiomem, oznaczającym w kontekście uczy zajmowanie szczególnego miejsca obok osoby najważniejszej, dzięki bliskim więziom, jakie kogoś z nią łączą. Poza kontekstem wspólnych posiłków zwrot ten oznacza również bliską, szczególną relację między osobami, tak jak to jest w J 1,18¹². Zwrot ten można znaleźć również w Ewangelii św. Łukasza — 16,22, gdzie biedak po śmierci zostaje wzięty na „łono Abrahama”, czyli na ucztę błogosławionych. „Spoczywać na łonie Abrahama” to tyle, co cieszyć się zbawieniem, zostać przyłączonym do grona sprawiedliwych, zasiąść do uczy z Bogiem w Królestwie Niebieskim.

Przywilej leżenia przy stole na łonie (gr. ἐν τῷ κόλπῳ — J 13,23) lub na piersi (gr. ἐπὶ τὸ στήθος — 21,20; 13,25) Jezusa wyraża więc bliską i zabarwioną uczuciem relację zaufania, relację przyjaźni, głębszą niż relacja z innymi Apostołami, nawet z Piotrem, któremu później zostanie powierzona troska o Kościół¹³. Obydwa te zwroty, występujące w J 13,23 i 21,20, przypominają J 1,18, gdzie również jest użyty semicki zwrot „spoczywać na łonie” w odniesieniu do relacji Syna Bożego i Boga Ojca. Na określenie „łona” jest użyty ten sam grecki rzeczownik *kolpos*, który występuje w J 13,23. Ewangelista zdaje się nawiązywać do tego fragmentu celowo. Relacja ucznia z Jezusem porównana zostałaby więc do relacji między Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Jan spoczywa na łonie Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy tak, jak Syn Boży spoczywa na łonie Boga Ojca¹⁴. Jan jest w tak głębokiej relacji z Jezusem, jak Jezus z Ojcem¹⁵.

Zgodnie ze starożytnym zwyczajem ucztowania, uczniowie wraz z Jezusem, gdy spożywali Ostatnią Wieczerzę, zajmowali miejsce na sofach wokół stołu w postawie półleżącej, spoczywając na lewym boku i opierając się na ramieniu. Przypuszcza się, że urządzenie sali jadalnej, gdzie spożywano Ostatnią Wieczerzę było takie, jak wygląd typowej sali jadalnej w starożytnym domu rzymskim, tzw. *tryklinium*, w której trzy łoża biesiadne bądź sofy ustawione były wokół stołu w kształt podkowy¹⁶. Jeśli sofa centralna była honorowa, Jan jako uczeń umiłowany zajmował na niej miejsce po prawej stronie Jezusa (czyli przed Jezusem), które było miejscem zaszczytnym zarezerwowanym właśnie dla najbliższego i za-

ufanego przyjaciela gospodarza¹⁷. W takim układzie, jeśli spoczywali obaj na jednej sofie ukośnie do stołu, Jan byłby odwrócony plecami do Jezusa i nieco cofnięty, tak że jego głowa znajdowałaby się na wysokości piersi (lub łona, zgodnie z oryginałem greckim) Jezusa¹⁸. Spełnia się więc częściowo prośba Jana o posiadanie honorowego miejsca obok Jezusa z Mk 10,37.

Inni uczniowie

Warto zwrócić uwagę, że tym, który spoczywał obok Jezusa z drugiej strony, czyli również na honorowym miejscu, mógł być Judasz¹⁹. Jeśli Jezus mógł podać mu bezpośrednio kawałek chleba i jeśli jako ten, który trzymał trosz mógł być także wyróżniony, to jawi się tutaj jako przeciwieństwo Jana²⁰. Jan jako umiłowany uczeń, spoczywający na piersi Pana, pozostanie wierny aż do końca, natomiast Judasz, również zajmujący szczególne miejsce obok Mistrza na Ostatniej Wieczerzy, zdradzi Go. Najbardziej problematyczne jest tutaj miejsce Piotra. Mogło to być miejsce po prawej stronie za Janem²¹. Dlaczego jednak Piotr pyta Jezusa o zdrajcę poprzez Jana? Innymi słowy, co to ma oznaczać w zamyśle ewangelisty? Czy jest on zwykłym wyrazem tego, że Piotr obawia się zapytać Jezusa o zdrajcę ze względu na słabość swojego charakteru i przypuszczenie, że to on może być zdrajcą? Czy może Piotr pyta za pośrednictwem Jana, bo po prostu spoczywa zbyt daleko od Jezusa, aby na głos pytać o tak delikatną sprawę?²² Jeśli spoczywałby obok Jezusa po drugiej stronie niż Jan, łatwiej i dyskretniej byłoby mu spytać samemu. W takiej pozycji trudno byłoby mu również dać znak Janowi, odwróconemu do niego plecami. Czy może ze względu na przyjaźń Jezusa z Janem — wtedy niejako uznawałby wyjątkowość relacji Jana z Mistrzem i wydawałby się sugerować: Ty zapytaj, ty masz większe względy, do ciebie ma większe zaufanie²³. Piotr miałby więc zaakcentować szczególną pozycję Jana. Najbardziej jednak przekonujące wydaje się wyjaśnienie, że ewangelista chce podkreślić pośrednictwo Jana między Piotrem a Jezusem, tak samo jak podczas połowu ryb po Zmartwychwstaniu, niezależnie od tego, na ile faktycznie gest ten mógł mieć miejsce w czasie Ostatniej Wieczerzy. W ewangeliach synoptycznych, po słowach Jezusa o zdrajcy, uczniowie zasmuceni pytają jeden przez drugiego: Chyba nie ja, Panie? Judasz sam pyta się Jezusa, czy to nie on zdradzi (Mt 26,25; Łk 22,21–23).

Sytuacja podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy Piotr daje znak owemu

uczniowi, którego Pan miłował, aby zapytał Jezusa o zdrajcę (J 13,24n), a także późniejsze wydarzenia, kiedy obaj uczniowie biegną razem do grobu, a potem rozpoznają Zmartwychwstałego Pana podczas łowienia ryb na Jeziorze Galilejskim, świadczą również o wyjątkowej relacji Jana z Piotrem. Przy czym w tych sytuacjach to zawsze Jan jest tym, który jest w pewien sposób „lepszy” od Piotra: zajmuje honorowe miejsce przy Jezusie jako przyjaciel; Piotr sam się nie pyta o zdrajcę, lecz daje znak Janowi, aby to on zapytał Mistrza, kto Go zdradzi; później po Zmartwychwstaniu, mimo że razem biegną do grobu Pana, aby sprawdzić to, co im oznajmiła Maria Magdalena (J 20,1–8), i mimo że Piotr pierwszy wchodzi do grobu, to Jan jako pierwszy tam przybywa i wydaje się, że jako pierwszy wierzy w Zmartwychwstanie (J 20,8). Następnie, podczas połowu ryb po Zmartwychwstaniu, to znowu Jan jest tym, który jako pierwszy rozpoznaje Zmartwychwstałego i oznajmia to Piotrowi. Zamiarem ewangelisty jest pokazanie, że dzięki zaufaniu, jakim Mistrz darzy Jana, spełnia on funkcję pośrednika między Piotrem a Jezusem. Piotr ma dostęp do Jezusa niejako poprzez Jana.

Świadek Miłości

Możliwe, że bliska więź Jana z Jezusem nie była tylko konsekwencją szczególnego daru wybrania przez Pana, choć na pewno to jest jej podstawą, ale także wynikała z wyjątkowej świadomości bycia kochanym przez Jezusa, którą posiadał Jan. Możliwe, że jeszcze za życia Jezusa Jan uświadomił sobie bardziej niż inni z grona Dwunastu wielkość Jezusowego daru wybrania i miłości, odkrył, że naprawdę jest kochany przez Mistrza i odwzajemnił tę miłość, przez co stał się w pełni umiłowanym uczniem Pana.

Tym, co upodabnia relację Jana z Mistrzem do relacji Syna Bożego i Boga Ojca, jest świadectwo. Tak jak Syn jest świadkiem Ojca, tak umiłowany uczeń jest świadkiem Jezusa. Dawanie świadectwa to najważniejsza funkcja umiłowanego ucznia w czwartej Ewangelii. Jan jako autor Ewangelii jest jednocześnie naocznym świadkiem wydarzeń, które opisuje. Pozostaje jedynym świadkiem z grona Apostołów, który bierze udział w decydującym wydarzeniu zbawczym — śmierci na krzyżu. Ani Piotra, ani Jakuba, ani towarzyszących Jezusowi w czasie innych najważniejszych wydarzeń już nie ma pod krzyżem, zostaje tylko umiłowany uczeń. Jako przyjaciel, dzięki wyborowi samego Jezusa, otrzymuje pod krzyżem — jako konsekwencję tego wyboru — zadanie opieki nad Maryją.

Matką Jezusa. Kto bowiem jest najbardziej odpowiednią osobą do opieki nad osamotnioną matką, jeśli nie przyjaciel? Relacja do Matki Pana jest dla Jana w pewien sposób kontynuacją przyjaźni z Jezusem. Maryja przypomina mu swoją osobą oblicze Pana, jest dla niego umocnieniem i pocieszeniem po odejściu Mistrza.

Umiłowany uczeń

Pięciokrotnie w czwartej Ewangelii jest mowa o uczniu, którego Jezus miłował²⁴. Jezusa z Janem łączyła szczególna forma przyjaźni, różna od innych przyjaźni Jezusa ukazanych przez tego ewangelistę (w rozdziale 15. znajdziemy wypowiedzi Jezusa o tych, których uważa On za swoich przyjaciół — są nimi m.in. wszyscy, którzy przyjmują Jego naukę); można ją określić jako przyjaźń z umiłowanym uczniem²⁵. Wszystkie te fragmenty pojawiają się w drugiej z dwóch większych części, jakie wyodrębnia się w czwartej Ewangelii, w części zwanej Księgą Chwały (13,1–20,31; w odróżnieniu od Księgi Znaków: 1,19–12,50), i to w sytuacjach szczególnie ważnych: w czasie Ostatniej Wieczerzy, pod krzyżem, gdzie Jezus powierzył Janowi swoją Matkę, przy grobie po Zmartwychwstaniu, kiedy Jan jako pierwszy uwierzył, nad jeziorem, gdy Jan jako pierwszy rozpoznał Pana i powiedział o tym Piotrowi oraz pod koniec Ewangelii, po dialogu Jezusa z Piotrem, gdy Pan trzykrotnie zapytał Piotra o jego miłość.

Wśród tych pięciu zwrotów, odnoszących się do owego ucznia, w czterech przypadkach jest użyty grecki czasownik ἀγαπάω (*agapao*), jeden raz występuje inne określenie miłości — φιλέω (*fileo*), mające nieco inne znaczenie (J 20,2). Tekst polski pierwsze cztery przypadki tłumaczy przez „miłować”, natomiast *fileo* przez „kochać”. Grecki czasownik *fileo* bardziej wskazuje na osobistą przyjaźń i przywiązanie. W odróżnieniu od *agape* bardziej jest związany z uczuciami, z sympatią, z zaufaniem i upodobaniem. Bardziej oznacza naturalną i spontaniczną relację, niż miłość formowaną przez wyższe motywacje, opartą raczej na woli i rozumie. *Filein* oznacza również „cieszyć się czymś”, „cieszyć się z czynienia czegoś” czy „mieć w czymś upodobanie”. *Agapan* zaś opiera się na woli i jest stanem człowieka wybranym bardziej ze względu na większy szacunek dla wartości lub ważności tego, co lub kogo się kocha. Klasyczne greckie rozumienie przyjaźni (*filia*) zmierza w czwartej Ewangelii w kierunku *agape*, czyli miłości opartej na szczerym rozumieniu, na wielkim szacunku, na uznaniu własnej wartości, na praktycznej trosce o kogoś ze wzglę-

du na wyższe motywacje. Jest to miłość okazywana, uzewnętrzniana, udowodniana czynem (1 J 3,18), bardziej sprawa woli i działania niż upodobania. *Agape* (ἀγάπη) jest miłością Ojca i Syna, jest miłością Syna Bożego do nas, ale także ta sama miłość jest w nas ochrzczonych i uzewnętrznia się w naszych relacjach, jest miłością wzajemną nas samych. Na tej właśnie miłości opiera się relacja Jana z Jezusem. W ten sposób zawiązuje się wspólnota (*koinonia*) miłości i przyjaźni między Ojcem i Synem a nami, która nie jest z tego świata. Każda więc autentyczna przyjaźń między ludźmi jest odbłaskiem tej relacji, jaka jest między Bogiem Ojcem i Synem Bożym. W tę relację wprowadza nas sam Jezus — nazywa nas przyjaciółmi, bo oznajmił nam wszystko, co usłyszał od swojego Ojca. *Agape* zawiera w sobie także aspekt szacunku i sympatii między równymi. Ona będzie odtąd wyznaczać relacje między braćmi. Jest to miłość, której istotą jest dawanie siebie i służba, nie zaś tylko pożądanie, jak było w przypadku miłości zwanej w grece *eros*²⁶.

Relacja między Janem a Jezusem zawiera w sobie oba aspekty miłości — Jan to uczeń, który się z Jezusem przyjaźnił i którego Jezus miłował. Ze strony Apostoła jest to przyjaźń ufundowana na łasce Bożej i zarazem na przywiązaniu uczuciowym, ze strony Jezusa zaś — na darze udzielonym Janowi i na dopuszczeniu go do szczególnej bliskości. Niewątpliwie opiera się ona także na pewnym upodobaniu Jezusa do przebywania razem z umiłowanym uczniem. Wydawałoby się, że takie rozumienie relacji między Jezusem a Janem pokazuje, iż Chrystus Pan, choć mówił o pewnej równości między braćmi i o pierwszeństwie w służbie jako kryterium miejsca zajmowanego we wspólnocie, zarazem faworyzował niektóre osoby. Odpowiedzią na taką wątpliwość może być uświadomienie sobie, że Bóg każdego człowieka traktuje w niepowtarzalny sposób. Kiedy się mówi o miłości Boga do nas oraz o darach, zadaniach i powołaniach, jakie w nas złożył, staje się jasne, że mimo iż ich istota i najgłębsze znaczenie są zawsze takie same, to jednak praktycznie w życiu każdego z nas realizują się one w inny sposób. Zależy to od naszych możliwości, umiejętności, otwarcia na łaskę Ducha Świętego, a przede wszystkim od miary daru Bożego i od indywidualnego planu zbawienia, jaki Bóg ma względem każdego z nas. Nie powinno więc dziwić, że podczas pielgrzymki „do domu Ojca” spotkamy na naszej drodze wielu ludzi obdarzonych przez Boga szlachetniejszymi niż my darami i, ze względu na tajemnicę Bożych planów względem nas, powołanych do większej z Nim bliskości.

Przyjaciele Jezusa

Jan, w przeciwieństwie do synoptyków, nie waha się nazywać niektórych ludzi przyjaciółmi Jezusa. W rozmowie ze swoimi uczniami Jan Chrzciciel nazywa siebie przyjacielem (*filos*) Oblubieńca (J 3,29). Łazarz, którego Jezus wskrzesił z martwych jest określany jako „Jego przyjaciel” (J 11,11)²⁷. Również Marta i jej siostra należą do grona osób szczególnie związanych z Jezusem (J 11,5).

Autor czwartej Ewangelii nie waha się również wkomponowywać w swoje dzieło mów Jezusa o przyjaźni między Nim a uczniami. W J 15,13–16 Jezus nazywa uczniów przyjaciółmi — *filoi*. Stali się oni nimi w momencie wybrania, dzięki wolnemu wyborowi Pana, przez który wynosi On ich z pozycji niewolników na miejsce przyjaciół. Przykazanie więc jest już nie jarzmem nałożonym na niewolników, ale wymaganie miłości. Znakiem doskonałej przyjaźni jest oddanie życia za przyjaciela (J 15,15b). Jest to znana w starożytności reguła, którą ewangelista wykorzystuje do opisu przyjaźni i miłości chrześcijańskiej²⁸. Jezus zaświadczy o swojej przyjaźni do uczniów w sposób doskonały, oddając swoje życie na krzyżu ze względu na nich. Jezus, oprócz przyjaźni między Nim samym a uczniami, wskazuje również na przyjaźń między samymi uczniami, mówiąc do nich o Łazarzu jako o „przyjacielu naszym”, nie zaś o „przyjacielu moim” (J 11,11)²⁹, chcąc zwrócić uwagę na relacje między Łazarzem a innymi uczniami³⁰.

Godne uwagi są te interpretacje czwartej Ewangelii, które widzą w umiłowanym uczniu postać symboliczną i idealną, a w relacji do Jezusa pewien wzorcowy model — każdy z nas byłby wówczas powołany do tego, aby zająć miejsce na łonie Jezusa jako świadek miłości Pana i tajemnicy krzyża. Autor, poprzez wyróżnianie umiłowanego ucznia, chce podkreślić również, że dzięki tej relacji zrozumiał on Jezusa lepiej niż inni uczniowie, lepiej nawet niż kierujący wspólnotą Piotr, który stanie się przecież fundamentem Kościoła. Do takiego szukania rozumienia Pana jesteście powołani i my.

Biorąc pod uwagę wszystko co wyżej powiedziano, Jezus w Ewangelii według św. Jana jest przedstawiony jako Ten, który z jednej strony mówi o miłości i przyjaźni, zachęcając do niej uczniów, i to zarówno wobec Niego samego, jak i wobec siebie nawzajem, a także sam posiada serdeczne relacje przyjaźni, z których najgłębszą i najbardziej wyeksponowaną jest relacja z „umiłowanym uczniem”.

Kluczowe teksty:

To powiedziawszy Jezus wrzucił się do głębi i tak oświadczył: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeden z was Mnie zdradzi”. Spoglądali uczniowie jeden na drugiego niepewni, o kim mówi. Jeden z uczniów Jego — ten, którego Jezus miłował — spoczywał na Jego piersi. Jemu to dał znak Szymon Piotr i rzekł do niego: „Kto to jest? O kim mówi?” Ten oparł się zaraz na piersi Jezusa i rzekł do Niego: „Panie, kto to jest?” Jezus odparł: „To ten, dla którego umaczam kawałek [chleba], i podam mu”. Umoczywszy więc kawałek [chleba], wziął i podał Judaszowi, synowi Szymona Iskarioty. A po spożyciu kawałka [chleba] wszedł w niego szatan. Jezus zaś rzekł do niego: „Co chcesz czynić, czyń prędkiej”. Nikt jednak z biesiadników nie rozumiał, dlaczego mu to powiedział. Ponieważ Judasz miał pieczę nad trzosem, niektórzy sądzili, że Jezus powiedział do niego: „Zakup, czego nam potrzeba na święto”, albo żeby dał coś ubogim. A on po spożyciu kawałka [chleba] zaraz wyszedł. A była noc. Po jego wyjściu rzekł Jezus: „Syn Człowieczy został teraz otoczony chwałą, a w Nim Bóg został chwałą otoczony. Jeżeli Bóg został w Nim otoczony chwałą, to i Bóg Go otoczy chwałą w sobie samym, i to zaraz Go chwałą otoczy. Dzieci, jeszcze krótko jestem z wami. Będziecie Mnie szukać, ale — jak to Żydom powiedziałem, tak i teraz wam mówię — dokąd Ja idę, wy pójść nie możecie. Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”. Rzekł do Niego Szymon Piotr: „Panie, dokąd idziesz?” Odpowiedział mu Jezus: „Dokąd Ja idę, ty teraz za Mną pójść nie możesz, ale później pójdiesz”. Powiedział Mu Piotr: „Panie, dlaczego teraz nie mogę pójść za Tobą? życie moje oddam za Ciebie”. Odpowiedział Jezus: „Życie swoje oddasz za Mnie? Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Kogut nie zapieje, aż ty trzy razy się Mnie wyprzesz” (J 13,21–38).

A siedł za Jezusem Szymon Piotr razem z innym uczniem. Uczeń ten był znany arcykapłanowi i dlatego wszedł za Jezusem na dziedziniec arcykapłana, podczas gdy Piotr zatrzymał się przed bramą na zewnątrz. Wszedł więc ów drugi uczeń, znany arcykapłanowi, pomówił z odźwiernią i wprowadził Piotra do środka (J 18,15–16).

A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, Maria Magdalena udała się do grobu i zobaczyła kamień odsunięty od grobu. Pobiegła więc i przybyła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego Jezus kochał, i rzekła do nich: „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono”. Wszedł więc Piotr i ów drugi uczeń i szli do grobu. Biegli oni obydwaj razem, lecz ów drugi uczeń wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu. A kiedy się nachylił, zobaczył leżące płótna, jednakże nie wszedł do środka. Nadszedł potem także Szymon Piotr, idący za nim. Wszedł on do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótna-

mi, ale oddzielnie zwinęta na jednym miejscu. Wtedy wszedł do wnętrza także i ów drugi uczeń, który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył. Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, [które mówi], że On ma powstać z martwych. Uczniowie zatem powrócili znowu do siebie (J 20,1–10).

Potem znowu ukazał się Jezus nad Morzem Tyberiadzkim. A ukazał się w ten sposób: Byli razem Szymon Piotr, Tomasz, zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza oraz dwaj inni z Jego uczniów. Szymon Piotr powiedział do nich: „Idę łowić ryby”. Odpowiedzieli mu: „Idziemy i my z tobą”. Wyszli więc i wsiedli do łodzi, ale tej nocy nic nie złowili. A gdy ranek zaświtał, Jezus stanął na brzegu. Jednakże uczniowie nie wiedzieli, że to był Jezus. A Jezus rzekł do nich: „Dzieci, czy macie co na posiłek?” Odpowiedzieli Mu: „Nie”. On rzekł do nich: „Zarzućcie sieć po prawej stronie łodzi, a znajdziecie”. Zrzucili więc i z powodu mnóstwa ryb nie mogli jej wyciągnąć. Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował: „To jest Pan!” Szymon Piotr usłyszawszy, że to jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę — był bowiem prawie nagi — i rzucił się w morze. Reszta uczniów dobiła łodzią, ciągnąc za sobą sieć z rybami. Od brzegu bowiem nie było daleko — tylko około dwustu łokci. A kiedy zeszli na ląd, ujrzeli żarzące się na ziemi węgle, a na nich ułożoną rybę oraz chleb. Rzekł do nich Jezus: „Przynieście jeszcze ryb, któreście teraz ulowili”. Poszedł Szymon Piotr i wyciągnął na brzeg sieć pełną wielkich ryb w liczbie stu pięćdziesięciu trzech. A pomimo tak wielkiej ilości, sieć się nie rozerwała. Rzekł do nich Jezus: „Chodźcie, posilcie się!” Żaden z uczniów nie odważył się zadać Mu pytania: „Kto Ty jesteś?”, bo wiedzieli, że to jest Pan. A Jezus przyszedł, wziął chleb i podał im — podobnie i rybę. To już trzeci raz, jak Jezus ukazał się uczniom od chwili, gdy zmartwychwstał (J 21,1–14).

Piotr, obróciwszy się, zobaczył idącego za sobą ucznia, którego miłował Jezus, a który to w czasie uczyty spoczywał na Jego piersi i powiedział: „Panie, kto jest ten, który Cię zdradzi?” Gdy więc go Piotr ujrzał, rzekł do Jezusa: „Panie, a co z tym będzie?” Odpowiedział mu Jezus: „Jeżeli chcę, aby pozostał, aż przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdz za Mną”. Rozeszła się wśród braci wieść, że uczeń ów nie umrze. Ale Jezus nie powiedział mu, że nie umrze, lecz: „Jeśli Ja chcę, aby pozostał aż przyjdę, co tobie do tego?” Ten właśnie uczeń daje świadectwo o tych sprawach i on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe. Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać (J 21, 20–25).

Andrzej Wysocki OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów (V rok); seminarium magisterskie z teologii biblijnej pod kierunkiem prof. dra hab. A. Jankowskiego OSB; praca pt. *Krzyż w liście św. Pawła do Galatów*.

¹ Mk 1,19–20: „Idąc dalej, ujrzał Jakuba, syna Zebedeusza, i brata jego Jana, którzy też byli w łodzi i naprawiali sieci. Zaraz ich powołał, a oni zostawili ojca swego, Zebedeusza, razem z najemnikami w łodzi i poszli za Nim”; Mk 3,16–17: „Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu”.

² Jest to jedno z trzech, obok wskrzeszenia Łazarza i młodzieńca z Naim, wskrzeszeń opisanych na kartach Ewangelii, których dokonał Jezus.

³ Współcześnie przyjmuje się w interpretacji Ewangelii według św. Marka teorię o tzw. sekrecie mesjańskim, zgodnie z którą Jezus jest ukazany jako Mesjasz, stopniowo odsłaniający swoją godność i swoją rolę. Apostołowie więc, a wśród nich Jan, jawią się tutaj jako ludzie, którym szczególnie jest dane poznać bliżej i głębiej tajemnice Jezusa. Por. P.R. Gryziec, *Według św. Marka*, Kraków 1995, s. 23–25.

⁴ Łk 9,51–56: „Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy i wysłał przed sobą posłańców. Ci wybrali się w drogę i przyszli do pewnego miasteczka samarytańskiego, by Mu przygotować pobyt. Nie przyjęto Go jednak, ponieważ zmierzał do Jerozolimy. Widząc to, uczniowie Jakub i Jan rzekli: «Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?» Lecz On odwróciwszy się zabronił im. I udali się do innego miasteczka”.

⁵ Wszystkie kluczowe perykopy do których będę się odwoływał znajdują się w całości na końcu artykułu.

⁶ Szerzej o autorze czwartej ewangelii por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań – Warszawa, 1975, s. 73–78. Ogólnie istnieją dwa kierunki interpretacji określenia „umiłowany uczeń”: 1) indywidualna — zgodnie z którą należy tu widzieć odniesienie do konkretnego ucznia, najprawdopodobniej Apostoła Jana, 2) symboliczna — według której umiłowany uczeń jest uosobieniem idealnego ucznia, wzywającym czytelnika Ewangelii do tego, aby sam znalazł się w roli tego ucznia — przyjaciela Jezusa.

⁷ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1975, t. III, s. 34.

⁸ Wbrew temu, co sugeruje *Praktyczny Komentarz Biblijny* podając, że zwrot „spoczywać na piersi kogoś” w takim kontekście nie oznacza bliskiej relacji, lecz jedynie zajmowane miejsce. Zajmowane miejsce jest przecież wyznaczane wtórnie właśnie ze względu na relację. To jasne, że Jan nie dlatego był przyjacielem Jezusa, że spoczywał na Jego piersi podczas Ostatniej Wieczerzy, ale odwrotnie — miejsce przez niego zajmowane było konsekwencją wzajemnej relacji Jezusa i Jana.

⁹ Orygenes, komentując ten fragment, akcentuje kontekst, w którym pojawia się motyw umiłowanego ucznia, spoczywającego na piersi Pana. Kontekstem tym jest zdrada; por. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1348.

¹⁰ Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia. Czytając inne tłumaczenia polskie widać, że fragment ten jest oddany na wiele sposobów, zależnie od tego czy tłumacz chce być wierny bardziej oryginalnemu tekstowi greckiemu, czy raczej sensowi tego wyrażenia będącego semickim idiomem:

– Biblia Warszawska: „siedział skłoniwszy głowę na piersiach Jezusa”;

- Biblia Warszawsko-Praska (tłum. bp Romaniuk): „siedział przy stole przytulony do Jezusa”; 13,25: „pochylił się w stronę Jezusa”;
- Biblia Poznańska: „siedział przy boku Jezusa”;
- Biblia Lubelska (tłum. L. Stachowiak): „zajmował miejsce przy Jego piersi”;
- Przekład J. Wujka (1931, wyd. J. Korzonkiewicz): „siedzący na łonie Jezusowym”.

¹¹ P. Briks, *Podręczny słownik Hebrajsko-polski*, Warszawa 1997, ad loc.

¹² J 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie (kolpos) Ojca, o Nim pouczył”.

¹³ R. Meyer, κῶλος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, transl. G.W. Bromiley, v. II, 824–826 (TDNT).

¹⁴ Dodatkową wskazówką do zestawiania razem tych tekstów są wyobrażenia zbawienia sprawiedliwych jako uczyty niebieskiej, znajdujące się w literaturze rabinicznej. Na tej uczcie Jahwe przepasze się i będzie usługiwał wszystkim zbawionym.

¹⁵ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, New York 1970, s. 577.

¹⁶ Por. tamże, s. 574. Wygląd sali Ostatniej Wieczerzy mógł być także nieco inny. Mogły się w niej znajdować pojedyncze sofy ustawione dookoła stołu (jak sugeruje L. Stachowiak, dz. cyt.; także H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926, t. II, s. 538, sugeruje oddzielne sofy mówiąc o wysunięciu tej, na której spoczywał Pan) lub kilka stołów otoczonych sofami, na których spoczywali Apostołowie wraz z Jezusem. Niezależnie jednak od urządzenia tej sali, miejscem Jana było miejsce po prawej stronie, przysługujące zaufanemu przyjacielowi (Pliniusz, *Epistula*, 4,22,4).

¹⁷ Por. *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Westminster 1969, s. 1062.

¹⁸ Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, C.S. Keener, Warszawa 2000, s. 215–216.

¹⁹ O takiej hipotezie mówią m.in.: R. Brown, dz. cyt., *A New Catholic Commentary*; C.S. Keener, dz. cyt.; W.F. Howard, A.J. Gossip, *The Gospel according to St. John*, s. 688, w: *The Interpreter's Bible*, Abingdon, Nashville, 1980.

²⁰ Por. R.E. Brown, dz. cyt. 574.

²¹ O czym mówią wszystkie cytowane wyżej komentarze, także *Praktyczny Komentarz Biblijny*, red. A. Jankowski, Poznań–Kraków 1999, t. I, s. 527.

²² Porównując Ostatnią Wieczerzę z posiłkami wspólnoty z Qumran, można by również przypuszczać, że tak jak w tamtej wspólnotcie, tak również wśród Apostołów był zwyczaj zabierania głosu podczas uczyty zgodnie z ustalonym porządkiem. Jan więc miałby prawo pierwszeństwa mówienia przed Piotrem. Por. R.E. Brown, dz. cyt., s. 574.

²³ Nie jest to oczywiście w zamyśle ewangelisty umniejszanie znaczenia i szczególnej roli Piotra wśród Apostołów. W końcu to Piotr pierwszy wchodzi do grobu, mimo że Jan przybył jako pierwszy, to Piotr pierwszy spotyka się z Panem nad Jeziorem Galilejskim rzucając się w nie i płynąc do mistrza; także sam koniec Ewangelii — dialog Jezusa z Piotrem podkreśla wyjątkową rolę Piotra we wspólnotcie. Pozostaje jednak do końca pewną tajemnicą, dlaczego Jezus, mimo tego że najgłębsza relacja łączyła Go z Janem i do niego miał największe zaufanie, z nim się przyjaźnił i który najbardziej potrafił otworzyć się na miłość Jezusa, to jednak opoką, skałą, fundament Kościoła czyni nie Jana, ale właśnie chwiejnego, tchórzliwego i niepewnego Pio-

tra (Mt 16,18). Te rozważania jasno pokazują, jak silne są biblijne podstawy dla prymatu Piotrowego w Kościele. To osoba Piotra bowiem, a nie jego przymioty (np. wiara, doskonałość moralna, wierność czy rozumienie) są opoką Kościoła ze względu na ustanowienie samego Jezusa. Wydaje się, że gdyby osobiste przymioty decydowały o ustanowieniu kogoś fundamentem Kościoła, to rola ta powinna przypaść raczej Janowi niż Piotrowi.

²⁴ J 13,23: „Jeden z uczniów Jego — ten, którego Jezus miłował — spoczywał na Jego piersi”;

J 19,26: „Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: Niewiasto, oto syn Twój”;

J 20,2: „Pobiegła więc i przybyła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego Jezus kochał, i rzekła do nich: Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono”;

J 21,7: „Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował: To jest Pan! Szymon Piotr usłyszawszy, że to jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę — był bowiem prawie nagi — i rzucił się w morze”;

J 21,20: „Piotr obróciwszy się zobaczył idącego za sobą ucznia, którego miłował Jezus, a który to w czasie uczy spoczywał na Jego piersi i powiedział: Panie, kto jest ten, który Cię zdradzi?”.

²⁵ G Stahlin, φιλῆω, TDNT, v. IX, s. 113–171.

²⁶ E. Stauffer, ἀγαπῆ, TDNT, v. I, s. 55.

²⁷ J 11,3: „Panie oto choruje ten, którego kochasz” (gr. *filein*) (Łazarz); J 11,11: „Łazarz przyjaciel nasz” (gr. *filos*).

²⁸ Por. Stahlin, dz. cyt., C, 3.

²⁹ J 11,11: „To powiedział, a następnie rzekł do nich: «Łazarz, przyjaciel nasz, zasnął, lecz idę, aby go obudzić»”.

³⁰ Oto kilka tekstów z czwartej Ewangelii mówiących o przyjaźni Jezusa do ludzi:

J 3,29: „Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubienicy, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos oblubienicy. Ta zaś moja radość doszła do szczytu”;

J 11,3: „Siostry zatem posłały do Niego wiadomość: «Panie, oto choruje ten, którego Ty kochasz»” (ὁν φιλεῖς);

J 11,11: „To powiedział, a następnie rzekł do nich: «Łazarz, przyjaciel nasz, zasnął, lecz idę, aby go obudzić»”;

J 11,36: „A Żydzi rzekli: «Oto jak go miłował»” (ἰδε πῶς ἐφίλει αὐτόν);

J 15,13: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”;

J 15,4: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję”;

J 15,15: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”.

Także u synoptyków można znaleźć fragmenty o przyjaźni Jezusa:

Łk 12,4: „Lecz mówię wam, przyjacielom moim (τοῖς φίλοις μου): Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic więcej uczynić nie mogą”.

PRZYJAŹŃ A CHRZEŚCIJAŃSKA CNOTA MIŁOŚCI

Tomaszowe rozwinięcie
arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni

Wprowadzenie

Artykuł ten jest próbą przyjrzenia się relacji, jaka zachodzi między przyjaźnią a cnotą miłości. Dokładna prezentacja tego tematu dalece wykracza poza ramy kilkustronicowego eseju, dlatego też ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania najważniejszych kwestii.

Po krótkim przypomnieniu podstawowych założeń arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, przejdziemy do doktryny świętego Tomasza, uwzględniając średniowieczny kontekst definiowania miłości przez przyjaźń. Zobaczymy, na czym polega nowatorstwo użytych przez Akwinatę sformułowań oraz w jaki sposób przewycięża on ograniczenia teorii Arystotelesa i rozwiązuje dylematy ujęć sobie współczesnych. Spróbujemy pokazać głęboką więź zachodzącą między cnotą miłości a chrześcijańskim dążeniem do szczęścia wiecznego. Na czym polega szczęście? Co charakteryzuje przyjaźń człowieka z Bogiem? W jaki sposób przyjaźń i tożsama z nią miłość przemienia nasze życie? Odpowiedzi na te pytania nie należą do najłatwiejszych. Można zapytać, czy w ogóle istnieją. Ufamy, że niniejszy esej pomoże je odnaleźć.

Przyjaźń w etykach starożytnych

W obszarze kultury hellenńskiej idea przyjaźni odgrywała ważną rolę. Najczęściej ujmowano ją jako najdoskonalszą formę miłości. Jako taka była zarówno kosmiczną siłą, łączącą przeciwne sobie elementy świata, jak i uczuciem, czy raczej postawą powstającą między dwojgiem ludzi. Przyjaźń była sposobem obecności i objawiania się Logosu w świecie.

Istotny wkład w rozumienie przyjaźni wniosła tradycja sokratejska. Szczególne znaczenie ma tutaj dorobek Platona, który poświęcił jej wiele dialogów¹. W usta swojego mistrza, Sokratesa, włożył słowa, które zaciąają nad całą późniejszą refleksją etyczną: „przedmiotem miłości [której najwyższą formę stanowi przyjaźń — przyp. aut.] jest wieczne posiadanie dobra”². To lakoniczne sformułowanie może stanowić punkt odniesienia dla rozważań zawartych na tych stronach oraz wytyczać ich granice.

Uczeń Platona, Arystoteles, także zapewnił przyjaźni poczesne miejsce w swojej uporządkowanej wizji świata. Skoncentrował się na wymiarze etycznym, na relacji, jaką przyjaźń tworzy między dwojgiem ludzi. Z perspektywy recepcji myśli klasycznej w trzynastowiecznej teologii dorobek Stagiryty jest bez wątpienia najbardziej znaczący, dlatego też poświęćmy mu nieco więcej uwagi.

Najogólniej rzecz ujmując, przyjaźń stanowi dla Arystotelesa „pewnego rodzaju dyspozycję moralną”, która jest tym samym albo prawie tym samym co sprawiedliwość³. Ponieważ jednak nie ma jednego rodzaju przyjaźni, dlatego też nie sposób podać jednoznacznego jej określenia⁴. Dla omawianego tutaj tematu decydujące wydaje się rozumienie przyjaźni jako więzi społecznej. Wypada więc podjąć próbę krótkiej charakterystyki tego aspektu myśli Stagiryty.

W VIII i IX księdze *Etyki nikomachejskiej* przyjaźń przedstawiona została jako zwieńczenie całej teorii cnót oraz wstęp do nauki o prawdziwym szczęściu⁵. W tym znaczeniu przyjaźń jest „wspólnym uznaniem pewnego dobra i wspólnego doń dążenia”⁶. Jest więc cechą konstytutywną więzi między obywatelami. Podstawą istnienia *polis* jest społeczna zgoda co do podstawowych dóbr i cnót oraz wpływająca z niej więź. Przyjaźń zatem to cnota stanowiąca podstawę życia społecznego oraz warunek zaistnienia wszelkiej wspólnoty⁷.

W rzeczywistości jednak trudno wyobrazić sobie, aby w dużej społeczności⁸ wszyscy jej członkowie darzyli się przyjaźnią. Chodzi raczej o to, aby społeczeństwo składało się z sieci przyjacielskich grup i stowarzyszeń. „Przyjaźń musimy (...) uważać za związek pomiędzy wszystkimi

we wspólnym dziele tworzenia i rozwijania życia miasta, łączność ucieleśnioną w bezpośredniości poszczególnych związków przyjaźni każdej jednostki⁹. Warto dodać, iż łączność ta nie jest ujmowana w kategoriach emocjonalnych. Uczucia grają w niej rolę drugorzędną, ustępując miejsca elementom intelektualnym i wolitywnym (obywatele poznają, co jest dobrem i chcą do niego dążyć). Widoczny jest tutaj charakterystyczny dla Arystotelesa prymat aktywności intelektualnej nad innymi wymiarami życia ludzkiego.

Jak widzimy, arystotelesowska teoria cnót pozostaje w nierozdzielnym związku z teorią państwa, z dynamiką jego rozwoju i strukturą wewnątrzustrojowych relacji. „Wszystkie cnoty istnieją we wzajemnej harmonii, zaś harmonia charakteru danego człowieka znajduje odbicie w harmonii państwa¹⁰. Przyjaźń jako cnota swą moralną wartość czerpie właśnie z tej korelacji: jeśli okaże się rzeczywistością harmonijnie wkomponowaną w wewnętrzną strukturę człowieka, jej rola w życiu jednostki i całej społeczności będzie pozytywna. Analogicznie, wszelkie defekty przyjaźni owocować będą konfliktami i nieporządkiem.

W nawiązaniu do kryterium harmonii i wewnętrznej integralności Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje przyjaźni: przyjaźń opartą na wzajemnej korzyści, przyjaźń, która buduje na obopólnej przyjemności i wreszcie przyjaźń biorącą początek ze wspólnego dążenia do określonego dobra, przy założeniu, iż dobro to jest dobrem dla obydwu stron. Nietrudno zauważyć, że trzeci rodzaj przyjaźni jest najdoskonalszy. Zdaniem Arystotelesa jedynie taka przyjaźń zasługuje na miano prawdziwej i autentycznej, ponieważ tylko ona może stać się trwałym fundamentem wzajemnych relacji obywateli *polis*¹¹.

Cnota miłości uznawana przez chrześcijan za centrum życia duchowego jest udoskonaloną formą arystotelesowskiej przyjaźni. Od początku chrześcijanie byli przekonani o wyższości miłości nadprzyrodzonej względem innych jej form. Dlatego też zrezygnowali z określania jej ogólnym sformułowaniem: *eros* (łac. *amor*), które przede wszystkim oznacza miłość zmysłową i wprowadzili, zaczerpnięty z Septuaginty, termin *agape*, wskazujący na szacunek oraz uwielbienie połączone ze czcią. Autorzy chrześcijańscy posługujący się łaciną tłumaczyli *agape* jako *dilectio* (miłość wybrania) lub *caritas* (miłość podkreślająca wartość tego, kogo kochamy). Ostatecznie ten ostatni termin przyjął się na oznaczenie miłości jako cnoty teologalnej¹².

Podobnie jak sokratejskie (platońskie) rozumienie przyjaźni wywarło trudny do przecenienia wpływ na starożytne koncepcje etyczne, tak dla

średniowiecznych teologów chrześcijańskich pierwszorzędne znaczenie posiadały koncepcje Augustyna z Hippony. Wytyczył on szlaki późniejszej — nie tylko scholastycznej — filozofii i teologii. Zdaniem wielu, wywarł największy wpływ na myślenie europejskie aż do czasów Kanta. Oczywiście jest zatem, że również jego definicje miłości i przyjaźni były w średniowieczu powszechnie przyjmowane i sam Tomasz z Akwinu także do nich nawiązywał. Wyrastające z tradycji platońskiej teorie najpełniej rozwinął Augustyn w pismach teologicznych, zwłaszcza w doskonałym traktacie *O Trójcy Świętej*¹³. Przyjaźń zdefiniował w nim jako „jednomyślność w sprawach ludzkich i boskich, połączoną z zyczliwością i miłością”¹⁴. „Zasada zaś miłości jest taka, że jakie dobro chce kto dla siebie uzyskać, tego i dla bliźniego pragnie, a jakiego zła chciałby sam uniknąć, i dla niego nie chce”¹⁵. Rodzaje miłości tworzą swego rodzaju hierarchię, na szczycie której znajduje się miłość chrześcijańska. Jest ona „zwróceniem swych pragnień ku Bogu i odwróceniem się od tego świata”¹⁶. Dzięki temu zestawieniu definicji wyraźniej widzimy, że przyjaźń jest dla wielkiego Afrykańczyka tożsama z miłością. Natomiast od jej najdoskonalszej formy — miłości chrześcijańskiej — różni się tylko tym, że jest możliwa między wszystkimi zwróconymi ku dobru ludźmi, niekoniecznie chrześcijanami.

Średniowieczne próby definiowania przyjaźni

W średniowieczu próby utożsamiania miłości z przyjaźnią nie były zawsze i przez wszystkich akceptowane. Dla niektórych, na przykład dla świętego Aelreda, były one raczej przejawem przychylniej Grekom orientacji, a nie efektem poważnego myślenia, które umożliwiałoby rozwój chrześcijańskiej doktryny. Aelred sądził, że skoro cnota miłości nakazuje nam miłować nieprzyjaciół, to jest ona szersza od cnoty przyjaźni. Innymi słowy, miłość przekracza przyjaźń, obejmując również to, co przyjaźni się sprzeciwia. Na tym polega jej nadprzyrodzony charakter, coś co odróżnia ją od przyjaźni rozumianej na sposób arystotelesowski.

Tomasz z Akwinu nie podziela stanowiska Aelreda. Uważa, że miłość nie tylko można, ale wręcz należy zdefiniować jako przyjaźń¹⁷. Korzysta z analiz Arystotelesa, choć wykracza poza schematy myślowe, jakie ten ostatni przyjął. I tak na przykład dla Stagiryty nieporozumieniem byłoby mówienie o przyjaźni człowieka z Bogiem ze względu na radykalną różnicę kondycji bytowej, jaka między nimi zachodzi¹⁸. To, co skończone, ograniczone i śmiertelne nie może w żaden sposób nawiązać łączności

z Nieskończonym, Wszechmocnym i Nieśmiertelnym. W perspektywie chrześcijańskiej prawda ta nigdy nie była ujmowana aż tak radykalnie. Między Bogiem a człowiekiem istnieje oczywiście całkowita niewspółmierność, niemniej jednak Bóg stworzył ludzi na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26n) i już w czasach Starego Przymierza nawiązywał z nimi przyjacielskie więzy. Za przykład posłużyć nam mogą historie Abrahama (por. Rdz 18,17; Iz 41,8) i Mojżesza (por. Wj 33,11)¹⁹. Na poparcie tej tezy Tomasz przytacza wiele cytatów biblijnych. Dwa z nich odgrywają rolę szczególną.

Pierwszy tekst, zaczerpnięty z Ewangelii świętego Jana, ukazuje Jezusa mówiącego do apostołów: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi (...) Już was nie nazywam sługami, (...) ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”²⁰. Drugi fragment nawiązuje do koncepcji wspólnoty (*koinonia*) tworzonej przez miłość: „Wierny jest Bóg, który powołał was do współuczestnictwa z Synem swoim” (1 Kor 1,9)²¹. Każdy chrześcijanin został powołany do wspólnoty z Bogiem, opartej na przyjaźni²². Jak u Arystotelesa mowa była jedynie o wspólnocie ziemskiej, tak święty Tomasz odwołuje się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Mieć z Bogiem współuczestnictwo to uczestniczyć w trynitarniej relacji miłości, jaka zachodzi między Ojcem i Synem w Duchu Świętym. Syn oznajmił ludziom wszystko, co usłyszał od Ojca, a zatem również tajemnicę swojej więzi z Bogiem²³.

Bóg udziela człowiekowi swojego szczęścia, obdarza go łaską uczestnictwa we wspólnocie z sobą. „W tym tak prostym z pozoru wyrażeniu, że Bóg daje nam udział w swoim szczęściu, zarysowują się misteria Wcielenia Syna Bożego, Odkupienia przez krzyż i Wylania Ducha Świętego, które należą do istoty chrześcijaństwa i urzeczywistniają ten udział.”²⁴ Dla świętego Tomasza miłość Boga przejawia się przede wszystkim w Jego dziele zbawczym. Człowiek, który odpowiada na miłość, trwając w Bogu (por. J 15,4), przybliży się do celu, jakim jest życie wieczne. Może wówczas odnieść do siebie obietnicę wypowiedzianą przez Jezusa: „Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14,23). Życie duchowe polega na miłowaniu Boga, a ściślej na miłowaniu Chrystusa w Jego stosunku do Ojca. Uczestnicząc w miłości Chrystusa, mamy udział w szczęściu Boga.

Przyjaźń jest kwintesencją, najwyższym przejawem miłości rozumianej jako *caritas*²⁵. Cnota miłości oddzielona od przyjaźni byłaby pozbawiona swej zasadniczej treści. Stałaby się „jak miedź brzęcząca albo cym-

bał brzmiący” (1 Kor 13,1). Z drugiej strony, przyjaźń pozbawiona miłości utraciłaby swą istotę, przestałaby istnieć. Dla Akwinaty przyjaźń — miłość doskonała — jest matką wszystkich innych cnót²⁶. Miłość otwiera na Słowo Boże. Ze swej natury jest ukierunkowana na doskonałość, najwyższe dobro, dlatego też prowadzi do głębszego poznania Boga, do wejścia z Nim w relacje osobowe²⁷. Święty Tomasz uczy, że miłość jest czymś doskonalszym niż samo poznanie Boga. Zachodzi tutaj bowiem swoiste u z g o d n i e n i e między naturą ludzką i Bożą. Człowiek miłujący dzięki łasce upodabnia się do Boga tak dalece, że pomimo różnic bytowych, zachodzi między nimi naturalna zgodność²⁸.

Zatem życie duchowe, zdaniem świętego Tomasza, polega na przyjaźni z Bogiem. Przyjaźń ta objawia się w modlitwie, w postępowaniu zgodnym z wolą Ojca oraz w intymnej zażyłości, w bliskości z Tym, który sam jest Miłością. To zanurzenie się w Miłości uzdalnia nas do miłowania innych ludzi, również tych, którzy źle nam życzą. Podobnie jak w codziennym życiu ze względu na przyjaciela jesteśmy w stanie kochać jego bliskich, nawet jeśli nam się nie podobają, tak ze względu na Boga, miłujemy naszych nieprzyjaciół. W ten oto sposób perspektywa świętego Aelreda została poszerzona: prawdziwa przyjaźń daleko wykracza poza uczucie sympatii względem tych, których dobrze rozumiemy i z którymi łączą nas więzy serdecznej zażyłości. Prawdziwa przyjaźń ma swoje zakorzenienie w Bogu: w Nim tylko potrafimy kochać w s z y s t k i c h, nie z a c o ś, lecz m i m o w s z y s t k o. Postawa taka nie ma nic wspólnego z infantylną naiwnością. Już święty Augustyn pisał o nieprzyjaciółach: „Życz mu, aby był ci bratem, a będziesz go kochał jak brata. Bo nie kochasz w nim tego, czym jest obecnie, lecz to, czym ma być w przyszłości”²⁹. U podstaw miłości nieprzyjaciół leży więc umiejętność dostrzegania dobra, swoistego ś l a d u B o g a w każdym człowieku. Prawdziwa miłość nikogo nie przekreśla, daje szansę nawrócenia, pozostaje otwarta na odmienną wrażliwość innych ludzi.

Miłość chrześcijańska opiera się na zdolnościach właściwych człowiekowi jako istocie duchowej. Miłowanie kogoś bezinteresownie w n i m s a m y m i d l a n i e g o s a m e g o, miłowanie bez względu na koszt, ofiarne podejmowanie związanych z tym wyrzeczeń i umartwień: oto miłość we właściwym sensie. Jest to, podkreśla Doktor Anielski, miłość przyjacielska wydatnie różniąca się od miłości pożądawczej. Ta ostatnia jest właściwie jedynie substytutem miłości: cechuje ją bowiem interesowność i egoistyczne odniesienie do dóbr duchowych lub materialnych³⁰.

Człowiek, patrzący na swoje życie w optyce wyznaczonej przez przy-

jacielską miłość, odkrywa prawdziwą wartość dobra i szczęścia. To pierwsze nie jest już czymś, co przyjemne lub użyteczne, względnie czymś, co dyktuje nam powinność lub obowiązek. Dobro prawdziwe to coś, „co zasługuje na bycie kochanym dla niego samego i co wywołuje w nas (...) miłość”³¹. Podobnie szczęście nie polega na bogactwie, braku cierpień, inteligencji i powodzeniu w interesach. Szczęście doświadczane jest jako efekt miłości przyjacielskiej, objawiającej się w radości serca. Radość nie wyklucza ubóstwa i cierpienia, ale je udoskonala, miłość bowiem w niezwykły sposób przemienia to, co dla człowieka trudne i niszczące. Jako przykład przytoczyć można doświadczenie Apostołów, którzy po wyjściu z Sanhedrynu „cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla Imienia Jezusa” (Dz 5,41).

Miłość wyzwala z egoizmu: człowiek otwarty na jej działanie nie tylko potrafi cierpieć i trwać w niedostatku, ale staje się również wrażliwy na dobro innych. Porzucenie własnego, ciasnego świata, swoich planów, ambicji i marzeń na rzecz drugiej, kochanej osoby: oto, czym jest miłość. Pragnienie dobra kogoś drugiego, jak naszego własnego dobra, uczestniczenie w czyichś radościach i smutkach (por. Rz 12,15) — wszystko to składa się na miłość przyjacielską. Zapominając o sobie, odkrywamy — paradoksalnie — to, do czego już wcześniej usilnie dążyliśmy: prawdziwe szczęście.

Pragnienie dobra dla tych, których kochamy, odnosi się również do Boga³². To Jego przecież miłować mamy „z całego serca, ze wszystkich sił swoich, z całej swojej duszy”. Bóg błogosławi pragnieniu miłości, mającemu za przedmiot Jego samego. „Dzięki temu pragnieniu nadzieja, która szuka Boga jako naszego szczęścia, i miłość, która kocha Go dla Niego samego, są ze sobą zgodne. Cnoty te łączą się ze sobą tak ściśle, że jedna prowadzi do drugiej: nadzieja szczęścia dana przez Boga wchodzi w skład fundamentu miłości, tak jak przyjaźń; przez tę samą miłość nadzieja otrzymuje jedyny przedmiot, który może ją wypełnić.”³³

Zamiast zakończenia

Podsumowując, stwierdzić należy, że miłość rozumiana jako cnota oznacza rzeczywistość dynamiczną, otwartą na współpracę z łaską, przemieniającą człowieka i prowadzącą go ku Bogu. *Caritas* jest formą wszystkich cnót, bez niej żadna cnota nie może osiągnąć swej doskonałości. Takie ujęcie nie tylko nie wyklucza definiowania miłości przez przyjaźń, ale raczej poszerza i precyzyjniej opisuje duchową sferę życia ludzkiego.

Odnosi się ona bowiem nie tylko do stosunków międzyludzkich, ale jest formą relacji między człowiekiem a Bogiem. Święty Tomasz wychodzi tu poza perspektywę swojego mistrza: prawdziwa przyjaźń, będąca racją i formą istnienia wszelkich więzi międzyludzkich, jest zakorzeniona w Bogu. Jest możliwa dzięki stworzeniu świata z i w Miłości Trójcy Świętej, dzięki wcieleniu się Syna Bożego, Jego zmartwychwstaniu i zaproszeniu ludzi do komunii z Bogiem. Taka prawdziwa przyjaźń jest możliwa tylko we wspólnocie wierzących — w Kościele. Myśl Arystotelesa zyskuje tu nowy, przemieniający ją jakościowo wymiar — przestrzeń wiary. Dla chrześcijan właśnie w tej głębokiej zażyłości z Tym, który sam jest Miłością, realizuje się szczęście człowieka. Cnota miłości pokazuje nam, na czym to szczęście polega i co do niego prowadzi.

Karol Wielgosz OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów (III rok).

Grzegorz Mazur OP — student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów (V rok), seminarium magisterskie z bioetyki (Międzywydziałowy Instytut Bioetyki PAT); praca magisterska *Ocena etyczna legalizacji eutanazji w Holandii* pod kierunkiem dra hab. T. Biesagi SDB.

¹ Por. S.T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasa z Akwinu*, Poznań 1998, s. 182.

² Platon, *Uczta*, 206 b, Warszawa 1982, s. 107.

³ Arystoteles, *Etyka eudajewska*, ks. VII, 1234b, Warszawa 1977, s. 217.

⁴ Por. tamże, ks. VII, 1236a, s. 223nn.

⁵ Por. tenże, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII i IX, 1155a–1172a, Warszawa 1956, s. 282–356.

⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 285.

⁷ „Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń” — Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, 1155a 22, s. 283.

⁸ Ateny w czasach Arystotelesa liczyły sobie kilkadziesiąt tysięcy obywateli; liczba ta po uwzględnieniu kobiet, dzieci i niewolników zwiększa się kilkakrotnie.

⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 285n.

¹⁰ Tamże, s. 288.

¹¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, 1155b 34–1156a 10, s. 286–287; *Etyka eudajewska*, ks. VII, 1235b–1238b, s. 221–234.

¹² Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Miłość*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, k. 280–282.

¹³ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996. Uwadze czytelnika polecamy szczególnie księgi: VII, IX i XV, gdzie kwestia miłości jest, naszym zdaniem, najlepiej przedstawiona.

¹⁴ Tenże, *Przeciw Akademikom*, VI–13, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 119.

¹⁵ Tenże, *O prawdziwej wierze*, 87, w: *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 800.

¹⁶ Tenże, *O muzyce*, XVI–51, w: *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 715.

¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I–II, 26,3; oraz: tenże, *In Libros Sententiarum*, *In III sententiarum*, 2,1.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, 1208b, Warszawa 1977, s. 108.

¹⁹ Por. T. Sikorski, A. Zuberbier, *Miłość w: Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 293.

²⁰ Wersety biblijne podajemy za *Biblią Tysiąclecia*, wyd. 5., Poznań 2000.

²¹ Znaczenie tego cytatu widać wyraźnie na tle całej Pawłowej teologii miłości. Por. J. Łach, *Owoce Ducha jest miłość* (*Ga 5,22*), „*Communio*” 1995, nr 5, s. 28–35.

²² Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, II–II, 23,1.

²³ Por. tamże, I–II, 65,5.

²⁴ S.T. Pinckaers, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 183.

²⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae, De potentia*, 9,9.

²⁶ Por. tenże, *In Libros Sententiarum, In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4C.

²⁷ Por. tenże, *Summa Theologica*, I–II, 68,8.

²⁸ Por. tamże, II–II, 45,2.

²⁹ Augustyn, *Homilia na Pierwszy List św. Jana*, VIII, 10, w: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, Warszawa 1977, cz. 2, s. 472n.

³⁰ Dla porządku przypomnijmy, że święty Tomasz wyróżnia cztery rodzaje miłości: *amor complacentiae* (miłość przejawiająca się w dążeniu każdego bytu stworzonego do swojego „miejsca naturalnego”), *amor concupiscentiae* (miłość interesowna, związana z potrzebą jakiegoś dobra), *amor benevolentiae* (miłość, w której pragniemy dobra dla innej osoby) i *amor amicitiae* (miłość przyjacielska: przejawia się w pragnieniu dobra dla drugiej osoby, przy czym pragnienie to jest odwzajemnione).

³¹ S.T. Pinckaers, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 185.

³² Piękne modlitwy obrazujące to pragnienie odnajdujemy w psalmach. Por. np. Ps 42; 63.

³³ S.T. Pinckaers, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 187.

DOSTRZEGAĆ TĘ SAMĄ PRAWDĘ

Przyjaźń według C.S. Lewisa

*Wyobrażamy sobie kochanków siedzących twarzą w twarz,
a przyjaciół ramię przy ramieniu: oczy ich patrzą w dal.*

Potrafił być przyjacielem

Przyjaźń jest jednym z najpiękniejszych doświadczeń, jakie mogą spotkać człowieka. Podejrzewam, że zdecydowana większość z nas wielokrotnie zastanawiała się nad tym, czym właściwie jest przyjaźń. Wydaje się, że temat ten intrygował ludzi już od zarania dziejów. Nic więc dziwnego, że o przyjaźni mówiło i pisało wielu, począwszy od starożytnych filozofów i dramatopisarzy, poprzez autorów średniowiecznych i nowożytnych, a na czasach współczesnych skończywszy. Przypomnę tu choćby urzekający opis osvajania lisa w *Małym Księciu* Antoine'a de Saint-Exupéry'ego.

Bardzo ciekawą i piękną, choć zapewne niezbyt znaną koncepcję przyjaźni przedstawił Clive Staples Lewis. Byłaby to wielka strata, gdyby pozostała niezauważona, jestem bowiem przekonany, że głęboka myśl tego twórcy mogłaby być inspiracją dla wielu, pozwalając lepiej zrozumieć naturę przyjaźni. Być może, niektórym spojrzenie to odśłoni zupełnie nowe horyzonty i pomoże w budowaniu przyjaźni, w byciu prawdziwym przyjacielem.

Clive Staples Lewis (1898–1963) uważany jest za jednego z najbardziej popularnych teologów XX wieku. Nie dlatego, jakoby miał być wybitnym profesorem teologii — ukończył przecież filozofię i literaturę an-

gielską — lecz dlatego, że jego książki mówiące o Bogu i o człowieku były, i nadal są, czytane przez rzesze czytelników (wystarczy wspomnieć *Opowieści z Narnii* czy *Listy starego diabła do młodego*)¹. Popularność książek Lewisa wynika pewnie z tego, że udaje mu się łączyć głębię poruszanych problemów z przejrzystością stylu i dużym poczuciem humoru. Próba dociekania, co ten znaczący chrześcijański pisarz ma do powiedzenia na temat przyjaźni, jest tym bardziej interesująca, że nie jest on teoretykiem. Wszystkiego, o czym pisze, sam doświadczył w ciągu swojego życia. Miał liczne grono przyjaciół. Należy do nich zaliczyć jego żonę Joy oraz brata Warrena, z którym przez większość życia mieszkał pod jednym dachem, Arthura Greevesa, którego poznał, gdy obaj mieli po kilkanaście lat, a także spotkanych w okresie studiów: Alfreda Kennetha Hamiltona Jenkinsa, Owena Barfielda, Alfreda Cecila Harwooda i Nevilla Coghilla. Do grona jego przyjaciół należało również wielu profesorów Oxfordu, z którymi miał zwyczaj spotykać się w czwartkowe wieczory na wspólnych dyskusjach. Do grupy tej, zwanej *Inklings*, należeli między innymi: Henry Victor D. Dyson, Charles Talbut Onions oraz słynny John Ronald Reuel Tolkien (a także wymienieni wcześniej Harwood i Coghill)².

Po wielu latach budowania i uczenia się przyjaźni, niemal pod koniec swego życia, C.S. Lewis przedstawił swą koncepcję w książce *Cztery miłości*³. Według niej, przyjaźń (*philia*) jest jednym z czterech rodzajów miłości obok przywiązania (*storge*), zakochania (*Erosa*) i miłości nadprzyrodzonej (*Caritas*). Spróbujmy się tej idei nieco przyjrzeć.

Czy dostrzegasz tę samą prawdę co ja?

Przyjaźń rodzi się z koleżeństwa — w sytuacji, w której dwie lub więcej osób robi coś razem, spotyka się, pracuje, współdziała. Lewis widzi pramodeł powstawania przyjaźni we wspólnym udziale mężczyzn pierwotnych w polowaniu. Współcześnie miejscami rodzenia się przyjaźni mogą być na przykład bary, świetlice, kasyna oficerskie, kluby golfowe⁴. Koleżeństwo jest jednak tylko punktem wyjścia dla przyjaźni — można całe życie być obok kogoś, robiąc coś wspólnie, a mimo to przyjaźń nie powstanie. Rodzi się ona dopiero wtedy, gdy dwóch lub więcej kolegów zauważa, że posiadają podobną intuicję, podobne zainteresowania, o których dotychczas sądzili, że są tylko ich własne. W przypadku naszych pierwotnych myśliwych może to być dostrzeżenie, że „jeleni jest nie tylko jadalny, ale i piękny, że polowanie jest nie tylko pożyteczne, ale i przyjemne”⁵.

Powstawaniu przyjaźni często towarzyszy zdziwienie, że ktoś czuje i myśli tak samo jak ja. Lewis doświadczył tego, zaprzyjaźniając się z mieszkającym w sąsiedztwie Arthurem Greevesem.

Otrzymałem wiadomość, że Artur dochodzi do siebie po przebytej chorobie i że byłoby mu miło, gdybym go odwiedził. Nie wiem, co skłoniło mnie do przyjęcia tego zaproszenia, ale je przyjąłem. Gdy wszedłem do pokoju Artura, chłopiec siedział oparty na poduszkach. Na stoliku obok łóżka leżały *Mity nordyckie*. [Lewis fascynował się w tym czasie mitologią nordycką — przyp. M.P.] „Podoba ci się to?” zagadnąłem. „A tobie?” zapytał w odpowiedzi Artur. W następnej chwili książka już spoczywała w naszych rękach, nasze głowy znalazły się blisko siebie, a my pokazywaliśmy palcami, cytowaliśmy, rozmawialiśmy — prawie przekrzykiwaliśmy się — odkrywając w potoku zadawanych pytań, że nie tylko podoba nam się ta sama książka, ale te same jej fragmenty i to z tych samych powodów; obaj znaleźliśmy przesywające ukłucie Radości i dla obu z nas jej strzały nadlatywały z Północy⁶.

Pytanie: „Ty też? Tobie też się to podoba?” i zaskoczenie, że „ty też” są typowe dla rodzącej się przyjaźni.

W przyjaźni „słowa: «Czy mnie kochasz?» znaczą: «Czy dostrzegasz tę samą prawdę co ja?» lub co najmniej: «Czy obchodzi cię ta sama prawda?»⁷. Chociaż przyjaźń może być budowana na bazie wspólnej religii, studiów, zawodu czy nawet wspólnego spędzania czasu wolnego, to jednak nie każdy, kto bierze w tym z nami udział, staje się naszym przyjacielem. Wręcz przeciwnie, pozostanie tylko naszym kolegą, chyba że dostrzeże tę samą prawdę co ja. Dostrzeganie tej samej prawdy jest, zdaniem Lewisa, fundamentalne dla przyjaźni. „Dlatego też wyobrażamy sobie kochanków siedzących twarzą w twarz, a przyjaciół ramię przy ramieniu: oczy ich patrzą w dal.”⁸ W przeciwieństwie do tego rodzaju miłości, który Lewis nazywa *Erosem*, gdzie celem jest druga osoba, której patrzą w oczy, w przyjaźni celem jest wspólne odkrywanie i kontemplowanie jakiejś prawdy. Dlatego też nie można po prostu chcieć się z kimś zaprzyjaźnić.

Nigdy się to nie udaje. Pragnienie czegoś poza przyjaźnią jest koniecznym warunkiem zaprzyjaźnienia się. Gdyby prawdziwa odpowiedź na pytanie: „Czy dostrzegasz tę samą prawdę?” brzmiała: „Nie, nie dostrzegam, i nic mnie prawda ta nie obchodzi, chcę po prostu mieć przyjaciela” — nie mogłaby z tego zrodzić się żadna przyjaźń, choć może powstanie przywiązanie. Nie miałyby się wkoło czego owinać, bo przyjaźń musi posiadać swój ośrodek, choćby nim była pasja do gry w domino lub do białych myszy. Ci, co nic nie posiadają, nie mają się czym dzielić, ci, co nigdzie nie zmierzają, nie mogą mieć towarzyszy podróży⁹.

Patrzyć w dal

W przyjaźni konieczne jest pragnienie czegoś zewnętrznego wobec niej, dlatego też samego przyjaciela poznaje się niejako przypadkiem, przy okazji. Można się z kimś przyjaźnić, nie wiedząc, czy jest on żonaty, czym się zajmuje, gdzie mieszka, skąd pochodzi, jaka jest jego przeszłość itd. To wszystko nie ma najmniejszego znaczenia wobec pytania: „czy dostrzegasz tę samą prawdę?”. Oczywiście, ostatecznie będzie się znać szczegóły z jego życia tak dobrze jak mało kto. Stanie się to jednak niejako przypadkiem.

Wyłonią się one stopniowo, jako niezbędny materiał ilustrujący jakieś fakty czy analogie, będą służyły za pretekst do wygłoszenia anegdotki, nigdy nie wystąpią wyłącznie z uwagi na siebie. Na tym polega królewskość przyjaźni. Spotykamy się jak udzielnicy władcy niepodległych państw za granicą, na neutralnym gruncie, wyzwoleni z więzów naszych kontekstów¹⁰.

Wyzwolenie z naszych kontekstów daje wolność, równość i wzajemną fascynację oraz przekonanie, że każdy z członków grupy moich przyjaciół jest bardziej wartościowy niż ja i dlatego jestem niewymownie szczęśliwy, iż znalazłem się w ich gronie. Daje to również niezależność od spraw dnia codziennego i możliwość wspólnego odkrywania tego, co naprawdę ważne. Nie jest jednak tak, że przyjaciele są aż do tego stopnia zafascynowani odkrywaniem wspólnej wizji, żeby nic o sobie nie wiedzieli czy o sobie nie pamiętali. Jest, jak już wspomniałem, wręcz przeciwnie: mało kogo zna się tak dobrze jak swoich przyjaciół. Każdy krok na wspólnej drodze buduje i umacnia przyjaźń. Literackim przykładem przyjaźni, która powstała na ścieżce wspólnych przygód, są losy niektórych bohaterów *Opowieści z Narnii*, którzy początkowo właściwie się nie znali, a dwieście stron później, po wielu przygodach, trudach i niebezpieczeństwach, zostawali na zawsze przyjaciółmi¹¹. Lewis przedstawia to jednak zawsze jako kroczenie ramię przy ramieniu, z oczami utkwionymi w dal, a nie w twarz przyjaciela.

Gdybyśmy od początku zwracali baczniejszą uwagę na przyjaciela niż na oś, dokoła której owija się nasza przyjaźń, nie poznalibyśmy go tak dokładnie, nie pokochali tak mocno. Nie odkryjesz sojusznika, poety, filozofa czy chrześcijanina, patrząc mu w oczy, jak gdyby był twoją kochanką. Walcz raczej u jego boku, czytaj z nim, dyskutuj i módlcie się razem¹².

Oczywiste jest również, że przyjaciel będzie sprzymierzeńcem i będzie

gotowy pomóc w trudnej sytuacji, ofiaruje lub choćby pożyczy pieniądze, będzie pielęgnował w chorobie, wesprze we wrogim środowisku, będzie się opiekował naszymi wdowami i sierotami¹³. Jednak nie o to w przyjaźni chodzi, lecz o kontemplowanie jednej prawdy. Zajmowanie się tak przyziemnymi sprawami, jak na przykład pożyczanie pieniędzy, Lewis uważał za stratę cennego czasu, który można przecież poświęcić rozmowie na temat łączącej nas wizji. Niemniej jednak i on nie zaniedbywał tego „przyziemnego” aspektu przyjaźni, czego najlepszym przykładem może być relacja z E.F.C. Moore’em. Gdy ten ostatni zginął w czasie I wojny światowej, pisarz stał się dla jego matki jakby drugim synem, wziął ją do swego domu i mieszkał razem z nią przez ponad dwadzieścia lat, mimo że „wydawała się być dokładnym przeciwieństwem jego charakteru, osobą powierzchowną i zaborczą, która bez zastanowienia potrafiła przerwać mu pracę zachciankami i gadulstwem. Lewis znosił to bez szemrania przez całe lata aż do jej śmierci”¹⁴.

Przyjaźń nie zazdrości

Zakochanie, ze swej natury, jest relacją tylko dwóch osób. Natomiast prawdziwa przyjaźń jest zawsze otwarta dla tych, którzy dostrzegają tę samą prawdę co my. „Dwóch przyjaciół cieszy się, gdy przybywa do ich grona trzeci; a trzech, gdy zjawia się czwarty, o ile oczywiście przybysz posiada kwalifikacje na prawdziwego przyjaciela. (...) Bo w tej miłości: «dzielić nie znaczy odbierać»”¹⁵. Teoretycznie grupa przyjaciół mogłaby rozrastać się w nieskończoność, gdyby nie to, że tak rzadko udaje się nam spotkać pokrewną duszę. W przyjaźni nie ma więc miejsca na zazdrość. Co więcej, w każdym z przyjaciół jest coś, co tylko inny przyjaciel może wydobyć na jaw. Gdy więc umiera jeden z trzech przyjaciół i zostaje nas tylko dwóch, nie jest tak, że ponieważ odtąd mam tego drugiego wyłączenie dla siebie, dlatego też mam go więcej. Wręcz przeciwnie: tracę to, co w nim było z tego trzeciego (np. jego reakcje na specyficzne dowcipy tamtego)¹⁶. „Każdy przyjaciel staje się nie mniej, a coraz więcej nasz własny, w miarę jak się zwiększa ilość osób, z którymi dzielimy jego przyjaźń”¹⁷. Zdaniem Lewisa jest w tym coś z nieba, gdzie mnogość świętych wzmaga radość każdego z obecności Boga, gdyż każdy dzieli się z innymi swoją niepowtarzalną wizją¹⁸.

Kochankowie szukają samotności, przyjaciele, chcąc nie chcąc, napotykać mur niezrozumienia ze strony tych, którzy nie dostrzegają tej prawdy, którą widzą oni. Z radością jednak zburzyliby tę barierę i cieszą się

z każdego, kto jest gotów się do nich przyłączyć. Istnieje jednak niebezpieczeństwo całkowitego zamknięcia się na świat po drugiej stronie owego muru. Tacy przyjaciele zaczynają traktować ludzi spoza swojej grupy jako obcych i gorszych, przyjaźń staje się snobistyczną kliką, której z czasem jedynym celem będzie tylko pokazywanie własnej wyższości, odmienności i ezoterycznego charakteru (jesteśmy bardziej wtajemniczeni i wiemy coś więcej niż wy wszyscy)¹⁹.

Przyjaźń a społeczeństwo

Lewis uważa, że w większości społeczeństw i w większości epok przyjaźń zawiązywała się na ogół między dwoma mężczyznami lub dwiema kobietami. Wynikało to z tego, że mężczyźni mieli inne zajęcia niż kobiety, byli wykształceni, kobiety zaś nie. Jednak tam gdzie mężczyźni i kobiety pracują razem, co w naszych czasach obejmuje coraz liczniejsze zajęcia, tam też może zawiązać się przyjaźń między mężczyzną a kobietą. Niestety, jak pisze Lewis, „zdarza się, że ofiarowana przez jedną ze stron przyjaźń bywa źle zrozumiana przez drugą i wzięta omyłkowo za miłość erotyczną, co wywołuje przykre i kłopotliwe sytuacje”²⁰. Pisarz omawia szeroko niebezpieczeństwa i trudności pojawiające się, gdy osoba jednej płci próbuje być pełnoprawnym członkiem grupy skupiającej przyjaciół płci odmienniej. Rezultaty tego są, jego zdaniem, na ogół żałosne²¹. Gdy jednak osoby odmiennych płci zaprzyjaźnią się, jest bardzo prawdopodobne, że — o ile nie są dla siebie wstrętne fizycznie lub nie kochają oboje już kogoś innego — ich przyjaźń zmieni się w zakochanie. I odwrotnie, zakochanie może prowadzić do przyjaźni. Nie zacierą to przy tym różnicy między tymi dwoma rodzajami miłości, a nawet może je ubogacić. „Nic tak nie wzbogaca miłości erotycznej jak odkrycie, że ukochana istota może spontanicznie, prawdziwie i głęboko zaprzyjaźnić się z twoimi dawnymi przyjaciółmi, jak poczucie, że jest nie tylko nas dwoje połączonych miłością erotyczną, ale że my wszyscy — troje, czworo czy pięcioro, jesteśmy wędrowcami na tym samym szlaku i mamy wspólną wizję.”²²

Przyjaźń to ten rodzaj miłości, który jest najbardziej zbędny i niepotrzebny. Nikt nie ma obowiązku ani konieczności przyjaźnić się z kimś innym. Lewis tak pisze: „Przyjaźń jest czymś zbędnym jak filozofia, jak sztuka, jak sam wszechświat (bo przecież Bóg nie potrzebował go stworzyć). Nie ma ona wartości dla utrzymania życia, raczej jest jedną z tych rzeczy, które nadają wartość życiu”²³. Również społeczeństwo nie potrzebuje przyjaźni, w przeciwieństwie do miłości erotycznej koniecznej do

tego, by społeczeństwo się rozwijało, lub w przeciwieństwie do przywiązania potrzebnego, by ludzie się wzajemnie nie pozabijali. Każda przyjaźń jest swego rodzaju buntem grupy przeciw całości — buntem ludzi poważnie myślących przeciw powszechnie uznawanym frazesom albo buntem nowinkarzy przeciw powszechnie uznawanemu zdrowemu rozsądkowi, buntem ludzi dobrych przeciw społecznemu złu albo ludzi złych przeciw społecznemu dobru²⁴. Społeczeństwo zaś nie lubi tych, którzy myślą „w poprzek”.

Każda cywilizowana religia zaczynała istnieć wśród małej garstki przyjaciół. Nauki matematyczne poczęły się naprawdę wówczas, kiedy kilku greckich przyjaciół zebrało się, by pomówić o liczbach, liniach i kątach. Dzisiejsze Królewskie Towarzystwo²⁵ powstało dzięki temu, że niegdyś kilku panów zbierało się, by w wolnych chwilach podyskutować o tym, co ich interesowało (a poza nimi mało kogo)²⁶.

Można jednak powiedzieć bez większej przesady, że podobne były początki faszyzmu czy komunizmu. Przyjaźń może być więc dla społeczeństwa dobrodziejstwem lub niebezpieczeństwem. Kiedy jednak przyjaźń przynosi owoce przydatne społeczeństwu, są one zawsze tylko przypadkowym „produktem ubocznym”. Celem bowiem przyjaźni jest odkrywanie wspólnie dostrzeganej prawdy, a nie przeobrażanie świata.

Ja wybrałem każdego z was dla was wszystkich

Przyjaźń jest najmniej naturalną z miłości (...), jest w najmniejszym stopniu instynktowna, organiczna, biologiczna, gromadna i niezbędna. Jest najmniej uzależniona od stanu naszych nerwów, najmniej wybuchowa, nie ma w niej nic, co by przyspieszało bicie naszego tętna, wywoływało wypieki twarzy lub pokrywało ją białością²⁷.

Jest miłością wybitnie duchową, wynoszącą nas niemal ponad poziom ludzkiej natury, niezależną od instynktu, nie obciążoną żadnymi obowiązkami (prócz tych, które sama na siebie nakłada), wolną od zazdrości. Zdaniem Lewisa, można sobie wyobrazić, że taką miłością kochają aniołowie²⁸.

Przyjaźń, będąc miłością przyrodzoną, nie może jednak sama doprowadzić człowieka do zbawienia. Jednocześnie, będąc miłością duchową, musi stawiać czoło bardziej subtelnemu wrogowi i dlatego powinna, w większym stopniu niż inne rodzaje miłości, wzywać Bożej opieki. Z jed-

nej strony trzeba, by wystrzegąca się bycia „towarzystwem wzajemnej adoracji”, a z drugiej, by była pełna wzajemnego podziwu, co jest warunkiem jej istnienia. Aby to się dokonało, każdy z przyjaciół musi widzieć w tym drugim lepszego i bardziej wartościowego od siebie, co jest możliwe na dłuższą metę tylko dzięki oczyszczeniu tej relacji przez Bożą łaskę. Im wznioślejsze podstawy ma dana przyjaźń, tym bardziej nie wolno nam o tym zapominać. Lewis tak o tym pisze:

Wówczas wydawałoby się nam — naszej czwórce czy piątce — że dokonaliśmy wyboru, że intuicyjnie każdy z nas poznał wewnętrzne piękno pozostałych, żeśmy się dobrali równi z równymi, my, świadoma elita, żeśmy się wzniesli ponad poziom reszty ludzkości dzięki naszym wrodzonym możliwościom²⁹.

I dalej:

Sądźmy, że to my sami sobie wybraliśmy równych nam towarzyszy. A w rzeczywistości kilka lat różnicy w datach urodzin, kilka mil dzielących domy, wybór tego a nie innego uniwersytetu, przydział do tego a nie innego pułku, taki a nie inny przypadkowy temat rozmowy podczas pierwszego spotkania, taki a nie inny zbieg okoliczności mógł uniemożliwić nasze zbliżenie. Tylko że dla chrześcijanina nie ma w ścisłym tego słowa znaczeniu zbiegów okoliczności. Działał tu ukryty Mistrz ceremonii. Chrystus, który powiedział do swoich uczniów: „Nie wyście mnie wybrali, ale Ja was wybrałem”, może również powiedzieć do każdego grona przyjaciół-chrześcijan: „Nie wyście siebie wybrali nawzajem, ale Ja wybrałem każdego z was dla wszystkich”. Przyjaźń nie jest nagrodą za naszą spostrzegawczość i dobry gust, któryśmy wykazali znajdując się nawzajem. To narzędzie, za pośrednictwem którego Bóg objawia każdemu z nas piękno wszystkich pozostałych. Piękno to nie jest doskonalsze niż piękno tysiąca innych ludzi, ale Bóg za pomocą przyjaźni otwiera nam oczy na nie. To piękno, jak każde inne pochodzi od Niego i w dobrej przyjaźni wzrasta dzięki Niemu właśnie poprzez przyjaźń, gdyż ona jest Jego narzędziem, służącym Mu nie tylko do objawienia, ale i do tworzenia. On wyprawił tę ucztę i On wybrał gości. I ośmielamy się spodziewać, że to On czasem raczy, a zawsze powinien, jej przewodniczyć. Obyśmy się nigdy nie przestali liczyć z naszym Gospodarzem³⁰.

Nie tylko intelekt, lecz całe życie

Zanim spróbuję skomentować koncepcję przyjaźni Lewisa, muszę zaznaczyć, że generalnie się z nią zgadzam, jego poglądy są mi bardzo bliskie. Wiele się dzięki niemu nauczyłem i lepiej przyjaźń zrozumiałem. Wielokrotnie doświadczenia moich przyjaźni okazały się być bliższe doświadczeniom Lewisa. Dlatego też wszelkie uwagi krytyczne,

jakie się tu pojawiają, będą tylko próbą delikatnego przesunięcia akcentów czy też wyostrenia lub wycieniowania pewnych aspektów, nie zaś prostą negacją.

Lewis pisze, że przyjaźń rodzi się z koleżeństwa w momencie, gdy dwie osoby zauważają, że dostrzegają tę samą prawdę. Wydaje się to jak najbardziej słuszne i zgodne z potocznym doświadczeniem. Odnoszę jednak wrażenie, że pisarz zbyt mocno akcentuje intelektualny charakter przyjaźni. Według niego, wzorcową grupą przyjaciół będzie kilku profesorów Oxfordu czy innych ludzi z podobnym wykształceniem, którzy mogą powiedzieć coś takiego:

Wspaniałe są takie spotkania, kiedy czterech czy pięciu z nas wróciło do gospody po ciężkiej całodzienniej wędrowce, kiedy nałożyliśmy ranne pantofle, wyciągnęliśmy w stronę kominka nogi, a napoje stoją tuż pod ręką, kiedy w miarę jak rozmawiamy, cały świat, i nie tylko świat, staje otworem przed naszym intelektem³¹.

Nie jestem przekonany, czy istota przyjaźni polega głównie na wspólnym intelektualnym dochodzeniu do jakiejś prawdy. Jeśliby tak było, to przyjaciółmi z konieczności stawaliby się studenci rozprawiający na seminarium na dowolny temat, czy też uczestnicy jakichkolwiek „kółek dyskusyjnych”, jeśli tylko dochodziliby do podobnych wniosków. Myślę, że owszem, dla przyjaźni fundamentalne jest wspólne dostrzeganie tej samej prawdy, jednak nie jest ono związane wyłącznie z intelektem, ale z całym człowiekiem i jego postawą życiową, jego odpowiedzią — nie wyłącznie intelektualną, lecz egzystencjalną — na podstawowe pytania, które stawia przed nami życie (pytania o Boga, miłość, cierpienie, śmierć, życie wieczne itd.). Przyjaźń wiąże się nie tylko z podobną postawą życiową, konieczne jest też wspólne kroczenie przez życie. Polega ono nie tylko na wspólnych rozmowach na mniej lub bardziej abstrakcyjne tematy, lecz na wspólnej drodze pośród przygód, trudów i niebezpieczeństw. Każdy chyba się zgodzi, że nic tak nie buduje nowej przyjaźni, a już istniejącej tak nie umacnia, jak wspólne przechodzenie przez momenty trudne, zgodnie ze starą regułą, że prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie. Nie twierdzę, że tego wszystkiego u Lewisa nie ma, ale należy chyba ten aspekt nieco mocniej zaakcentować.

Przy okazji warto się zastanowić nad tym, czy jedyną drogą powstawania przyjaźni jest przejście przez koleżeństwo, wspólne robienie czegoś razem, czy też może istnieć — podobnie jak miłość od pierwszego wejrzenia — „przyjaźń od pierwszego wejrzenia”. Jestem przekonany, że tak.

Zdarza się bowiem, że spotykamy jakiegoś człowieka po raz pierwszy i od razu czujemy, że jest on nam bardzo bliski. Nie chodzi tu przy tym wyłącznie o lubienie kogoś lub uznawanie go za sympatycznego, lecz o przekonanie, całkiem *a priori*, że myśli on podobnie jak my i dostrzega tę samą prawdę. Zanim jeszcze rozpoczniemy rozmowę, czujemy, że wystarczy ją podjąć, by znaleźć bratnią duszę. Jeśli zaś jej nie rozpoczniemy, odchodzimy z gorzkim żalem, że straciliśmy okazję, która może się już nigdy nie powtórzyć. Podobną myśl znalazłem u Lewisa tylko raz, w *Opowieściach z Narnii*. Szkoda tylko, że, na ile wiem, nigdzie indziej jej nie rozwija.

Nagle [Łucja] pośrodku tego stada ryb zobaczyła morską dziewczynkę mniej więcej w jej wieku — spokojną, nieco smutną, z czymś w rodzaju laski pasterkiej w rękę. (...) I właśnie w tej chwili, gdy podmorska pasterka błądząca po płytkiej wodzie i Łucja przechylona przez burtę znalazły się naprzeciw siebie, dziewczynka podniosła głowę i spojrzała prosto w twarz Łucji. Żadna nie mogła wydobyć z siebie głosu, a morska dziewczynka natychmiast rzuciła się do tyłu, niknąc między wodorostami. Ale Łucja nigdy nie zapomniała jej twarzy. Pasterka nie wyglądała na przestraszoną lub rozgniewaną, jak król i jego orszak. Łucja polubiła ją i czuła, że ona polubiła ją także. W tej krótkiej chwili zostały w jakiś sposób przyjaciółkami. Nie wydaje się, by miały większą szansę na ponowne spotkanie się — w tym świecie czy w jakimkolwiek innym. Ale jeśli się to kiedyś zdarzy, pobiegną ku sobie z otwartymi ramionami³².

Czy fragment ten może być podstawą, by przypuszczać, że Lewis wierzył w „przyjaźń od pierwszego wejrzenia”?

Nie zapomnieć o tym, który jest tuż obok

Lewis bardzo podkreśla konieczność istnienia jakiejś prawdy, której wspólne dostrzeganie i kontemplacja leży u podstaw przyjaźni. W tym właśnie widzi jedną z ważniejszych różnic między przyjaźnią a zakochaniem — „wyobrażamy sobie kochanków siedzących twarzą w twarz, a przyjaciół ramię przy ramieniu: oczy ich patrzą w dal”³³. Po raz kolejny przyznaję Lewisowi rację. Sądzę jednak, że również w przyjaźni musi pojawić się ten element bycia z drugim człowiekiem twarzą w twarz. Oczywiście w znacznie mniejszym stopniu, niż dzieje się to w przypadku *Erosa*, tym niemniej aspekt ten się pojawia. I jeśli nie w każdej przyjaźni, to przynajmniej w wielu z nich, i jeśli nie zawsze, to przynajmniej na początku trzeba jednak o nas i naszej relacji mówić, trzeba dostrzegać, że ona sama w sobie, niezależnie od kontemplowanej zewnętrznej prawdy,

również jest ważna. Moim zdaniem — i tu się z Lewisem zgodzić nie mogę — wiele w przyjaźni się mówi, i mówić należy, o sobie, swoim życiu, rodzinie, pracy etc. Jest bardzo ważne, choć oczywiście nie w tym tkwi istota przyjaźni, by wiedzieć o sobie jak najwięcej i jak najlepiej się znać, a nie wystarczy do tego dowiadywanie się o sobie przy okazji, gdy wydarzenia z naszego życia „wyłonią się (...) stopniowo jako niezbędny materiał ilustrujący jakieś fakty czy analogie, będą służyły za pretekst do wygłoszenia anegdotki”³⁴. Nie znaczy to, że nie zgadzam się z tezą Lewisa, iż nie można po prostu się zaprzyjaźnić, nie szukając wspólnej prawdy. Oczywiście, nie można. Boję się jednak, by, mając oczy utkwione tylko i wyłącznie w dal, nie zapomnieć o tym, z kim siedzimy ramię przy ramieniu, a kto jest przecież dla nas tak bardzo ważny.

O przyjaźni mówić trzeba i należy dostrzegać jej wartość, albowiem nie jest tak, że gdy już znajdziemy kogoś widzącego tę samą prawdę i zaprzyjaźnimy się z nim, przyjaźń będzie dalej toczyć się i rozwijać sama. Trzeba jej w tym pomóc, dbając i walcząc o nią. Przyjaźń wymaga wielkiej troski, walki, a często i cierpienia. Brakuje u Lewisa zwrócenia uwagi na to, że przyjaźń jest nie tylko miłym i przyjemnym patrzeniem w dal, lecz także że jest wymagająca i sporo kosztuje. Ofiarować komuś swoją miłość to jednocześnie odsłonić swoje wnętrze, swoją duszę, czyli pozwolić się ranić. Takie są koszty przyjaźni i każdej miłości. Alternatywą jest zasklepienie się we własnej skorupie — to nie będzie bolało, nigdy jednak nie da takiego szczęścia, jakie może dać miłość. A przyjaciel będzie ranił, przyjaźń będzie bolała. Jednak trudne momenty bólu, te chwile mroku i ciemności, najbardziej rozwijają każdego z przyjaciół i ich przyjaźń. Często wyobrażam sobie rozwój przyjaźni jako spiralę — każda kłótnia, każdy konflikt, o ile zostanie rozwiązany poprzez wspólną rozmowę o nas i o naszej przyjaźni, jest jakby przejściem na kolejny poziom tej spirali. Wiele problemów będzie się powtarzać i wielu rzeczy będziemy się długo jeszcze uczyć, jesteśmy jednak już ten jeden poziom wyżej. Jestem przekonany, że nic tak nas nie przemienia, jak inni kochający ludzie, o ile damy im prawo do siebie i swojego wnętrza, choćby miało to wiele kosztować. A dać do siebie prawo innym ludziom, to dać je kochającemu Bogu, który przez nich nas przemienia.

Szpecially cenna jest dla mnie uwaga Lewisa, że przyjaźń powinna być miłością pozbawioną zazdrości, w której jest zawsze miejsce dla trzeciego, czwartego czy piątego, o ile dostrzeżę tę samą prawdę, co my dwaj. Sądzę, że gotowość przyjaciół na przyjęcie do ich grona kolejnych osób jest dowodem zdrowej, dojrzałej relacji. „Bo w tej miłości: «dzielić nie

znaczy odbierać».³⁵ Wręcz przeciwnie — znaczy dodawać. Dlatego też przyjaciele naszych przyjaciół nie są naszymi konkurentami, lecz stają się bardzo często naszymi przyjaciółmi. Gdy ktoś staje się moim przyjacielem, zostaje włączony do układu wzajemnych odniesień i relacji, który już tworzę wraz z ludźmi mi bliskimi. Nie wchodzi sam, lecz wraz ze swoim układem dotychczasowych odniesień i relacji, w taki sposób, że te dwa światy się przenikają i stają jednym. Gdy więc każdy z wielu przyjaciół wnosi do przyjaźni własny system, po połączeniu ich wszystkich ma szansę powstać naprawdę wielka grupa, jeśli nie od razu przyjaciół, to przynajmniej ludzi sobie bliskich. Oczywiście nie dzieje się to automatycznie. Każdą taką relację między każdymi dwiema osobami trzeba oddzielnie budować, jednak zadanie to jest, dzięki wspólnemu przyjacielowi, zdecydowanie ułatwione.

Ostatnia kwestia, na którą chciałbym zwrócić uwagę, a która wydaje mi się bardzo istotna, to podkreślenie przez Lewisa udziału Pana Boga w budowaniu relacji między przyjaciółmi, o ile oczywiście są oni gotowi na przyjęcie przyjaźni jako daru i tajemnicy, na przyjęcie jej jako łaski Bożej, w pokorze i ze świadomością, że to nie my wybraliśmy się dzięki naszym wrodzonym możliwościom, lecz że działał tu ukryty Mistrz ceremonii — Chrystus. Nie potrafię opisać tego równie pięknie, jak Lewis, dlatego też referując jego przemyślenia na ten temat zdecydowałem się na tak długi cytat. Jest to myśl niesłychanie ważna, zmieniająca całkowicie horyzont patrzenia na przyjaźń — przejście z perspektywy socjologicznej i psychologicznej do perspektywy Bożej. To jeden z wielu momentów pozwalających śmiało nazywać Lewisa teologiem albo po prostu chrześcijaninem bardzo głębokiej wiary, który ma nam wiele do powiedzenia i który może być przewodnikiem w odkrywaniu tego, co, podobnie jak przyjaźń, jest ważne już na tym świecie, kreśląc nam jednocześnie horyzont daleko poza jego granicami — w Panu Bogu.

Michał Pac OP — student V roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów, student filozofii PAT (IV rok); pisze pracę magisterską pt. *Byt absolutny u św. Tomasza i R. Ingardena* pod kierunkiem prof. dra hab. W. Stróżewskiego.

¹ Por. J.R. Willis, *Radość. Teologia C.S. Lewisa*, Kraków 1995, s. 19.

² Por. C.S. Lewis, *Zaskoczony Radością*, Warszawa 1999, s. 22n, 130n, 197n, 209n, 213; J.R. Willis, dz. cyt., s. 21, 24, 27, 28, 41n. W polskim tłumaczeniu ukazała się godna polecenia książka na temat *Inklingów*: H. Carpenter, *Inklingowie. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i ich przyjaciele*, Poznań 1999.

³ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, Warszawa 1973.

⁴ Por. tamże, s. 84.

⁵ Tamże, s. 85.

⁶ C.S. Lewis, *Zaskoczony Radością*, dz. cyt., s. 130n.

⁷ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, dz. cyt., s. 85n.

⁸ Tamże, s. 86.

⁹ Tamże, s. 86n.

¹⁰ Tamże, s. 91.

¹¹ Por. C.S. Lewis, *Opowieści z Narnii*, t. IV, *Srebrne krzesło*, Poznań 1997, s. 233 oraz t. VI, *Siostrzeniec czarodzieja*, Poznań 1998, s. 199.

¹² C.S. Lewis, *Cztery miłości*, dz. cyt., s. 93.

¹³ Por. tamże, s. 90.

¹⁴ J.R. Willis, dz. cyt., s. 27.

¹⁵ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, dz. cyt., s. 80.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 80n.

¹⁹ Por. tamże, s. 104–112.

²⁰ Tamże, s. 94.

²¹ Por. tamże, s. 93–99.

²² Tamże, s. 87. Tłumaczenie nieznacznie poprawiłem, opierając się na C.S. Lewis, *The Four Loves*, w: *The Inspirational Writings of C.S. Lewis*, New York 1994, s. 249.

²³ Tamże, s. 92.

²⁴ Por. tamże, s. 103.

²⁵ Towarzystwo Królewskie w Londynie (*The Royal Society*) — powstałe w 1662 r. pierwsze towarzystwo naukowe w Anglii.

²⁶ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, dz. cyt., s. 88.

²⁷ Tamże, s. 76.

²⁸ Por. tamże, s. 100.

²⁹ Tamże, s. 114.

³⁰ Tamże, s. 114n. W cytowanym fragmencie poprawiłem, opierając się na C.S. Lewis, *The Four Loves*, dz. cyt., s. 261, ewidentny błąd w tłumaczeniu lub w druku; ponadto cytaty z Pisma Świętego (J 15,16) podaje, inaczej niż tłumacz, za Biblią Tysiąclecia.

³¹ Tamże, s. 93.

³² C.S. Lewis, *Opowieści z Narnii*, t. III, *Podróż „Wędrowca do Świt”*, Poznań 1997, s. 230n.

³³ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, dz. cyt., s. 86.

³⁴ Tamże, s. 91.

³⁵ Tamże, s. 80.

Z PRZYJAŹNIĄ W TLE

Recenzja

Rzecz będzie o książce*, która zrobiła furorę na rynku księgarskim we Francji i w Anglii. Została również uznana za najlepszą książkę religijną 2001 roku. Zawiera ona ponad stustronicowy wywiad z Timothyem Radcliffe'em, ówczesnym generałem dominikanów (lata 1992–2001), przeprowadzonego przez francuskiego dziennikarza Guillaume'a Gouberta z *La Croix*. Druga część to w dużej mierze zbiór pism adresowanych przez generała do Zakonu Kaznodziejskiego. Co jest sekretem sukcesu tej książki? Co sprawiło, że wielu ludzi z tak zsekularyzowanego społeczeństwa sięgnęło po pozycję, na okładce której widnieje portret rozbawionego zakonnika o rozwichrzonej czuprynie, w zupełnie „nieżyłowym” stroju, jakim jest habit dominikański, w dodatku podpierającego się łokciem o blat stołu, przy którym siedzi? Co ich skłoniło do czytania kolejnego wywiadu-rzeki i listów do Zakonu, o którego istnieniu mieli często nikłe pojęcie?

Może było to, tak chyba powszechne w świecie, pragnienie przyjaźni? Wszak z tytułu można mniemać, iż będzie to próba podjęcia tego tematu.

* Timothy Radcliffe OP, „*Je vous appelle amis*”. *Entretiens avec Guillaume Goubert* („*Nazywam was przyjaciółmi*”. *Rozmowy z Guillaume'em Goubertem*), Cerf-La Croix, Paris 2000 (2001 – nowe wyd.), 322 s.

Zaglądając jednak do spisu treści można się łatwo rozczarować, bo o przyjaźni nie ma tam mowy. W tytułach punktów pierwszej części znajdujemy to, czego się można spodziewać od pobożnego i długiego wywiadu: dzieciństwo, powołanie, dalsza edukacja, rządy, historia, tożsamość dominikańska, jedność i różnorodność, przyszłość, prawda, Kościół a świat, odnowa w Kościele. Gdzież tu można mówić o przyjaźni? Może trochę w punkcie o dzieciństwie!

Tymczasem o przyjaźni jest cały wywiad. Ale nie tak po prostu. Radcliffe w uroczych w swej prostocie odpowiedziach kreśli szereg obrazów, które — jak barwne plamy — tworzą dostrzegalną z pewnego dystansu całość. Ta właśnie mozaika nosi tytuł wzięty z Ewangelii Janowej: „Nazywam was przyjaciółmi” (nb. w polskim przekładzie *Biblii Tysiąclecia* wybrano wersję greckiego rękopisu z czasem przeszłym, dlatego mamy: „nazwałem”, podczas gdy w *La Bible de Jérusalem* wybrano tę z czasem teraźniejszym). Tytuł książki rzeczywiście ilustruje i skupia jak w soczewce to, co w treści najważniejsze: opowiadanie o odpowiedzi człowieka na Jezusowe zaproszenie do przyjaźni. Owa przyjaźń nie przynależy w tym wypadku do abstrakcyjnej sfery idei, z której sączyłaby się miła pogawędka dwóch uczonych dżentelmenów, ale jest jakby „wcielona” w konkret życia *par excellence* dominikańskiego, zanurzona w szereg szczegółów działalności człowieka, który w trudnej do zrozumienia radości dźwiga na sobie odpowiedzialność prowadzenia tysięcy ludzi poświęconych Panu Bogu w duchu św. Dominika. Tą wyłącznie darowaną i w gruncie rzeczy niewyraźną przyjaźnią — a może nawet w większym stopniu nie tyle samą przyjaźnią, co Jezusowym pragnieniem obdarowania nią — przeniknięte jest spojrzenie Radcliffe’a na wiele aspektów rzeczywistości. Troska o ocalenie każdej miłości i włączenie jej w Miłość jedyną, żarliwe staranie o prawdę życia i radosne wsłuchanie w głos odwiecznego Logosu, umiłowanie wolności i poszukiwanie sposobów realizacji ślubowanego posłuszeństwa we wzajemnym braterskim dialogu — to cechy charakterystyczne, które tkwią gdzieś w głębi niemal każdej wypowiedzi.

Niebywała wrażliwość i błyskotliwość, wsparte zdolnością ubierania myśli w śmiałe i trafne sformułowania, wolne od wszelkiej „kościelnej” napuszoności, nadają odpowiedziom byłego generała tę nośność, która przemawia do tak szerokiej rzeszy czytelników. Zakres problemów poruszanych w wywiadzie i w pozostałych pismach również nie jest hermetycznie zamknięty i dostępny tylko dla wtajemniczonych, czyli dla tych po ślubach wieczystych w Zakonie Kaznodziejskim. Jedna z recenzji, widniejąca na okładce angielskiego wydania zbioru pism Radcliffe’a,

głosi, że jego listy ukazują o wiele większe zrozumienie ludzkiej miłości, niż można to znaleźć w świeckiej literaturze (*Sing a New Song*, Dublin 1999). Świadczą o tym sami czytelnicy, dla których książka *Nazywam was przyjaciółmi* nie jest środkiem dla zaspokojenia ciekawości typu: „co tam słysząc u dominikanów”, ale pokarmem dla budowania własnego życia, nowej i ciągle odnawianej wrażliwości, głębszego spojrzenia na istniejące i dopiero tworzone relacje z innymi ludźmi i z samym Panem Bogiem. Dla dominikanów zaś, szczególnie dla tych najmłodszych, lektura ta jest cenna, gdyż podsumowuje ważny aspekt najnowszego etapu ich historii.

W październiku dominikańskie wydawnictwo „W drodze” udostępni czytelnikom polskie tłumaczenie tej pozycji.

Piotr Lichacz OP

Fragmety wywiadu:

Na czym polega szczególnie wkład dominikanów w życie Kościoła? Do jakich celów są oni ostatecznie powołani?

Po co istnieją dominikanie? To mi brzmi trochę utylitarnie. Nie żyjemy szczególnie „po coś” w tym sensie, w jakim mówimy o celach utworzenia firmy komercyjnej, produkującej na przykład kosiarki do trawy czy napoje chłodzące. To tak jakby zapytać: „Po co są Francuzi?” Tym, do czego jesteśmy powołani, jest głoszenie Ewangelii, ale jest to cel wpisany w sposób życia, w sposób istnienia. Sposób funkcjonowania naszej wspólnoty zakonnej składa się z dużej ilości elementów składowych, zupełnie tak, jak dobry gulasz. Są to: braterstwo, wspólna modlitwa, studium czy forma rządów. Wszystkie te elementy współtworzą szczególnie „smak”, który określiłbym jednym słowem: przyjaźń. Jestem pewien, że inni dominikanie odpowiedzieliby na to pytanie inaczej.

Centralną myślą teologii św. Tomasza z Akwinu jest przyjaźń, która znajduje swe miejsce w sercu życia Bożego, a którą mamy obdarowywać się nawzajem. Osobiście uważam, że wiele cech szczególnych naszego życia zakonnego naznaczonych jest ideą przyjaźni. Właśnie przyjaźń i miłość Boga głosimy innym. Nasze życie wspólnotowe jest nią naznaczone i nie myślę tu wyłącznie o byciu dla siebie kumplami. Nasza demokratyczna forma rządów w Zakonie nie jest wyłącznie sposobem podejmo-

wania decyzji. Jest to wyrażenie przyjaźni, nasz szacunek dla głosu każdego współbrata. Studia nad Słowem Bożym to dla nas sposób na wzrastanie w Bożej przyjaźni.

Dlaczego używa Ojciec określeń „przyjaźń Boga” czy „przyjaźń Ojca, Syna i Ducha Świętego”, skoro częściej słyszymy przecież słowo „miłość”?

To prawda. Przyjaźń może wydawać się dziwnym słowem na określenie Bożej miłości. Może się także wydawać nieco zimnym określeniem w porównaniu ze zwyczajowo używanymi określeniami namiętnej miłości małżeńskiej. Jednakże dla pierwszych dominikanów słowo to odkrywało istotę miłości, najpewniej dzięki wpływowi Arystotelesa, którego odczytywano na nowo mniej więcej w tym czasie, kiedy zakładano nasz Zakon. Św. Tomasz nazwał przyjaźń „najdoskonalszą formą miłości”, gdyż nie jest zaborcza, podkreśla równość między osobami i ponieważ w przyjaźni szuka się wyłącznie dobra drugiej osoby. Dzięki tym cechom przyjaźń unaoacza też niektóre przymioty boskiej miłości wewnątrz Trójcy Świętej, doskonałą równość Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jest to ten rodzaj równości, który jesteśmy wezwani praktykować jako bracia w Zakonie.

(...)

Jak wygląda Ojca modlitwa? W jaki sposób prowadzi Ojciec w dialog z Bogiem?

W tradycji dominikańskiej modlitwa traktowana jest jako akt przyjaźni. Rozmawiamy z Bogiem tak, jakbyśmy rozmawiali z przyjacielem. Tak jak nie istnieją „techniki” przyjaźni, tak też nie istnieją tak naprawdę techniki modlitwy. Muszę przyznać, że nie jestem dobry w modlitwie, gdyż łatwo się rozpraszam. Często wchodzę do kaplicy po prostu po to, żeby usiąść tam i spędzić trochę czasu z Bogiem w ciszy. Jednak wielokrotnie zarówno moja głowa jak i moje serce okazują się zbyt na to zajęte; jestem za bardzo pochłonięty swoimi problemami, listami, które czekają na mnie na biurku oraz przesadnie skoncentrowany na sobie. Kiedy pewnego dnia Noel Coward spotkał na przyjęciu jednego ze swoich przyjaciół, powiedział mu: „Ponieważ nie mamy czasu, żeby porozmawiać o nas obojgu, pogadajmy o mnie”. Często tak właśnie wygląda nasza modlitwa. Adresujemy do Boga całe mnóstwo szlachetnych słów, podczas gdy tak naprawdę myślimy o sobie samych i o tym, co będzie dziś na obiad. Ale jeśli da się sobie wystarczająco dużo czasu, moment ciszy nadejdzie wtedy,

gdy jest się po prostu sam na sam z Bogiem. Modlitwa nie jest równoznaczna z myśleniem o Bogu. Jak powiedział kiedyś mój przyjaciel z nowicjatu, Simon Tugwell, kiedy jesteśmy wśród przyjaciół, nie myślimy o nich — po prostu z nimi jesteśmy. Modlitwa to postawienie siebie w obecności Boga.

Niekiedy wybieram sobie cytat z Pisma Świętego. Czytam go, medytuję nad nim, pozwalam mu sobie przeniknąć. Powtarzam to aż do momentu, kiedy pokona on barierę mojego egoizmu i otworzy mnie. Obecnie jest to wers psalmu, który brzmi: „Spraw, bym rychło doznał Twojej łaski” (Ps 143,8). Gdybyśmy tylko mogli poznać tę łaskę choćby troszeczkę lepiej, czyż nie odmieniłoby to wszystkiego? Jednocześnie pozwolić tej łasce sobie opanować oznacza akceptację swojej radykalnej przemiany. Oznacza porzucenie mojej zbroi i skruszenie mojej zatwardziałości; oznacza wyruszenie w podróż, która rozbija moje serce z kamienia. To jest dość przerażające i bolesne. Św. Augustyn modlił się w taki sposób: „Panie, uczyni mnie czystym, ale jeszcze nie teraz”. Niejednokrotnie przyłąpuję się na takiej właśnie modlitwie: „Panie, uczyni mnie świętym, przemień mnie. Ale jeszcze nie teraz, nie przed upływem mojej kadencji generała Zakonu, przed rozwiązaniem tego problemu, przed nastaniem wiosny...”. Mam nadzieję, że pewnego dnia przestanę mówić: „Jeszcze nie teraz, Panie”. Zanim to nastąpi, Bóg czeka cierpliwie, jak przyjaciel.

TEMATY PRAC MAGISTERSKICH Z TEOLOGII

Angelik Kicuła OP

*Chrystologiczna koncepcja ikony na podstawie dzieła Teodora Studyty
Antirrhetikoi kata eikonomachon*
(dr hab. Zbigniew Kijas OFMConv)*

Dominik Ornawka OP

Doskonałe szczęście człowieka według św. Tomasza z Akwinu
(dr Jarosław Kupczak OP)

Błażej Matusiak OP

Teologia muzyki świętej Hildegardy z Bingen
(prof. dr hab. Jacek Salij OP)

Paweł Barszczewski OP

*Dogmat w dynamicznej koncepcji rozwoju doktryny chrześcijańskiej
Johna Henry'ego Newmana*
(prof. Jan A. Kłoczowski OP)

* W nawiasach umieściliśmy nazwiska promotorów.

Igor Piotrkowski OP

Pojęcie powszechnego zbawienia w teologii Hansa Ursa

von Balthasara

(prof. dr hab. Jacek Salij OP)

Tomasz Gaj OP

Nauka o pokorze Mistrzów Pustyni. Studium Pism Starców spod Gazy

(ks. prof. dr hab. Edward Staniek)

Piotr Lichacz OP

Wizja wolności w dwóch ujęciach: Karol Wojtyła — Jan Paweł II

(dr Jarosław Kupczak OP, prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Jakub Nesterowicz OP

Przyjaźń w rozumieniu św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna.

Studium traktatów O kapłaństwie i Wyznań

(ks. prof. dr hab. Edward Staniek)

Michał Miedziński OP

Sprawiedliwość i miłosierdzie w ujęciu świętej Teresy z Lisieux

(dr Wojciech Giertych OP)

Jacek Truszczyński OP

Zjednoczenie człowieka z Bogiem w nauce świętego Jana od Krzyża

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Maciej Roszkowski OP

*Kryzys refleksji spekulatywnej w późnym średniowieczu i jego wpływ
na rozwój nowożytnego praktycyzmu*

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

TEMATY PRAC KOŃCOWYCH Z FILOZOFII

Romuald Jędrejko OP

*Koncepcja rozwoju życia duchowego według Ewagriusza z Pontu
w świetle współczesnej psychologii*

(prof. dr hab. Anna Gałdowa)

Piotr Szcześko OP

Istota ludzkiej miłości w Osoba a miłość Karola Wojtyły

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Łukasz Kołoczek OP

Wyznanie wiary jako czynność illokucyjna

(doc. dr hab. Jerzy Szymura)

Norbert Oczkowski OP

Kryzys kultury jako zanik tabu u Leszka Kołakowskiego

(prof. dr hab. Elżbieta Wolicka)

Paweł Biszewski OP

Poznanie Boga filozoficzne i religijne w pismach Edith Stein

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Tomasz Słowiński OP

Martina Bubera filozofia spotkania

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Juliusz Gałkowski OP

*Zagadnienie idei wrodzonych w sporze Gottlieba Leibniza
i Johna Locke'a*

(prof. dr hab. Stanisław Pieróg)

Jacek Kopera OP

Wartości i ich koncepcja u Maxa Schelera w ujęciu Romana Ingardena

(prof. dr hab. Adam Węgrzecki)

Wojciech Surówka OP

Pojęcie sacrum u Rudolfa Otto

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Michał Sępiół OP

*Porównanie prawdy u św. Tomasza z Akwinu z prawdą
u Martina Heideggera*

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Sergiusz Szarkiewicz OP

Zagadnienie samopoznania aniołów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

(prof. dr hab. Zofia Włodek)

Bartłomiej Wolszleger OP

Koncepcja szczęścia u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Piotr Augustyniak OP

*Metafizyczne podstawy spotkanie Boga filozofii i Boga Objawienia
w myśli Hansa Ursa von Balthasara*

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Michał Stawarski OP

*Człowiek jako mikrokosmos w komentarzu Mistra Eckharta do Prologu
Ewangelii według św. Jana*

(dr hab. Agnieszka Kijewska)

Marek Helbin OP

Zagadnienie eudajmonii w etyce Arystotelesa oraz jej odniesienie do wybranych aspektów arystotelesowskiej filozofii
(prof. dr hab. Elżbieta Wolicka)

Mateusz Przetocki OP

Problematyka spotkania w twórczości Antoine'a de Saint-Exupéry'ego
(prof. dr hab. Anna Gałdowa)

Jerzy Latawiec OP

Rola iluminacji w pochodzeniu wiedzy u św. Augustyna
(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Damian Mrugalski OP

Rozwój koncepcji Logosu w filozofii greckiej i jej wpływ na myśl chrześcijańską drugiego wieku
(prof. dr hab. Dobrochna Dembińska-Siury)

Michał Mitka OP

Analiza doświadczenia religijnego na podstawie Williama Jamesa
(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Marek Miławicki OP

Problem wolności w filozofii wychowania o. Jacka Woronieckiego OP
(dr Nikodem Z. Brzóży OP)

Piotr Ciuba OP

Wierność wobec wartości — aksjologiczne podstawy tożsamości człowieka
(prof. dr hab. Anna Gałdowa)

Dawid Kusz OP

Koncepcja Boga w gnozie
(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Michał Śliż OP

Czy utopia Tomusza Morusa wywodzi się z chrześcijańskiej wizji świata?
(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Karol Wielgosz OP

Między wolnością a koniecznością. Studium koncepcji Absolutu

Benedykta Spinozy i Henryka Bergsona

(dr hab. Jacek Widomski)

Jerzy Szenda OP

Religia Ludzkości w pozytywistycznym systemie Augusta Comte'a

(prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP)

Rafał Ciężkowski OP

Królestwo Ducha Świętego w historiozofii Augusta Cieszkowskiego

(prof. dr hab. Stanisław Pieróg)

