

Ks. Piotr RYMUZA

PRZYJAŹŃ W PISMACH OJCÓW KOŚCIOŁA SYNTEZA JEJ STAROŻYTNYCH KONCEPCJI

Treść: 1. Konfrontacja filozoficznej i biblijnej koncepcji przyjaźni w okresie przedniecejskim; 2. Przyjaźń w złotym okresie patrystyki w pismach Jana Chryzostoma i Augustyna z Hippony; 3. Realizacja nauki o przyjaźni w praktyce - relacja Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu.

Słowa kluczowe: przyjaźń, patrystyka, Augustyn z Hippony, Jan Chryzostom, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nazjanzu.

Keywords: Friendship, Patristic, Augustine of Hippo, John Chrysostom, Basil the Great, Gregory of Nazianzus

Przyjaźń towarzyszy człowiekowi od tak dawna, jak śmierć i miłość. Ciężko określić, w którym dokładnie momencie się pojawiła, od kiedy ludzie zaczęli nazywać szczególnie związek między sobą mianem przyjaźni.¹ Według *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* jest ona bowiem *międzyosobową relacją opartą na wzajemnej miłości i życzliwości, zakładającą jakąś formę współdzielenia życia i współuczestnictwa w dobru*². Zatem, gdy ludzie zaczęli wieść życie plemienne czy współżyli w ramach innej grupy społecznej, między niektórymi jej członkami zaczęły się formować pierwsze przyjaźnie. Nie da się, wedle dzisiejszych standardów, określić jak często *φιλία* się pojawia, tudzież jaki procent populacji jest nią dotknięty. Wymyka się bowiem statystyce i badaniom demograficznym, jako pewien rodzaj współodczuwania między ludźmi, którzy są sobie podobni³. Podczas gdy druga z tych właściwości jest jeszcze jakkolwiek mierzalna, nie sposób ocenić czy zbadać ludzkiej empatii w stosunku do konkretnych osób.

¹ Wykaz skrótów: BKF – *Biblioteka Klasyków Filozofii*; BOK – *Biblioteka Ojców Kościoła*; Cels. – ORYGENES, *Contra Celsum*; *Comm. Rom.* – ORYGENES, *Commentari in Romanos*; Conf. – AUGUSTYN, *Confesiones*; *Div. quaest. LXXXIII* – AUGUSTYN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*; *Ennar. Ps.* – AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów*; *Ep.* – *Epistulae*; *Fid.* – AUGUSTYN, *De fide rerum quae non videntur*; *Homm. I Thess.* – JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae in epistolam I ad Thessalonicenses*; *Homm. Matt.* – JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae in Matthaeum*; *Iud. Gent.* – JAN CHRYZOSTOM, *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus*; *Mor. Eccl.* – AUGUSTYN, *De moribus ecclesiae catholicae*; *Or.* – *Orationes*; OŻ – *Ojcowie Żywi*; *Pass. SS. Perp. et Felic.* – *Passio Sancti Perpetuae et Felicitatis*; PG – *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, red. MIGNE J. P.; PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina*, red. MIGNE J. P.; PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*; *Solil.* – AUGUSTYN, *Soliloquiorum libri II*; *Tract. Ep. Io.* – AUGUSTYN, *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus*; *Tract. Ev. Io.* – AUGUSTYN, *In Evangelium Iohannis tractatus*; *Trin.* – AUGUSTYN, *De Trinitate*; *Unit. Eccl.* – CYPRIAN, *De catholicae ecclesiae unitate*.

² *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. MARYNIARCZYK, t. 8, Lublin 2007, 549.

³ Por. *Enciclopedia Filosofica*, red. C. GIACON, t. 1, Venezia – Roma 1957, 169.

Początków refleksji nad przyjaźnią należy szukać w świecie starożytnym. Filozoficzne dociekania o przyjaźni biorą swój początek od Sokratesa⁴. Nadał on przyjaźni rys zdecydowanie duchowy i mocno połączył z pojęciem cnoty. Przyjaźń jest wielkim dobrem, dla zdobycia którego warto poświęcić wiele trudu i zaangażowania. Pierwszorzędnym warunkiem zdobycia przyjaciela jest bowiem bycie samemu człowiekiem dobrym i cnotliwym. To, co zapoczątkował Sokrates, zostało podjęte przez największych spadkobierców jego myśli – Platona i Arystotelesa. Także oni uzależniali zaistnienie przyjaźni od cnoty osób, między którymi miałyby się zawiązać. Osobny traktat o przyjaźni popisał Cyceron, podsumowując niejako klasyczną, filozoficzną naukę o przyjaźni. Ta jednak nigdy nie była przedmiotem zainteresowań wyłącznie filozofów i mędrców.

Motywy przyjaźni przenika i zajmuje istotne miejsce w niemal wszystkich przejawach życia społecznego. Pojawia się także w kontekście religijnym. Wiele przyjaźni zostało opisanych na kartach *Starego Testamentu*, będącego spisana spuścizną religii żydowskiej. Na nich z kolei została oparta nauka Jezusa Chrystusa, która była jednak swoistym *novum*, bowiem podczas, gdy dotąd przyjaźń wiązała się z obustronnymi korzyściami, płynącymi z relacji dla przyjaciół, Jezus jako ideał *φιλία* głosił oddanie swego życia za najbliższą osobę. Mistrz z Nazaretu zapoczątkował nową religię, która szybko zyskała wielu gorliwych wyznawców. Wśród chrześcijan również rodziły się przyjaźnie, nie brakowało też wybitnych umysłów, które próbowało opisać tę niezwykłą relację. Niezwykle bogaty jest w nie zwłaszcza okres patrystyczny.

W tym artykule poddam weryfikacji tezę, jakoby pisma Ojców Kościoła i innych pisarzy starochrześcijańskich stanowiły swoistą syntezę klasycznej i biblijnej koncepcji przyjaźni. Oprę się w tym względzie jedynie o dzieła wybranych twórców, które jednak w mojej ocenie stanowią najpełniejszy obraz tego, jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa rozumiano *φιλία*. Niniejsza praca nie ma na celu wyczerpania tematu przyjaźni w świecie antycznym. Nie sposób bowiem poddać analizie wszystkich źródeł, które mówią o tym jednym z najpiękniejszych ludzkich uczuć. Przyjaźń nie jest wytworem teoretyków życia, ale tych którzy doznali w nim spełnienia i radości.

1. Konfrontacja filozoficznej i biblijnej koncepcji przyjaźni w okresie przednicejskim

Osoba Jezusa Chrystusa i Jego nauczanie wywarły niewątpliwy wpływ na rozwój filozofii i kultury, którego konsekwencje można obserwować na przełomie kolejnych stuleci. Choć Mistrz z Nazaretu kierował swe słowa w większości do ludzi prostych, nieposiadających większych konotacji z ówczesną elitą świata nauki, to po Jego śmierci przekaz ewangeliczny trafiał do coraz szerszych kręgów społeczeństwa i w końcu musiała nastąpić konfrontacja z aktualnymi prądami intelektualnymi. Jak zauważa Sz. Pieszczoł, rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa było

⁴ Por. tamże, 346.

nieodłącznie związane z historią cesarstwa rzymskiego⁵. W wielokulturowym imperium Dobra Nowina nie jawiła się jako coś szczególnego, zwłaszcza gdy porównać ją z dziełami największych myślicieli starożytnych, jak Platon czy Arystoteles, których dorobek Rzym włączył do swej intelektualnej spuścizny. Zresztą I w. po Chr. to czas intensywnego rozwoju szkół hellenistycznych, które wydały rodzimych mędrców o sławie docierającej do najodleglejszych rubieży olbrzymiego państwa. Nauka o cierpiącym za człowieka Bogu podawana nie jako mit, lecz fakt historyczny, budziła wątpliwości i sprzeciw wykształconej części społeczeństwa.

Jednak z upływem lat i ona zaczęła *znajdować w mądrości krzyża zaspokojenie swoich pragnień, nawet swoich aspiracji naukowych*⁶. Wynikało to z trudności moralno-etycznych, które targały ludźmi doby wczesnego cesarstwa, a których stoicyzm czy epikureizm nie był w stanie do końca rozwiązać. W ten sposób zwolna powstawała przestrzeń do filozoficznych dyskusji i odpierania przez chrześcijańskich apologetów zarzutów stawianych nowej nauce. Apologie były kierowane do Żydów i pogan w postaci listów, mów, dialogów czy traktatów, czyli typowych podówczas form retorycznych. Symultanicznie kształtowała się twórczość teologiczna, która czerpała z wyników prowadzonych dyskusji. W ten sposób następowało przenikanie do formującej się chrześcijańskiej doktryny elementów klasycznej filozofii, która nierzadko potwierdzała jej tezy a przynajmniej nie była sprzeczna z jej fundamentami. Działo się tak pomimo tego, że niejednokrotnie pisarze chrześcijańscy wprost negowali dorobek naukowy filozofów starożytnych, uważając go za zwodniczy a nawet diabelski. Dla przykładu Tertulian pisze w jednym z dzieł: *to wymysły ludzi i demonów, obliczone na lechtanie uszów słuchaczy (...). Filozofia bowiem jest źródłem wszystkich herezji*⁷.

Zaznaczyć należy, że następował także ruch przeciwny, to znaczy coraz częstsze inspiracje chrześcijańskie w twórczości filozofów pogańskich⁸. Tym co budziło ich zainteresowanie, było według P. Böhnera i E. Gilsona zwłaszcza pojęcie stworzenia, traktowanie Boga jako bytu wraz z ideą Jego jedności, bogata nauka o Logosie i chrześcijańskim rozumieniu mądrości, szczególnie jednak pociągała etyka miłości zaproponowana w tekstach nowotestamentowych⁹. W ramach jej teologizacji, która przypada na przełom III i IV wieku¹⁰, odnajdujemy wczesnochrześcijańskie interpretacje biblijnej koncepcji przyjaźni, w której zarysowują się coraz wyraźniej wpływy filozofii klasycznej.

Ojcowie apostołscy i ich następcy byli świadomi, że ukazana przez Nowy Testament wizja Boga, który już nie tylko troszczy się o człowieka i o niego walczy,

⁵ Por. S. PIESZCZOCH, *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*, wyd. drugie poprawione, Poznań 2001, 13.

⁶ P. BÖHNER, E. GILSON, tł. S. Stomma, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, 27.

⁷ TERTULIAN, *De Praescriptionibus Adversus Haereticos*, VII, 1-4 (PL 2, 19A); tł. E. STANULA, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (PSP) 5*, Warszawa 1970, 45.

⁸ Por. S. PIESZCZOCH, dz. cyt., 38.

⁹ Por. P. BÖHNER, E. GILSON, dz. cyt., 15-23.

¹⁰ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, 10-11. Jak stwierdza Drączkowski, teologia kształtuje się wówczas zasadniczo w czterech ośrodkach naukowych: aleksandryjskim, małoazjańskim, syryjsko-palestyńskim, rzymskim i afrykańskim.

ale przede wszystkim sam w pełni *jest miłością*¹¹, musi odmienić zarówno relacje między Nim a ludźmi, jak i między poszczególnymi osobami. Jezusowy nakaz miłości bliźniego miał za zadanie praktyczną realizację wartości, które w myśli pogańskiej były traktowane na sposób idylliczny i wskazywane jako ideał, który osiągnąć mogli tylko nieliczni. Według Pieszczocha, w pismach greckich filozofów czymś normalnym jest podporządkowanie jednego człowieka drugiemu na zasadach ustalonych przez prawo (w postaci niewolnictwa) czy faktycznej zależności wynikającej z pozycji społecznej i majątkowej¹². W etyce nowotestamentowej Jezus nie kategoryzuje w ten sposób ludzi a wręcz przeciwstawia się utartym schematom, zwracając się do swych uczniów: *Już nie nazywam was sługami (...) ale nazwałem was przyjaciółmi*¹³. Chrześcijaństwo nie było w stanie szybko zmienić stosunków społecznych, jednak przykład życia pierwszych wspólnot, rozsianych licznie wokół basenu Morza Śródziemnego, w których *wszystko mieli wspólne*¹⁴ bez względu na stan posiadania poszczególnych członków, stanowił nie tyle ideologiczne *novum*, co był zaczątkiem etycznej rewolucji.

Istotnym okresem w jej postępie była przednicejska twórczość patrystyczna, która obejmuje pisma ojców apostołskich i ojców Kościoła do zwołania w 325 roku pierwszego soboru powszechnego. W tym czasie bowiem kształtuje się zarys doktryny, która nierzadko koncentruje się nie tyle na rozważaniach dogmatycznych, co filozoficznych, etycznych i moralnych, które mają za cel porządkowanie życia chrześcijańskich gmin. Oprócz wspomnianych wcześniej pism apologetycznych, powstają też wówczas pierwsze komentarze o charakterze egzegetycznym, które ze względu na brak całościowego ujęcia zagadnienia przyjaźni wśród innych tekstów, stanowią główne źródło informacji o jej postrzeganiu w tym okresie¹⁵. Warto zaznaczyć jednocześnie obecność jeszcze jednej grupy pism, które są dla formującego się chrześcijaństwa szczególnie ważne, a mianowicie opisy męczeństwa (*acta martyrum, passiones*). Oprócz walki z herezjami wewnętrznymi, wspólnoty chrześcijańskie musiały zmierzyć się przede wszystkim z zasadniczo wrogim nastawieniem państwa do nowej religii, które skutkowało wybuchającymi regularnie krwawymi prześladowaniami.

Wśród *passiones* na specjalną uwagę zasługuje męczeństwo Perpetuy i Felicyty¹⁶. Dzieło datowane na 203 rok jest relacją z zatrzymania w więzieniu, procesu sądowego i wreszcie samej śmierci grupki chrześcijan, wśród których szczególną cziąd do dziś cieszą się dwie wymienione kobiety. Perpetua pochodziła najprawdopodobniej z rodu arystokratycznego o greckich korzeniach, należała do elity spo-

¹¹ 1 J 4, 8. Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2009.

¹² Por. SZ. PIESZCZOCH, dz. cyt., 123. Na temat hierarchizacji społeczeństwa i gorszego traktowania niektórych ludzi ze względu na pochodzenie zob. W. JAEGER, tł. M. Plezia, H. Bednarek, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, 821-827.

¹³ J 15, 15.

¹⁴ Dz 4, 32.

¹⁵ W artykule posłużymy się przykładami z dzieł kilku pisarzy, które wydają się szczególnie wartościowe.

¹⁶ Autorstwo dzieła jest niepewne, choć fragmenty tekstu można przypisać Tertulianowi. Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 55, E. WIPSZYCKA, M. STAROWIEYSKI, *Męczennicy*, OŻ 9, Kraków 1991, 244.

lecznej, o czym świadczą jej zachowania i używany język. Fakt ten potwierdza również posiadanie przez niej niewolnicy Felicyty, o której dowiadujemy się, że jest brzemienią. Ich historia zarysowuje obraz wspólnoty chrześcijan pierwszych wieków. Łączą ją niezwykle silne więzi, które nie wynikają ze wspólnego pochodzenia czy stanu posiadania, ale obranych wartości i celu ziemskiego życia, jakim jest dążenie do zjednoczenia z Chrystusem. Dla Niego decydują się oddać życie, wypełniając w ten sposób słowa z Ewangelii Janowej: *Nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś poświęca swoje życie za przyjaciół*¹⁷. Mimo nacisków ze strony władz rzymskich, a jak w przypadku Perpetuy także ojca, nie decydują się wyprzeć wiary i złożyć ofiary bóstwom pogańskim. Ciężarna Felicyta obawia się nawet, że ze względu na swój stan nie będzie mogła umrzeć wraz z towarzyszkami, według prawa nie można było bowiem wykonywać egzekucji na kobietach spodziewających się potomstwa. To samo strapienie dotyka pozostałe osoby, które nie chcą opuszczać swej przyjaciółki (łac. *sociam bonam*), w drodze *ku tej samej nadziei*¹⁸. Jak relacjonuje redaktor dzieła, dokonał się jednak cud – Felicyta urodziła dziecko przed terminem i wraz z innymi trafiła na arenę. Męczennicy traktują siebie jako przyjaciół, ich ostatni posiłek został nawet określony uczcią miłości (łac. *agapen*)¹⁹. Śmierć ich nie przeraża, wręcz przeciwnie jest źródłem radości i potwierdzeniem uczucia, które przechodzi próbę czasu. Trwałość zaś jest jednym z istotnych wyznaczników przyjaźni, co potwierdzają słowa Satura, które kieruje do gromadzących się gapiów: *Hodie amici, eras inimici*²⁰. Opisy męczeństwa nie koncentrują się jednak na przyjaźni międzyludzkiej. Choć między grupą pięciu oczekujących na śmierć katechumenów zrodziło się uczucie, to jednak znacznie mocniej uwypuklone jest w *passiones* związanie z Bogiem.

Najstarsze teksty chrześcijańskie dużą wagę przywiązują do zasad istnienia i funkcjonowania pierwszych wspólnot. Fundamentem, który ma je spajać, zgodnie z nauczaniem Chrystusa jest wzajemna, braterska miłość. Pisarze przełomu I i II wieku nie wspominają o przyjaźni, ale z pewnością była ona jedną z form relacji, która realizowała wezwanie zawarte w *złotej regule*. W bodaj najstarszym, bo współczesnym pismom NT, dziele zawierającym zbiór praw gminy chrześcijańskiej, nazywanym *Nauką dwunastu Apostołów* czy po prostu *Didache*, odnaleźć można utwór *Dwie drogi*²¹. Jak zauważa M. Starowieyski pojawia się on również w *Liście Barnaby*, *Doctrina Apostolorum* oraz w nieco zmienionej formie w pismach qumrańskich²². W tekście tym, niemal powtórzone są słowa Jezusa o miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 38-48) poszerzone jednak o stwierdzenie: *Wy natomiast miłujcie tych, którzy was nienawidzą, a nie będziecie mieć nieprzyjaciół*²³. Podczas gdy pierwsza część

¹⁷ J 15, 13.

¹⁸ *Pass. SS. Perp. et Felic.*, V, 2 (PL 3, 47A); tł. A. Malinowski, OŻ 9, Kraków 1991, 262.

¹⁹ Por. tamże, V, 4 (PL 3, 49A).

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. M. STAROWIEYSKI, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostołskich*, Biblioteka Ojców Kościoła (BOK) 10, wyd. 2, Kraków 1998, 25-27.

²² Por. tamże, 27.

²³ *Didache*, I, 3; tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 33.

cytowanego zdania jest wręcz identyczna z Mt 5, 44 oraz Łk 6, 27, to druga zawiera swego rodzaju obietnicę, której brak w Ewangeliach. Mowa w niej o skutkach bezgranicznej miłości, która zbliża ludzi nawet wzajemnie się nienawidzących. W kolejnych wersetach myśl ta zostaje rozwinięta: *kochaj [innych] ponad własne życie*²⁴. Według etyki nowotestamentowej tym, kogo kocha się ponad własne życie jest przyjaciel, co zresztą znajduje potwierdzenie także w tekstach filozofów starożytnych²⁵. Oprócz wzniesłego wezwania do miłości w *Didache* chrześcijanie są zobowiązani do wielu innych praktyk, których wypełnienie nie byłoby możliwe we wspólnocie skłóconej, czy wśród ludzi stroniących od siebie. Nałożone na gminy prawo zakłada bliski związek zachodzący między jej członkami – mogło to być wprawdzie koleżeństwo czy braterstwo, z pewnością jednak nierzadko realizowało się też w postaci przyjaźni.

Znacznie częściej jej temat przewija się w tekstach z III wieku, szczególnie w dziełach egzegetycznych autorów związanych ze szkołą aleksandryjską. W tym północnoafrykańskim mieście powstała Septuaginta, mieściła się biblioteka o imponującym księgozborze i działało prężne środowisko naukowe, któremu potęgę zapewniło materialne wsparcie dynastii ptolemejskiej²⁶. Jednym z pierwszych kierowników chrześcijańskiej szkoły katechetycznej w Aleksandrii był Klemens, który przejął zarządzanie nią ok. 180 roku, po śmierci Pantajnosza. W dziele *Kobierce* podejmuje on temat przejścia od niewolnika do przyjaciela, który jest reminiscencją J 15, 12-17. Zagadnienie to rozważa, opisując zachowanie gnostyka – osoby, która została zapoznana z Dobrą Nowiną i zasadami wyznawców Chrystusa.

Początkowo gnostyk jest wprawdzie dobrym i wiernym uczniem, ale wciąż jedynie niewolnikiem przyjętych zasad. Potrzebuje wydoskonalenia w pięknie moralnym i duchowym, dzięki czemu przez miłość stanie się wolny i otrzyma tytuł Bożego przyjaciela. Ewolucja polega na osiągnięciu *doskonałości swej postawy etycznej, którą posiadał w sposób nieskazitelny poprzez przyswajanie sobie prawdziwej wiedzy i długotrwałe ćwiczenia praktyczne*²⁷. We fragmencie tym wyraźnie zaznacza się rys gnostycki, co wiąże się ze staraniami Klemensa, by rozpowszechniającej się wówczas fałszywej gnozie przeciwstawić *γνοσις* ortodoksyjną. Przyjaźń według niego jest związana ze zdobyciem określonej wiedzy, która staje się źródłem dla właściwego postępowania na drodze rozwoju. Takie podejście bliskie jest przekazowi Janowemu, według którego Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy wyjaśnia nadanie uczniom miana φίλοι faktem przekazania nauki usłyszaną od Ojca²⁸. Aleksandryjczyk nie zatrzymuje się jednak na poziomie czysto intelektualnym, stwierdza

²⁴ Tamże, II, 7; tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 34.

²⁵ Por. J 15, 13 oraz *De amicitia*, 7, 23.

²⁶ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, 111-112. Na temat samego Klemensa zob. A. WARKOTSCH, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, München – Paderborn – Wien 1973, 126-127.

²⁷ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Strom.*, VII, 62, 7 (PG 9, 488A); tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 267.

²⁸ Por. J 15, 15.

bowiem, że przyczyną takiego stanu rzeczy [przyjaźni] jest miłość, która przewyższa wszelką naukę świętością i siłą oddziaływania. (...) [miłość] ze względu na cześć dla Bytu Najlepszego (...) czyni gnostyka przyjacielem²⁹.

Podjmuje także typowy wątek rozważań filozoficznych na temat przyjaźni, jakim jest jej zależność od podobieństwa osób. Klemens rozumie je jako jedność pewnych cech – w przypadku relacji z Bogiem jest nią miłość, która upodabnia człowieka do Bytu Najwyższego³⁰. Zwraca również uwagę, że to ona jest źródłem wolności i właściwego rozumienia bojaźni Bożej i dlatego otwiera drogę przejścia z pozycji niewolnika do przyjaciela³¹. Poza tematyką miłości, w *Kobiercach* odnaleźć można stwierdzenia dotyczące konkretnego zachowania przyjaciół wobec siebie. Podjęty zostaje chociażby temat wspólnoty dóbr, która to jest zdaniem Aleksandryjczyka jednym z warunków prawdziwej przyjaźni i jest typowym przykładem wkładu myślenia chrześcijańskich gmin do jej pojmowania³². Wspólnota dóbr materialnych nie jest bowiem rozważana jako istotna dla zaistnienia przyjaźni w myśleniu filozofów greckich, którzy zdecydowanie bardziej zwracali za to uwagę na wspomniane podobieństwo w podejmowanych aktywnościach, czyli wspólne spędzanie czasu także w ramach pracy czy realizacji obranego razem celu.

A. Warkotsch zwraca uwagę na fragment *Kobierców*, w którym Klemens wprost odwołuje się do poglądów filozofów starożytnych i zestawia je z własnym rozumieniem przyjaźni³³. Aleksandryjczyk referuje rozwój teorii, mówiącej o tym, że ludzie dobrzy są z zasady dla siebie przyjaciółmi a przyjaźń między złymi jest w ogóle nie możliwa³⁴. Cytuje w tym celu fragmenty platońskiego *Lizysa* oraz *Fajdrosa*: *losem jest przeznaczone, że zły człowiek nie może być przyjacielem człowieka złego, a dobry człowiek nie może nie być przyjacielem dobrego*³⁵. W traktacie o przyjaźni autorstwa Stagiryty, Klemens dostrzega pewną zgodność z myślą chrześcijańską. Według Platona bowiem podobne łąnie do podobnego, ale tylko do pewnego momentu, czy jak to określa – w obrębie *właściwej miary*, którą dla niego stanowi Bóg, w opozycji do poglądów Protagorasa który z kolei w centrum stawiał człowieka³⁶. Podobieństwo wedle Bożego wzoru, nie tylko zbliża człowieka do Bytu Najwyższego, ale zawiązuje z Nim przyjaźń a przez Niego także z każdym innym człowiekiem, który owo Boże podobieństwo przyjmuje³⁷. Stanowi to nawiązanie do mowy Jezusa, w której kieruje On do

²⁹ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Strom.*, VII, 68, 1 (PG 9, 496A); tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: dz. cyt., 272.

³⁰ Tamże. Por. *De amicitia*, 14, 50.

³¹ Por. tamże, VII, 79, 1 (PG 9, 509B); tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: dz. cyt., 281.

³² Przy tym [przyjacieli] gotów jest podzielić się swymi prywatnymi dobrami ze swymi zażyłymi przyjaciółmi. Por. tamże, VII, 80, 1 (PG 9, 512B); tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: dz. cyt., 282.

³³ Por. A. WARKOTSCH, dz. cyt., 211.

³⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, V, 95, 2 (PG 9, 441A).

³⁵ PLATON, *Fajdros*, 255B; tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: dz. cyt., 75.

³⁶ Por. PLATON, *Prawa*, IV, 716C.

³⁷ Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Strom.*, V, 96, 2 (PG 9, 441B).

uczniów słowa *wy wszyscy braćmi jesteście*³⁸, jak również istniejącego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przekonania o wspólnocie i bliskości wierzących w Chrystusa. Fundamentem gmin chrześcijańskich była bowiem wspólna wiara i podobieństwo realizowanych ewangelicznych wartości.

Innym autorem ze szkoły aleksandryjskiej, który porusza w swych pracach temat przyjaźni, jest żyjący na przełomie II i III wieku Orygenes. Objął on kierownictwo szkoły katechetycznej w 203 roku i zasłynął jako wybitny egzegeta oraz twórca podstaw katolickiej teologii³⁹. Uznawany jest za najpłodniejszego pisarza chrześcijańskiej starożytności, jednak do naszych czasów przetrwała jedynie niewielka część jego bogatego dorobku. Mówiąc o przyjaźni, chodzi mu zwykle o przyjaźń człowieka z Bogiem, temat tego typu relacji między samymi ludźmi pojawia się w jego dziełach stosunkowo rzadko i zwykle w kontekście fałszywego uczucia, które odciąga człowieka od kontaktu z Bogiem. O przyjaźni Orygenes pisze najwięcej w komentarzach egzegetycznych oraz jako kapłan – w homiliach. Wątek ten pojawia się również w jego najsłynniejszym dziele apologetycznym *Przeciw Celsusowi*.

Orygenes przytacza w nim osobę Zenona z Kition – twórcy szkoły stoickiej i związaną z nim historię: *Zenon zaś, gdy ktoś mu powiedział: „Niech zginę, jeśli nie zemszczę się na tobie”, odrzekł: „A ja niech zginę, jeśli nie uczynię ciebie swym przyjacielem”*⁴⁰. Według apologety człowiek mądry nie pożąda zemsty na swym przeciwniku, lecz kieruje się wyższymi wartościami i jest gotowy nienawiść zamienić w przyjaźń. Ten starożytny etos filozofa zostanie – zdaniem Orygenesesa – jeszcze wydoskonalony przez nauczanie Chrystusa, który nakazuje miłować nawet nieprzyjaciół a przykazanie miłości czyni *pierwszym i najważniejszym*⁴¹. Warto w powyższym fragmencie zwrócić także uwagę na łączność, jaka zachodzi między mądrością a przyjaźnią. Człowiek szalony, czy ten, który ma *zaćmiony rozum*, nie jest gotowy aby zostać przyjacielem Boga⁴². Nie ma bowiem możliwości przyjęcia Jego nauki i poleceń. Myśl ta jest jednym ze zworników nauczania o przyjaźni na przełomie wieków, odnajdujemy ją bowiem zarówno w filozofii starożytnej, jak i w tekstach biblijnych (zwłaszcza starotestamentowej *Księdze Syracedesa*). Dla Orygenesesa σοφία jest cnotą, która prowadzi do prawdziwej φίλια: *W każdym pokoleniu mądrość Boga zstępując w dusze pobożnych ludzi czyniła ich przyjaciółmi Boga i prorokami*⁴³. Należy podkreślić, że pisze tu nie o jakiegokolwiek wiedzy, ale o *mądrości Boga*, która pozwala człowiekowi postępować zgodnie z Bożym zamysłem i Jego nakazami. Podobnie jak

³⁸ Por. Mt 23, 8.

³⁹ Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 118-119.

⁴⁰ ORYGENES, *Cels.*, VIII, 35; tł. S. Kalinkowski, PSP 17, wyd. 2., Warszawa 1986, 402. S. KALINKOWSKI zauważa, że podobną anegdotę na temat Euklidesa z Megary przytacza PLUTARCH, *Moralia*, 642C. Por. S. KALINKOWSKI, PSP 17, przyp. 123, 402.

⁴¹ Por. Mt 22, 38.

⁴² Por. ORYGENES, *Cels.*, IV, 19;

⁴³ Tamże, IV, 7; tł. S. Kalinkowski, PSP 17, wyd. 2., Warszawa 1986, 189. Por. tamże, IV, 3.

u Klemensa Aleksandryjskiego, chodzi o wykazanie, że przyjaźń winna opierać się na zbieżności celów (podobieństwie) zarówno jeżeli chodzi o relację z Bogiem, jak i stosunki międzyludzkie⁴⁴.

W *Przeciw Celsusowi* Orygenes zauważa rolę jeszcze jednego czynnika, istotnego w budowaniu przyjaźni. Jest nim cnota umiarkowania: *Czyż wydają się wam braćmi robaków, krewnymi mrówek, podobnymi do żab ci, co w karbach trzymają żądzę ohydnej lubieżności osłabiającej i rozmiękczej serca, bo wiedzą doskonale, że do przyjaźni z Bogiem mogą dojść wznosząc się jedynie ku Niemu przez umiarkowanie?*⁴⁵ Choć żaden z filozofów starożytnych nie pisał o niej wprost jako warunkującej przyjaźń, to z pewnością umiarkowanie, bardzo bliskie jest filozofii stoickiej. Przedstawiciel średniej $\sigma\omega\delta\acute{\alpha}$ – Panaitios zalicza ją obok sprawiedliwości i wielkoduszności do cnót praktycznych, które pozwalają osiągnąć życie szczęśliwe bez popadania w charakterystyczne dla starej szkoły stoickiej nieodczuwanie ($\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$)⁴⁶. Trudno bowiem byłoby mówić o przyjaźni bez konotacji ze sferą uczuć i wzajemnych oddziaływań. W orygenesowym rozumieniu przyjaźni umiarkowanie oznacza postępowanie drogą rozumu, nie uleganie tymczasowym tendencjom i niesprawdzonym naukom. W relacjach nie ma bowiem mowy o $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha$ między ludźmi, którzy znają się słabo bądź też ich związek wynika z chwilowego zauroczenia czy fascynacji.

Niejako wbrew temu, Orygenes podkreśla rolę wiary i bezgranicznego zaufania w budowaniu wzajemności. Mądrość pozwala bowiem w sposób dojrzały podejść do drugiego człowieka, zrozumieć jego niedomagania i docenić cnoty, jednak bez otwarcia się na niego bez żadnych zbędnych zabezpieczeń niemożliwe jest wspólne poznanie na poziomie, którego wymaga się od przyjaciela. Orygenes rozpatruje rolę wiary w relacji, komentując *List do Rzymian* i historię życia Abrahama. Stwierdza, że patriarcha zasłużył na tytuł *przyjaciela Boga* nie ze względu na podporządkowanie prawu naturalnemu i cnotliwe postępowanie, lecz przez posłuszeństwo wiary⁴⁷. Dzięki wiernemu wypełnianiu podstawowych praw rządzących światem, co filozofowie klasycy określiliby mianem życia cnotliwego i drogi doskonałości moralnej, Abraham był w stanie spotkać Boga, jednak dopiero wiara umożliwiła mu zawiązanie z Nim relacji przyjaźni: *Tymczasem jednak, tak jakby to prawo [naturalne] było niewystarczające, otrzymuje rozkaz pójścia za prawem wiary, bez którego ani on sam, ani jego potomkowie nie mogli być dziedzicami świata ani nazywać się przyjaciółmi Boga*⁴⁸. Przyjaźń człowieka z Bogiem jest dla starożytnych spoza kręgu judaistycznego czymś nie tylko niemożliwym, ale i w zasadzie niepotrzebnym. Bóstwo spełniało tam bowiem inną funkcję, przede wszystkim zaś pozbawione było antropomorfizacji, które czyniłyby je dostępnym człowiekowi.

⁴⁴ Por. tamże, III, 28;

⁴⁵ Tamże, IV, 26; tł. S. Kalinkowski, PSP 17, wyd. 2., Warszawa 1986, 199.

⁴⁶ Por. G. REALE, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. 3., tł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, 446.

⁴⁷ ORYGENES, *Comm. Rom.*, IV, 3 (PG 14, 970D).

⁴⁸ Tamże, IV, 4 (PG 14, 971C); tł. S. Kalinkowski, PSP 52, cz. 1, Warszawa 1994, 205.

Z opowiadania o Abrahamie Orygenes wyciąga wniosek, że podczas gdy polecenie wydaje się sługom, to od przyjaciół wymaga się wiary⁴⁹. Abraham wychodzi jego zdaniem z ziemi rodzinnej nie pod wpływem strachu, czy kierując się uzyskaniem materialnych korzyści płynących z osiedlenia się w krainie *mlekiem i miodem płynącej*⁵⁰, ale z powodu zaufania Bogu, z którym łączyła go szczerą więź przyjaźni. Podobnie sprawa wygląda w przypadku relacji międzyludzkich. Przyjaźń nie jest wynikiem stosowania wobec drugiego przymusu, zastraszania lub przekupstwa – takie metody bowiem są charakterystyczne dla układu pan – niewolnik. O prawdziwej bliskości z innym człowiekiem świadczy zaś zaufanie, jakim jesteśmy w stanie go obdarzyć i wiara, z którą przyjmujemy jego rady. Polecenie wydane przez przyjaciela nie ma charakteru rozkazu, jest raczej swego rodzaju propozycją, którą składa on, kierując się dobrem osoby najbliższej. Człowiek zatem, który jest wobec drugiego nieufny (bądź nie jest w stanie mu pomóc, gdy potrzebuje on wsparcia) nigdy nie uzyska miana przyjaciela, nawet jeżeli osiągnie doskonałość w dziedzinie etycznej czy moralnej. Orygenes uważa dlatego, że przyjacielem można zostać dopiero po przejściu pewnej próby owej wiary i zaufania. Na dowód przytacza historię Hioba i stwierdza: *Zanim [Hiob] został poddany próbie, Bóg z nim nigdy nie rozmawiał; skoro doznał próby, Bóg przychodzi do niego i rozmawia z nim poufale, jak przyjaciel z przyjacielem*⁵¹. Łatwo bowiem powiedzieć, że jest się czymś przyjacielem, często zdarza się jednak, że są to słowa bez pokrycia. Przyjaźń staje się dojrzała przez trudne doświadczenia, które sprawdzają jej trwałość⁵².

Oprócz autorów aleksandryjskich, w III wieku prężnie działali też pisarze wywodzący się ze środowiska afrykańskiego⁵³. Wśród nich wymienić należy przede wszystkim Tertuliana i Cypriana. W zachowanych tekstach brak jest wprawdzie jednoznacznego podjęcia tematu przyjaźni, jednak wielokrotnie odnaleźć w nich można informacje na temat życia w gminach chrześcijańskich. Szczególnie warto zwrócić uwagę na twórczość Cypriana, który na przełomie 258 i 259 roku został wybrany biskupem Kartaginy i wielokrotnie wystosowywał pouczenia do powierzonych sobie wspólnot⁵⁴. W zachowanych 65 listach nie tylko udziela wyjaśnień dogmatycznych i duszpasterskich oraz piętnuje pojawiające się błędy, ale też zwraca uwagę na styl życia poszczególnych gmin. Przykładem jest chociażby *List 62* (datowany na 253 rok), w którym biskup odnosi się do uprowadzenia członków jednej z gmin przez pogan. Na jego podstawie można stwierdzić, jak bliskie były stosunki między chrześcijanami w ramach pojedynczych wspólnot. Cyprian pisze wręcz o współodczuwaniu, którego źródłem jest zarówno wyznawanie tej samej religii, jak i braterska miłość⁵⁵. Do obustronnej pomocy obligują członków gminy

⁴⁹ Por. tamże, IV, 3 (PG 14, 970D). *Et praeceptur servis ponitur, fides quaeritur ab amicis.*

⁵⁰ Por. Lb 13, 27.

⁵¹ ORYGENES, *Exc. Ps.*, 6, 8.

⁵² Podobnie uważa wielu filozofów starożytnych. Dla przykładu zob. PLATON, *Fajdros*, 232B; *Etyka nikomachejska*, VIII, 3, 1156A.

⁵³ Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 127.

⁵⁴ Por. tamże, 140-141.

⁵⁵ Por. CYPRIAN, *Ep.*, 62, 1 (PL 4, 365A); tł. W. Szoldrski, PSP 1, Warszawa 1969, 200.

wzajemne uczucia, których źródłem jest wiara w Jezusa Chrystusa. Biskup Kartaginy w drugim człowieku każe widzieć ojcom – swe dzieci a mężom – żony⁵⁶. Relacje wewnątrzspółnotowe przybierały zatem moc tych, które wyrażają pokrewieństwo między najbliższymi, co według Platona i innych filozofów klasycznych stanowiło istotny element przyjaźni⁵⁷. W traktacie *O jedności Kościoła Katolickiego*, Cyprian stosuje szereg porównań, które te związki oddają: promieni słonecznych, które dają jedno światło, gałęzi drzewa, które biorą początek ze wspólnego pnia czy wreszcie strumieni, które mają to samo źródło⁵⁸. Stanowią one nawiązanie do perykopy o krzewie winnym z Ewangelii Janowej, która stanowi wstęp do fragmentu poświęconego przyjaźni⁵⁹.

Podsumowując, zagadnienie φίλια w okresie przednicejskim nie należy do głównego obszaru zainteresowań pisarzy chrześcijańskich. Twierdzenie to jest jednak o tyle słuszne, o ile weźmie się pod uwagę fakt, iż przyjaźń była obecna wśród pierwszych wspólnot chrześcijańskich i stanowiła swego rodzaju sposób współżycia w ich ramach. Wzajemne oddanie aż po śmierć, bezgraniczne zaufanie, wspólne wartości i życiowy cel, jakim było zjednoczenie z Bogiem to cechy charakteryzujące chrześcijan zmagających się z oporem pogan i Żydów – zarówno tym intelektualnym, jak też przybierającym postać krwawych prześladowań. Gminy chrześcijańskie do 313 roku, kiedy to cesarz Konstantyn wydał edykt mediolański, w większości były dopiero rozwijającymi się i niezbyt licznymi wspólnotami, których członkowie mogli dzięki temu zawiązywać między sobą ściśle więzi – także przyjaźnie. Pierwsze wieki to zatem czas praktykowania przyjaźni na wzór tej między Chrystusem a Jego uczniami. Okres dynamicznego rozwoju religii począwszy od IV wieku pozwolił doświadczenia te poddać dalszej teologicznej refleksji.

2. Przyjaźń w złotym okresie patrystyki w pismach Jana Chryzostoma i Augustyna z Hippony

Po dwóch stuleciach od powstania chrześcijaństwo, wbrew wieszczonemu mu końcowi, rozpoczęło okres najintensywniejszego rozkwitu w dziejach. Było to spowodowane nową sytuacją społeczną i polityczną – na początku IV wieku zakończył się bowiem czas prześladowań i wyznawcy Chrystusa mogli podjąć misję ewangelizacji z jeszcze większym rozmachem. Za wzrostem liczby wyznawców postępował rozwój myśli dogmatycznej, którego punktem kulminacyjnym był szereg wielkich soborów powszechnych, zainicjowany przez sobór nicejski w 325 roku. Wraz z nim w literaturze patrystycznej rozpoczął się tak zwany *złoty wiek*, czyli najbardziej płodny okres w twórczości ojców Kościoła, który trwał aż do soboru chalcedońskiego w 451 roku. Pisarze w tym czasie brali czynny udział w wielkich dyskusjach

⁵⁶ Por. tamże, *Ep.*, 62, 2 (PL 4, 366A).

⁵⁷ Por. *Lizys*, 222A.

⁵⁸ Por. CYPRIAN, *Unit. Eccl.*, 5 (PL 502A); tł. J. CZUJ, POK (Pisma Ojców Kościoła) 19, Poznań 1937, 175.

⁵⁹ Por. J 15, 1nn.

o charakterze chrystologiczno – dogmatycznym w ramach polemik z manichejczykami, pelagianami i donatystami, co wymagało od nich pogłębienia refleksji teologicznej⁶⁰.

Wśród najwybitniejszych autorów tego okresu należy wymienić Jana zwanego Chryzostomem bądź Złotoustym. Na owe przydomki zasłużył niezrównanym darem wymowy, który A. Hamman porównuje do retoryki Cycerona czy Demostenesa⁶¹. Był żyjącym na uboczu mnichem, jednak po śmierci Nektariusza w 397 roku został mianowany biskupem patriarchalnego Konstantynopola i mówcą na dworze cesarskim. Nie był wybitnym przywódcą i organizatorem, jednak jego dorobek homiletyczny – głównie kazania moralne i społeczne – pozostaje w dużej mierze aktualny aż do dziś. Jego poglądy były jednoznaczne, nie dopuszczał półprawd i żądał od siebie, jak i od słuchaczy ewangelicznej doskonałości na wzór Chrystusa. Jan zraził tym do siebie wielu przedstawicieli dworu, jak i braci z konstantynopolińskiego prezbiterium, co doprowadziło ostatecznie do pozbawienia go urzędu i dwukrotnego wygnania. Podczas drugiego poważnie zapadł na zdrowiu i zmarł w 407 roku⁶².

Wśród wielu fragmentów, w których Chryzostom porusza zagadnienie przyjaźni i miłości braterskiej, na szczególną uwagę zasługuje *Homilia II do 1 Listu św. Pawła do Tesaloniczan*, w której komentując 1 Tes 2, 7-8, bezpośrednio traktuje o znaczeniu i roli przyjaźni międzyludzkich⁶³. Stwierdza, że szukając *niezmierzonych skarbów, żaden z nich nie da się porównać z prawdziwym i bratnim przyjacielem*⁶⁴, co stanowi afirmację przyjaźni zbliżoną do tej z ksiąg sapiencjalnych ST, a zwłaszcza *Mądrości Syracha*⁶⁵. Jan zwraca uwagę na szczególną relację między przyjaciółmi, która przybiera postać duchowej więzi – spotkanie z przyjacielem jest źródłem niewyobrażalnej radości, jednak nawet, gdy przyjaciela nie ma w pobliżu druga osoba może zbudzić go w myślach i przywołać (łac. *mente asurgit et attollitur*). Φίλια jest zatem uczuciem, które przekracza bariery odległości i uniezależnia się od kontaktu *stricte* fizycznego, nie zmienia to jednak faktu, że aby je zawiązać niezbędne jest wcześniejsze poznanie. Jednocześnie ciągle wspólne przebywanie ze sobą nie jest dla biskich sobie osób źródłem znużenia czy zmęczenia. Prawdziwi przyjaciele to bowiem *ludzie o jednej duszy* (łac. *unanimes*), *którzy są gotowi nawet oddać za siebie nawzajem życie, którzy szczerze i mocno się kochają*⁶⁶. Związek ten dotyka zatem najgłębszych pokładów ludzkiego bytu, tego co sprawia, że żyje i jest tym, kim jest.

⁶⁰ Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 11.

⁶¹ Por. A. HAMMAN, *Portrety ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978, 172.

⁶² Więcej na temat okoliczności śmierci Jana Chryzostoma zob. tamże, 170-172.

⁶³ Brak jest polskiego tłumaczenia tejże homilii, stąd cytaty podaje w tłumaczeniu własnym z tekstu łacińskiego PG 62, 399-406.

⁶⁴ JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 3 (PG 62, 403).

⁶⁵ Por. Syr 6, 14-15.

⁶⁶ JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 3 (PG 62, 403).

Jedność to istotny element każdej chrześcijańskiej wspólnoty, do której Chryzostom kierował swe słowa. W *Dziejach Apostolskich* czytamy, że gromadzący się wyznawcy Chrystusa byli *jednego serca i jednego ducha*⁶⁷, co potwierdza twierdzenie o bliskości relacji w ramach pierwszych gmin. Rosnąca z czasem liczba wierzących utrudniała jednak zawieranie zażyłych stosunków – wzrastała anonimowość członków wspólnot, pojawiały się też coraz większe rozbieżności w poglądach. W takich okolicznościach przyjaźń na nowo jawiła się jako trudna do osiągnięcia i zarezerwowana dla niewielu⁶⁸. Jan zaznacza bowiem, że nie można określać mianem przyjaciół tych, którym wzajemna miłość przychodzi z trudem, a ich relacja nie została wypróbowana przez trudne doświadczenia i dla przykładu ogranicza się jedynie do wspólnego ucztowania. Według Złotoustego tego typu związki są przyjaźniami tylko z nazwy, rzeczywiste uczucie skłania bowiem przyjaciół do dążenia do tego, co najlepsze dla drugiego, nie zaś dla siebie. Przyjaciel modląc się, najpierw kieruje do Boga prośby drugiego, dopiero później własne. I tak się one jednak pokrywają, gdyż przyjaciele chcą dla siebie nawzajem tego samego⁶⁹.

Biskup Konstantynopola zwraca uwagę, że przyjaźń nie pozostaje bez wpływu na otoczenie, w którym jest realizowana. Porównuje przyjaciół do gwiazd, które rozświetlają przestrzeń – podobnie jak one, ludzie zaprzyjaźnieni wprowadzają pokój i radość w miejsca, w których się pojawiają. *Lepszym dla nas byłoby, aby słońce zgasało niż żebyśmy byli pozbawieni przyjaciół – lepiej żyć w ciemności, niż bez przyjaciół* – stwierdza Chryzostom⁷⁰. Można bowiem widzieć światło, ale samemu trwać w ciemności, tymczasem osoba, która ma przy sobie przyjaciela, nigdy nie zostanie ogarnięta przez smutek i zwątpienie. Relacja przyjaźni przekracza wszelkie inne, nawet naturalną i przyrodzoną więź między ojcem i synem. Jest ona tak silna, że wyklucza wszelki podział – także ten materialny. Wśród przyjaciół nie ma już bowiem określeń *moje* czy *twoje*, lecz wszystko mają wspólne podobnie, jak we wspólnotach pierwszych chrześcijan, które Jan wykorzystuje jako przykład idealnych relacji.

Taka przyjaźń – wzniosła i wręcz doskonała, może wydawać się niemożliwą do osiągnięcia, jednak wywodzący się z Antiochii kaznodzieja podkreśla, że jeżeli faktycznie by tak było, Jezus nie nakazywałby swym uczniom, by się wzajemnie miłowali, tak jak On ich umiłował⁷¹, nie poświęciłby również tyle czasu nauczaniu o braterskiej miłości. Jednak sam przekaz wiedzy to jego zdaniem zbyt mało: *Wielką rzeczą jest przyjaźń, a jak wielką – nikt się tego nie zdoła nauczyć, nie wyrażą tego naukowe dysputy, lecz samo doświadczenie*⁷². Stoi to w pewnej opozycji do fragmentu Ewangelii Janowej, w której Jezus nazywa uczniów przyjaciółmi i tłu-

⁶⁷ Dz 4, 32.

⁶⁸ Por. *De amicitia*, 5, 20.

⁶⁹ *Eadem ipsi quae sibi ipsi optat et precatur*.

⁷⁰ JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 404).

⁷¹ Por. J 15, 17.

⁷² JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 404). *Magna res est amicitia, et quam sit magna, nec discere quisquam, nec oratio ulla explicare potest, praeter ipsam experientiam*.

maczy to słowami: *bo oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca*⁷³. Jest to jednak sprzeczność iluzoryczna, bowiem choć w powyższym tekście, Mistrz z Nazaretu wiąże przyjaźń bezpośrednio z pewnym przekazem wiedzy czy informacji, to przecież Jego nauczanie apostołów było zakorzenione we wspólnym przebywaniu ze sobą z dnia na dzień. Można zatem rzec, że ich przyjaźń – choć związana z przyswojeniem Chrystusowych nakazów – ma charakter aposterioryczny. Φίλια Jezusa względem uczniów nie ma oparcia w bezmyślnym wypełnianiu przykazań. Jak stwierdza Złotousty, przyjaciel nie chce innymi rządzić, nie chce nad drugim panować, lecz cieszy się tego, że może wypełniać jego polecenia i mu służyć⁷⁴. Przyjaźń jaka zrodziła się między Jezusem a uczniami nie dopuszcza już stosunku pan – sługa, dlatego Chrystus zwraca się do apostołów: *Już was nie nazywam sługami (...)* *ale nazwałem was przyjaciółmi*⁷⁵. Mimo tego, że jest ich przewodnikiem i nauczycielem, to jednak sam obmywa im nogi, przybierając postać sługi.

Podobnie zachowuje się Jonatan względem Dawida w historii opisanej w *Pierwszej Księdze Samuela*. Kiedy Dawid odkrywa spisek i dowiaduje się, że Saul czyha na jego życie, Jonatan bez żadnych wątpliwości staje w obronie przyjaciela i składa deklarację: *Cokolwiek byś zechciał, to zrobię dla ciebie*⁷⁶. Dawid pochodził z uboższego rodu pasterskiego, mieszkającego w judzkim Betlejem, Jonatan to z kolei syn króla i następca tronu. Przyjaźń rozbija jednak różnice społeczne i majątkowe, prawdziwa φίλια nie jest wszak uzależniona od stanu posiadania, czy miejsca zajmowanego w społeczności. Uczucie wynikające z wypatrywania korzyści materialnych już według starożytnych jest nietrwale, a zatem nie może być określane mianem przyjaźni⁷⁷. Choć filozofowie dopuszczali istnienie przyjaźni, która wiązała ludzi reprezentujących skrajności w zakresie stanu posiadania czy pozycji społecznej, to jednak podkreślali zarazem, że dla przykładu ubogiemu związek z bogatym potrzebny jest tak długo, aż sam się wzbogaci – wtedy drugi staje mu się niepotrzebny, ponieważ nie ma już luki, która wymagała wypełnienia⁷⁸. Przyjaźń, która nie jest związana z bezinteresownością, nie dosięga ideału uczucia opisywanego przez klasyków, jak i zawartego w tradycji biblijnej. W interpretacji Chryzostoma, ów brak celowości w zawiązywaniu relacji, przejawia się w dobrowolności przyjęcia postaci sługi przez przyjaciela. Jak bowiem zauważa, pozostającego w tak bliskiej relacji z drugim, więcej cieszy możliwość spełnienia dobrego czynu względem niego, aniżeli przyjmowanie odeń pomocy⁷⁹, bardziej dąży do bycia mu poddanym, niż do tego, by drugi mu cokolwiek zawdzięczał. Jednocześnie nie chce jednak wyglądać na tego, kto jest pierwszy w byciu dobroczyńcą względem przyjaciela –

⁷³ J 15, 15.

⁷⁴ Por. JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 404). *Qui diligit, non vult imperare, nec magistratum gerere, sed maiore habet gratiam si obediat et iussa exsequatur.*

⁷⁵ J 15, 15.

⁷⁶ 1 Sm 20, 4.

⁷⁷ Por. *Etyka nikomachejska*, VIII, 8, 1159B.

⁷⁸ Por. *Lizys*, 215B.

⁷⁹ Por. JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 404). *Non tam letatur beneficium accipens, quam beneficiens.*

woli być utożsamiany z tym, który ciągle korzysta i zależy tym samym od drugiego. W ten sposób zbliża się do ewangelicznego ideału, według którego każdy z nas ma stać się *slugą nieużytecznym, który wykonał tylko to, co miał wykonać*⁸⁰. Według Jana Chryzostoma w relacjach, w których brak miłości często występuje tendencja, aby przeceniać skromne zasługi i wyolbrzymiać nawet drobną pomoc okazaną drugiemu. W przyjaźni zaś odwrotnie – nawet obiektywnie wielkie przysługi i ogromne dobro wyświadczone przyjacielowi, jest przez drugą stronę traktowane jako nieznaczne i pomijalne.

Biskup Konstantynopola z przekąsem dodaje, że przyjaźń, o której pisze, może się wydawać niezrozumiała i trudna – dzieje się tak, gdyż jest ona wciąż domeną nieba. Porównuje ją do rośliny rosnącej w dalekim kraju, w którym nikt jeszcze nie był – można o niej wiele mówić, ale i tak będzie to niewystarczające względem osobistego doświadczenia⁸¹. Przyjaźń jest drzewem, na którego gałązkach nie znajdują się drogocenne perły, ale bardziej od nich wartościowe cnotliwe życie⁸². Relacja między przyjaciółmi nie ma bowiem źródła w wartościach materialnych lecz w cnotach. Taki związek już Arystoteles określał mianem *przyjaźni doskonałej* (gr. *τελεία φιλία*)⁸³. Użyty przez Chryzostoma obraz *drzewa cnot* wskazuje także, że *φιλία* nie tylko opiera się na cnotach, ale też rodzi kolejne. Prawdziwa przyjaźń doskonalą osoby nią złączone i wydaje dobre owoce. W tym kontekście można odczytać wezwanie do przynoszenia owocu zawarte w perykopie o krzewie winnym z *Ewangelii wg św. Jana*, która poprzedza fragment poświęcony przyjaźni i miłości braterskiej. Jezus wzywa do owocowania tych, których nazywa przyjaciółmi – owocem tym winny być cnoty, których wydanie jest możliwe dzięki bliskiej więzi z Mistrzem.

Złotousty porównuje również przyjaźń do słodyczy miodu, zaznacza jednak, że podczas gdy pokarmem można się nasycić, pragnienie bliskości z przyjacielem nigdy nie może być zaspokojone i zawsze będzie on szukał kontaktu z drugim. *Przyjaźń jest słodsza ponad obecne życie*, dlatego gdy jeden z przyjaciół umiera, dla drugiego dalsze życie traci sens⁸⁴. Gdy przyjaciel jest obok, drugiemu nie strasza banicja – gdy go jednak zabraknie nawet przebywanie w ojczyźnie staje się trudne. Z przyjacielem – kontynuuje Jan – można żyć nawet w biedzie, gdy jednak najbliższa osoba znika – tak bogactwo, jak i zdrowie pozostaje bez znaczenia. Przyjaciel jest bowiem jakby *drugim ja: Alterum habet seipsum*⁸⁵. Stwierdzenie to, będące zarazem niejako podsumowaniem całej homilii, jest bezpośrednim nawiązaniem do myśli antycznej, zwłaszcza zawartej w dziełach Arystotelesa⁸⁶.

⁸⁰ Łk 17, 10.

⁸¹ Por. JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 405).

⁸² *In caelo plantata est haec planta, ramos habens non onustos margaritis, sed vita virtute ornata, quae est his multo iucundior.*

⁸³ *Etyka nikomachejska*, VIII, 3, 1156B.

⁸⁴ Por. JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 405-406). *Multi certe post mortem amicorum ne optarunt quidem amplius vivere.*

⁸⁵ JAN CHRYZOSTOM, *Homm. 1 Thess.*, II, 4 (PG 62, 406).

⁸⁶ Por. L. SMITH PANGLE, *Aristotle And The Philosophy Of Friendship*, Cambridge 2003, 87.

Choć opisywana wyżej homilia jest głównym źródłem informacji o rozumieniu przyjaźni przez Chryzostoma, to jednak także w innych jego dziełach odnaleźć można wzmianki na jej temat. W *Mowie trzeciej przeciw judaizantom i Żydom*, odnosząc się do fragmentu o trzech młodzieńcach w piecu ognistym z *Księgi Daniela*, stwierdza że godząc się dobrowolnie na śmierć w obronie wiary, w pełni zrealizowali nakaz miłości przyjaciół z Ostatniej Wieczery, który jest jego zdaniem najważniejszym przykazaniem⁸⁷. Z kolei w *Homilii sześćdziesiątej na Ewangelię według św. Mateusza* poświęca nieco miejsca tematowi fałszywej przyjaźni. Komentując Mt 18, 20, Jan wymienia najczęstsze pobudki zawierania przyjaźni, które niestety niewiele mają wspólnego z prawdziwą *φίλια*: *Ktoś kocha, ponieważ sam jest kochany; ktoś drugi ponieważ został uczczony; ktoś trzeci znowu – dlatego, że ktoś jest mu przydatny w załatwieniu jakiejś innej sprawy tego świata*⁸⁸. Każdy z tych powodów, które Chryzostom określa wspólnym terminem *interes* (gr. *ποιητικά*), skutkuje zawarciem przyjaźni wyrachowanej, w której centrum nie znajduje się osoba przyjaciela, ale własne potrzeby. Tymczasem prawdziwa i szczerza relacja oznacza miłowanie drugiego ze względu na Chrystusa. Taki fundament sprawia, że przyjaźń nie może być zerwana przez brak cierpliwości, gniew, zazdrość czy pychę. Miłość Jezusa jest jej *duchowym korzeniem*, który czyni ją odporną na oszczerstwa, niebezpieczeństwa i śmierć⁸⁹. Ten kto przyjaźni się ze względu na miłość Boga nie zrezygnuje z drugiego ze względu na jakiegokolwiek powody, których przyczyną jest *świat*. W zawiązaniu relacji nie będzie mu też przeszkadzać niskie pochodzenie, brak majątku a nawet wzajemności uczuć.

Z tekstu homilii wyłania się wizja przyjaźni w dużej mierze nowatorska w stosunku do koncepcji klasycznej. To, co było niezawodną podstawą tej relacji dla starożytnych filozofów – cnota, wzajemność, mądrość – dla Jana Chryzostoma okazuje się nietrwale. Jego zdaniem nawet bycie cnotliwym nie gwarantuje bowiem trwałej przyjaźni, jeżeli brak przyjaciółom miłości Chrystusa. Rdzeń relacji zostaje zatem przesunięty poza człowieka, *φίλια* według Złotoustego już nie tylko jest możliwa w stosunku do Boga, ale czyni z Niego jej jedyne źródło. Poza Bogiem przyjaźń zawsze będzie narażona na tymczasowość, która z kolei niemal zupełnie ją wyklucza.

Tematykę przyjaźni porusza też w swych pismach bodaj najważniejszy twórca *złotego wieku*, jakim był Augustyn z Hippony⁹⁰. Urodził się w 354 roku w Tagaście, jednak wykształcenie zdobywał głównie w Kartaginie – tam poznał język i kulturę łacińską oraz podstawy języka greckiego. W tym północnoafrykańskim mieście spotkał też kobietę, z którą się związał i która urodziła mu syna. Augustyn pozostawał przez pewien czas pod wpływem filozofii Cyncerona, ostatecznie zdecydował się jednak szukać oparcia w wierze chrześcijańskiej. Odpowiednią dla siebie propozycję

⁸⁷ Por. JAN CHRYZOSTOM, *Iud. gent.*, III, 5 (PG 48, 879).

⁸⁸ JAN CHRYZOSTOM, *Homm. Matt.*, LX, 3 (PG 58, 586); tł. A. Baron, *Źródła Myśli Teologicznej* (ZMT) 23, Kraków 2001, 232.

⁸⁹ Por. Rz 8, 35.

⁹⁰ Jedną z lepszych biografii św. Augustyna jest książka Petera Browna, która posłużyła przy opracowaniu tej części pracy. Zob. P. BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkley - Los Angeles 2000.

odnalazł w sekcie manichejczyków, uważając ją za religię dla prawdziwie wykształconych⁹¹. Oba te etapy zaważyły na jego późniejszej twórczości w ramach Kościoła, do którego został przyjęty po nawróceniu w 387 roku. Jego działalność była jedną z najpłodniejszych w dziejach chrześcijaństwa, czym zyskał miano doktora Kościoła. Wiele prac powstawało we wspólnocie typu monastycznego, którą założył w Tagaście a następnie przeniósł do Hippony, gdzie podstępem wyświęcono go na kapłana⁹². Tam osiadł i po kilku latach został mianowany biskupem. Jego dzieła oddziaływały jednak nie tylko na Kościół hipponijski, ale na całą Afrykę i Europę.

Na Augustynowe pojmowanie przyjaźni bez wątpienia wpływ miało jego życie. P. Brown stwierdza nawet, że nie było takiego momentu w życiu świętego, w którym nie byłby on otoczony przez bliskie mu osoby⁹³. Jak opisuje to w autobiograficznych *Wyznaniach*, od wczesnej młodości dojrzewał w środowisku rówieśniczym, które miało na niego duży wpływ. Niektórzy z przyjaciół wpędzili go w poważne problemy⁹⁴, z innymi jednak założył grupę, w ramach której próbował żyć zgodnie z zasadami filozofii i prowadzić *życie szczęśliwe* (łac. *vita beata*)⁹⁵. Byli też tacy, którzy przekazali mu chrześcijańską wiarę i doprowadzili do chrztu, a z którymi potem budował wspólnotę monastyczną⁹⁶. W związku z historią życia, koncepcja przyjaźni Augustyna zawiera zarówno elementy φίλια w rozumieniu klasycznych filozofów, jak i jej wczesnochrześcijańską aktualizację⁹⁷.

Rozumienie przyjaźni u biskupa Hippony jest ściśle związane z działalnością Cicerona. Przez dłuższy czas pozostawał bowiem pod silnym wpływem jego filozofii, jednak wraz z przyjęciem chrztu, dokonał aktualizacji używanych pojęć. Zasadniczą różnicą odnośnie przyjaźni między Augustynem a Arpinatą jest jej pochodzenie. Dla świętego, który zyskał określenie Doktor Łaski, źródłem jej nie mogą być ludzkie starania, cechy charakteru a nawet cnoty – prawdziwa przyjaźń jest darem Boga, łaską: *Bo tylko wtedy przyjaźń jest prawdziwa, kiedy Ty [Bóg] nią więziesz ludzi, którzy do Ciebie przywarli – rozławszy miłość w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany*⁹⁸. Nie wpływa to jednak na fakt, że o przyjaźń należy zabiegać i szukać przyjaciół – lepiej zaryzykować relację, która okaże się fałszywa, niż nigdy nie zyskać wiernego przyjaciela⁹⁹. Zasadę tę Augustyn wcielał w życie, zarzą-

⁹¹ Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 357.

⁹² Por. P. BROWN, dz. cyt., 131.

⁹³ Por. tamże, 199-201.

⁹⁴ Por. *Conf.*, IV, 4.

⁹⁵ Por. tamże, IV, 15.

⁹⁶ Por. tamże, XI, 21.

⁹⁷ A. ANDRZEJUK mówi o dwóch okresach w rozumieniu przyjaźni przez Augustyna – przed i po nawróceniu. Pierwszy, określany przez niego jako klasyczny, charakteryzuje się pozostawaniem pod wpływem Cicerona i naturalnym podejściem do źródeł przyjaźni. Drugi zaś określany jest przez chrześcijańską wizję miłości i upatrywanie źródła przyjaźni w darmowej łasce Bożej. Por. A. ANDRZEJUK, *Metafizyka obecności*, Warszawa 2012, 195.

⁹⁸ Tamże, IV, 4.

⁹⁹ Por. AUGUSTYN, *Div. quaest. LXXXIII*, LXXI, 6.

dzając wspólną monastyczną w Hipponie – podkreślał zawsze, że nie może odesłać kandydata, dopóki nie pozna go i nie sprawdzi jego cnót¹⁰⁰.

Podczas gdy Cynceron rozważał φίλια jako zgodność w sprawach ludzkich, Augustyn podkreśla konieczność podobieństwa przyjaciół w sferze duchowej, związanej z Bogiem i wiarą. Według M. McNamara, *przyjaźń jest relacją między osobami, które kochając Boga z całego serca, z całej duszy i umysłu oraz kochając siebie nawzajem, są związane ze sobą i samym Chrystusem na wieczność*¹⁰¹. W ten sposób rozwiązane zostało wiele trudności wynikających z sytuacji, w których przyjaźń zawiązywała się między osobami o różnym pochodzeniu społecznym, stanie majątku a nawet zainteresowaniach. Zgodnie z nauczaniem Chrystusa z Ewangelii Janowej, przyjaźń może narodzić się wszak także między panem i niewolnikiem, między bogaczem i ubogim, między starym i młodym¹⁰². Jest to możliwe gdyż, przyczyną wzajemnej miłości przyjaciół nie jest cnota czy pasje, ale miłość Boga, który dał wzór miłowania zarówno przyjaciół, jak i nieprzyjaciół. Dokładniej należałoby stwierdzić, że w ujęciu Augustyna, podobnie jak u Cyncerona to cnota prowadzi do przyjaźni, jednak nie można osiągnąć żadnej z nich własnym staraniem. Moc Boża, która jest źródłem powstawania cnót w człowieku, jest zarazem spoiwem łączącym ludzi w najgłębszych relacjach¹⁰³.

Zaznaczyć należy, że koncepcja biskupa z Hippony jest ściśle związana z rozumieniem przez niego instytucji wspólnoty. Według Augustyna, tym co łączy ludzi jest przynależność do pewnej grupy, która zaprowadza wśród nich jedność – takim miejscem może być wspólnota monastyczna (jak ta, którą sam założył), ale może być i cały Kościół. Szczegółowo podejmuje ten wątek w *Dziesiątej homilii na 1 List św. Jana*, gdzie stwierdza: *Winniście kochać wszystkich ludzi, również nieprzyjaciół; nie jakoby byli już braćmi, lecz aby się nimi stali. Gdziekolwiek kochacie brata, kochacie przyjaciela. Jest on już z tobą, jest w jedności katolickiej z tobą*¹⁰⁴. Przyjaźń pełni wobec wspólnoty funkcję sanacyjną, uzdrawiając bowiem poszczególne relacje wpływa na stan całej społeczności. W *Księdze XIX O państwie Bożym* Augustyn poddaje refleksji sytuację wystawienia przyjaźni na próbę. Jak zauważa, w świecie targanym wojnami, rozpustą i strapieniami życia codziennego fundament, na którym można oprzeć życie jest szczerą i prawdziwą przyjaźnią: *Cóż w tej przepelnionej błędami i strapieniami społeczności ludzkiej może nas pocieszyć, jeśli nie szczerze zaufanie i wzajemne przywiązanie prawdziwych przyjaciół?*¹⁰⁵ Ostatecznie jednak, żadna przyjaźń nie może stanowić dla chrześcijanina źródła prawdziwej nadziei – podobnie jak Jan Chryzostom, Augustyn twierdzi, że przyjaźń ziemską

¹⁰⁰ Por. AUGUSTYN, *Enarr. Ps.*, XCIX, 11.

¹⁰¹ M. McNAMARA, *Friendship in St. Augustine*, New York 1964, 219. Fragmenty podaje w tłumaczeniu własnym.

¹⁰² Por. J 15, 15.

¹⁰³ Por. M. McNAMARA, dz. cyt., 222.

¹⁰⁴ AUGUSTYN, *Tract. Ep. Io.*, X, 7; tł. W. Szoldrski, W. Kania, PSP 15, cz. 2., Warszawa 1977, 498.

¹⁰⁵ AUGUSTYN, *Civ.*, XIX, 8; tł. W. Kornatowski w: AUGUSTYN, *O państwie Bożym*, t. 2., Warszawa 1977, 408.

zostanie w pełni wydoskonalona dopiero w niebie¹⁰⁶. Przyjaźń zapoczątkowana w *państwie ziemskim* w niebieskim Jeruzalem – *państwie Bożym*, zostanie wydoskonalona. Na takie podejście do zagadnienia wpływ mogła mieć sytuacja społeczna i polityczna panująca w ówczesnym Imperium Rzymskim – trudno było upatrywać stałości w jakichkolwiek ziemskich relacjach, w czasie gdy państwo nękały coraz groźniejsze najazdy barbarzyńców.

Według Augustyna przyjaźń możliwa jest tylko na zasadzie wzajemności, której przejawem jest miłość przyjaciół¹⁰⁷. W *Soliloquiach* podkreśla, że kochają oni siebie nawzajem tak, jak każdy z nich samego siebie. Stwierdza bowiem, że relacja ich oparta jest nie tyle na znajomości czysto zewnętrznej – zmysłowej, lecz sięga dużo głębiej dzięki rozumowi, który stara się odkryć duszę przyjaciela. Jest to do końca niemożliwe, jednak pragnienie dla siebie wzajemnie, tego co każdy chciałby dla siebie samego, daje podstawę do twierdzenia, że osoby są faktycznie przyjaciółmi. Warunkiem jaki należy spełnić jest dlatego dobra znajomość samego siebie – jeżeli człowiek zna swoje potrzeby i cele, to będzie je w stanie rozpoznać i starać zaspokoić także w stosunku do przyjaciela¹⁰⁸. Ze względu na ten fakt, relacja przyjaciół musi być zbudowana na wzajemnym zaufaniu, które pozwala odkryć przed drugim wszystkie swoje problemy i trudności, jak również powody, dla których osoba czuje się szczęśliwa i spełniona.

Według E. Smithera przyjaźń w ujęciu Augustyna ma kilka charakterystycznych skutków¹⁰⁹. Jednym z nich jest niezwykle bliska relacja o charakterze wręcz intymnej jedności, którą określa jako posiadanie *jednego serca w Bogu*. Myśl tę Święty rozwija w *Ennarationes*, opisując życie mnicha: „*Monos*” *znaczy jeden. I to nie jeden, niezależnie od sposobu, gdyż i w tłumie jest jeden, ale jeden razem z innymi może zostać nazwany „monos” czyli tylko jako jeden jedyny (...). Ci zatem, którzy żyją wspólnie tworzą niejako jednego człowieka (...). Wiele ciał, ale nie wiele duchów. Wiele ciał, ale nie wiele serc*¹¹⁰. Życie przyjaciół według Doktora Łaski jest bowiem zbliżone do życia wspólnoty mniszej, w której zresztą sam tworzył i pozostawał. Drugim przejawem jest harmonia i pokój, który niesie ze sobą relacja, która niezależnie od rodzaju, zawsze pozostaje w związku ze stosunkami międzyludzkimi wewnątrz danej wspólnoty. Według Ch. Brockwella osoba, która jak w przyjaźni, przedkłada interes drugiego nad swój, szybciej posuwa się też w życiu duchowym¹¹¹.

Reasumując poglądy Augustyna, można powiedzieć, że tym co odróżnia jego pojmowanie przyjaźni od tego zaprezentowanego chociażby przez Cyserona jest chrześcijańska miłość (łac. *caritas*). Jej wzorem, który staje się zarazem doskona-

¹⁰⁶ Por. AUGUSTYN, *Tract. Ev. Io.*, LXXVII, 3-4.

¹⁰⁷ Por. AUGUSTYN, *Fid.*, 4.

¹⁰⁸ Por. AUGUSTYN, *Solil.*, I, 8.

¹⁰⁹ Por. E. L. SMITHER, *Augustine and Caritas: Friendship That Leads to Community and Understanding*, skrypt, s. 12.

¹¹⁰ AUGUSTYN, *Enarr. Ps.*, CXXXII, 6; tł. J. Sulowski, PSP 42, cz. 1, Warszawa 1986, 108.

¹¹¹ Por. CH. W. BROCKWELL, *Augustine's Ideal of Monastic Community: A Paradigm for his Doctrine of the Church*, w: *Augustinian Studies* 8, Charlottesville 1977, 100.

łym przykładem *amicitia*, jest Trójca Święta. W pierwszych stuleciach chrześcijaństwa doktryna Jej poświęcona miała ogromny wpływ na całą katolicką teologię, jak i filozofię, Augustyn zaś poświęcił Jej jedno ze swych najdonioślejszych dzieł – *De Trinitate*¹¹². Jedność i równość Osób Trójcy Świętej jest celem, do którego winny dążyć wszelkie ludzkie relacje. Zgodnie z nauką biskupa Hippony, uległy one zaburzeniu w wyniku grzechu pierworodnego, który w miejsce harmonii i ładu w stosunkach ogólnoludzkich wniósł rozdzwięk i chaos¹¹³. Miłość jednak, którą Chrystus w pełni objawił, umierając dobrowolnie na krzyżu, ma charakter sanacyjny i przywraca je do stanu pierwotnego¹¹⁴. Według Augustyna, dzięki temu ludzie na nowo mogą nie tylko ze sobą współdziałać, ale stają się dla siebie braćmi¹¹⁵. Augustynowe braterstwo z kolei, realizowane na gruncie wspólnoty monastycznej, oznacza bynajmniej relację powierzchowną. *Fraternitas* to wszak *jedno serce i jeden duch*, co wyraża się w głębokim i wzajemnym oddaniu przyjaciół, którzy darzą się nawzajem szacunkiem, życzliwością a przede wszystkim miłością¹¹⁶. Taka też myśl rozpoczyna *Regułę*, którą Augustyn pozostawił swej wspólnoty: *Po pierwsze, dlatego zgromadziliście się w jedno, byście jednomyślnie mieszkali w domu i mieli jednego ducha i jedno serce skierowane do Boga*¹¹⁷.

3. Realizacja nauki o przyjaźni w praktyce - relacja Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu

Żadna teoria nie znajduje pewniejszego źródła i potwierdzenia, niż to czerpane z codziennego życia ludzi i społeczeństw. Szczególnie w sferze dotyczącej uczuć i kształtowania relacji nie sposób budować naukowych rozważań bez odniesienia do konkretnych przypadków, jak również własnego doświadczenia. Także w kontekście przyjaźni najbardziej odpowiadające rzeczywistości wydają się te tezy, które są formułowane przez ludzi, którzy sami przyjaźni zaznali. Jednym z lepszych przykładów jest w tym względzie relacja między dwoma wielkimi uczonymi – doktorami Kościoła – Bazylim Wielkim i Grzegorzem z Nazjanzu, którzy część swojego dorobku poświęcili opisaniu rozwijającego się między nimi uczucia¹¹⁸.

Bazyli urodził się w Cezarei Kapadockiej ok. 330 roku w zamożnej rodzinie chrześcijańskiej. Jego matka – św. Emmelia – wydała na świat dziesięcioro dzieci, spośród których troje zostało później biskupami¹¹⁹. Bazyli kształcił się najpierw w rodzinnej Cezarei, następnie w Konstantynopolu, ale jak się później okazało, naj-

¹¹² Por. E. L. SMITHER, dz. cyt., 14.

¹¹³ Por. *Trin.*, 4, 9 (PL 42, 896).

¹¹⁴ Por. H. DE LUBAC, przeł. M. Stokowska, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Poznań 2011, 34.

¹¹⁵ Por. AUGUSTYN, *Mor. eccl.*, 1, 30 (PL 32, 1336).

¹¹⁶ Por. A. ANDRZEJUK, dz. cyt., 195.

¹¹⁷ AUGUSTYN, *Regula ad servos Dei*, 1 (PL 32, 1378). Tłumaczenie własne autora.

¹¹⁸ Por. J. P. MANOUSSAKIS, *Friendship in Late Antiquity: the Case of Gregory Nazianzen and Basil the Great*, maszynopis, Worcester 2013, 7.

¹¹⁹ Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 216.

bardziej cennym był okres studiów w Atenach. Po skończeniu nauki i epizodzie pracy na stanowisku retora w Cezarei Kapadockiej, podjął życie monastyczne w pustelni nad rzeką Irys, gdzie założył klasztor i szkołę dla młodzieży. W 363 roku został wyświęcony na kapłana, a po śmierci Euzebiusza zastąpił go na stanowisku biskupa Cezarei¹²⁰.

Grzegorz także urodził się ok. 330 roku i podobnie, jak Bazyli pochodził z za-
możnej i pobożnej rodziny. Jego ojciec był biskupem Nazjanzu, a brat i siostra są
czczeni jako święci¹²¹. Grzegorz kształcił się najpierw w Cezarei Kapadockiej,
gdzie po raz pierwszy spotkał się z Bazylim, jednak ich przyjaźń zawiązała się do-
piero w czasie studiów ateńskich (352-357)¹²². Po powrocie z nich, na zaproszenie
przyjaciela, osiadł w pustelni nad Irysem, gdzie wraz z Bazylim ułożył *Filokalia*
(zbiór pism Orygenesesa) oraz zarys reguł monastycznych. Na prośbę rodziców wró-
cił do Nazjanzu, gdzie podstępem został wyświęcony na kapłana w 361 roku. Nie
zgadzając się z tą decyzją, uciekł do pustelni, z której – przemyślawszy sprawę –
powrócił, by pomagać ojcu w zarządzaniu diecezją. W 372 roku Bazyli wyświęcił
go na biskupa małego miasteczka Sasima, jednak najbardziej twórczy okres wżyciu
Grzegorza to czas sprawowania pieczy nad Kościołem w Konstantynopolu. Pod
wpływem sprzeciwu wobec jego wyboru, zgłoszonego przez biskupów Egiptu i
Macedonii, podał się do dymisji i opuścił stolicę biskupią, resztę życia spędzając w
miasteczku, w którym się urodził – Nazjanzos¹²³.

Grzegorz obszernie opisuje przyjaźń z Bazylim w dziele *Opowieść o moim życiu*
a także w niektórych mowach – zwłaszcza w *Mowie 43 Na cześć Bazylego, biskupa*
*Cezarei Kapadockiej*¹²⁴. Z obu pozycji przemawia do czytelnika pełna emocji i
uczucie osoba Grzegorza. Utrzymane w poetyckim tonie *Περί των ἑαυτου βίων* jest
wręcz pamiętnikiem autora, rodzajem autobiografii zbliżonej do *Wyznań* św. Augu-
styna. Także we wspomnianej mowie nie brak jednak odniesień głęboko osobistych,
do czego Grzegorz się przyznaje, przepraszając za nadmierną uczuciowość: *Gdy-
bym jednak uległ w czymś miłości i tęsknocie, przebaczenie uczuciu, najszlachetniejsze-
mu ze wszystkich uczuć*¹²⁵. Teksty te, oprócz cennego opisu relacji Bazylego i Grze-
gorza, dostarczają także ogrom informacji na temat ówczesnego życia i stosunków
społecznych, szczególnie obyczajów studenckich i życia monastycznego. Nazjań-
czyk z tymi to dwoma ośrodkami wiąże przede wszystkim zawiązanie i rozwój
przyjaźni z przyszłym biskupem Cezarei.

Jak stwierdza, nie byłaby ona możliwa, gdyby nie zrządzenie Boże – to w Bogu
bowiem, obok dążenia do doskonałości, Grzegorz upatruje przyczynę związku, który
ich połączył¹²⁶. Bazyli przybył do Aten otoczony opinią dobrze wychowanego, kul-

¹²⁰ Por. tamże, 219.

¹²¹ Por. J. A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood 2001, Inn.

¹²² Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 229.

¹²³ Por. *Święty Grzegorz z Nazjanzu. Mowy wybrane*, red. S. KAZIKOWSKI, Warszawa 1967, 13.

¹²⁴ Por. J. P. MANOUSSAKIS, dz. cyt., 6.

¹²⁵ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 14 (PG 36, 513), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 485.

¹²⁶ Por. TENŻE, *De vita sua*, 221-232, (PG 37, 1043-1046), tł. A. M. Komornicka, *Opowieść o mo-
im życiu*, Poznań 2003, 19-20; GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 15 (PG 36, 513).

turalnego i dojrzałego umysłowo młodzieńca, co niemal od razu przysporzyło mu wiele znajomości, jak również pociągnęło ku niemu Grzegorza¹²⁷. Przyjaźń między nimi miała się wedle Nazjańczyka pojawić podczas jednej z filozoficznych dyskusji z ludźmi, którzy choć podawali się za znajomych Bazylego, chcieli upokorzyć go w ramach naukowej polemiki. Grzegorz stanął w jego obronie, zapewniając mu zarazem zwycięstwo w dyspucie¹²⁸. *Wtedy właśnie rozbiły się nam, tym razem już nie iskra, ale jasna i wysoko wzniesiona pochodnia przyjaźni*¹²⁹, relacjonuje Grzegorz.

Stali się dla siebie wszystkim, a ich relacja przerodziła się we współoddychanie (gr. συμπνοία) i współwzrastanie (gr. συμφύιας)¹³⁰, któremu przyświecało jedno pragnienie – poszukiwanie właściwej *filozofii*, tę zaś, jak zauważa Kazikowski, należy w tym przypadku rozumieć jako życie ascetyczne, duchową doskonałość, ideał monastyczny¹³¹. Grzegorz potwierdza to, pisząc w innym miejscu, że ich wspólnym celem było uprawianie cnoty, porzucenie pożądlivości materialnej a wypatrywanie raczej wiecznej nagrody¹³². Ich przewodnikiem na dalszej drodze życia stał się Bóg i ustanowione przez Jezusa przykazanie miłości, które pozwoliło stać się im w opinii współtowarzyszy *jedną duszą, która podtrzymuje dwa ciała*¹³³. Przyjaźń pozwalała im wzajemnie się ubogacać i bez wahania wznosić się ku Bogu *jeden dzięki drugiemu i wspólnie z drugim*¹³⁴. W tej wędrówce nie obca im była wzajemna rywalizacja, jednak nie chodziło w niej o okazanie się lepszym od drugiego, ale wprost przeciwnie – ukazanie zalet przyjaciela i swojej wobec nich słabości.

Relacja Grzegorza i Bazylego nie pozostała bez wpływu na środowisko, w którym żyli. Wokół dwójki przyjaciół miał się wytworzyć krąg osób, dzielających ich poglądy i wartości¹³⁵. Grzegorz nie ukrywa, że w doborze znajomych kierowali się z Bazylim pewnymi warunkami, uważali bowiem, że *łatwiej jest przesiąknąć złem niż przekazać cnotę, tak jak łatwiej jest zarazić się chorobą, niż obdarzyć zdrowiem*¹³⁶. Stąd unikali tych studentów, którzy prowadzili zbyt swobodny tryb życia, czy tych nazbyt agresywnych. Ich przyjaźń stała się słynna nie tylko pośród braci akademickiej – w tym także profesorów, ale w całej Helladzie¹³⁷. Miano ją porównywać nawet do klasycznej, nierozłącznej pary Orestesa i Pyladesa czy Molionidów z *Iliady* Homera¹³⁸.

¹²⁷ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 16 (PG 36, 517).

¹²⁸ Por. J. P. MANOUSSAKIS, dz. cyt., 7.

¹²⁹ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 17 (PG 36, 520), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 487.

¹³⁰ Por. tamże, 14 (PG 36, 513).

¹³¹ Por. S. KAZIKOWSKI, dz. cyt., przyp. 22, 487. Podobnie definiuje *filozofię* Grzegorza Manousakisa, który określa ją jako *życie wewnętrzne*. Por. J. P. MANOUSSAKIS, dz. cyt., 10.

¹³² Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 20 (PG 36, 521).

¹³³ Por. tamże.

¹³⁴ Tamże, 21 (PG 36, 524), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 489.

¹³⁵ Por. tamże, 22 (PG 36, 525).

¹³⁶ Tamże, 20 (PG 36, 521.524), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 488.

¹³⁷ Por. tamże, 22 (PG 36, 525).

¹³⁸ Por. HOMER, *Iliada*, 11, 707nn. Molionidzi – Eurytes i Kteatos to mityczni bliźniacy, synowie Molione i Posejdona bądź Aktora, króla Elidy. Zginęli z ręki Heraklesa pod Kleonaj w Argolidzie. W jednej z wersji mitu mieli urodzić się z jajka i mieć jedno ciało z dwoma głowami, czterema nogami i rękami. Zob. również PLUTARCH, *Moralia*, I, 1.

Pewnym cieniem na wyidealizowanej przez Grzegorza relacji, kładzie się moment wyjazdu Bazylego z Aten. Jak uważa J. P. Manoussakis: *Pod płaszczykiem życzeniowego języka "jednej duszy – dwóch ciał", Grzegorz zdecydowanie zbyt długo szukał siebie w osobie swego przyjaciela*¹³⁹. Bazyli nie był tak zafascynowany ateńskim środowiskiem naukowym, jak Grzegorz i nie chciał w nim dłużej pozostawać, snując już wizje życia monastycznego. Nazjańczykowi wspieranemu przez braci akademicką nie udało się go zatrzymać, sam wyjazd przyjaciela rozpatrywał stąd wręcz w kategoriach zdrady¹⁴⁰. Grzegorz sam uległ bowiem naleganiu ateńskich towarzyszy i nie zdecydował się na przerwanie studiów, co doprowadziło do krótkotrwałej rozłąki z przyjacielem¹⁴¹. J. A. McGuckin stwierdza, że choć ich przyjaźni nie można kwestionować, to jednak łatwo zauważyć, że przywiązanie Grzegorza do Bazylego nie znajdowało porównywalnej odpowiedzi ze strony Biskupa Cezarei¹⁴². Nie świadczy to o różnicy w zaangażowaniu w relację, ale raczej o różnym usposobieniu i wrażliwości. Potwierdza to tezę, iż warunkiem zaistnienia przyjaźni nie jest podobieństwo charakterów, choć może ona pomóc w budowie trwałego związku. Istotniejsza jest wspólnota życiowego celu i zbieżność wyznawanego kodeksu moralnego.

Pierwsze rozstanie nie trwało zbyt długo, Grzegorz jeszcze raz przemyślawszy sytuację, zdecydował się wyruszyć za przyjacielem. Tym, co nakazywało mu opuścić Ateny, była jednak nade wszystko tęsknota za ojczyzną i rodzicami, jak też pragnienie życia monastycznego¹⁴³. *De facto* opuszcza zatem Grecję nie z powodu Bazylego, z pewnością kierują nim jednak argumenty podobne do tych, które do wyjazdu skłoniły wcześniej Cezarejczyka. Młodzieńcze zainteresowanie retoryką nie spełniało ich oczekiwań jako dojrzałych mężczyzn. Sztuka wymowy okazała się rodzajem publicznych popisów czy wręcz teatru, oni zaś poszukiwali życia doskonałego¹⁴⁴. Grzegorz, choć pociągało go życie monastyczne, nie był jednak pewien tej drogi w tym samym stopniu, co Bazyli. W *Opowieści o moim życiu*, opisuje bój wewnętrzny, jaki toczył się w nim przed podjęciem decyzji o wyborze dalszego sposobu życia. Uznał, że najlepszym dla niego rozwiązaniem będzie ścieżka pośrednia między życiem aktywnym w świecie a biernym w klasztorze. Ci bowiem, którzy poświęcają się życiu czynnemu przynoszą korzyść wszystkim wokół, jednak powoli zatracają siebie, ci zaś którzy wybierają życie monastyczne – sami się rozwijają, ale nie przynoszą korzyści innym¹⁴⁵.

W ten sposób, w drodze ku jednemu celowi, Grzegorz i Bazyli musieli znowu się rozdzielić. Grzegorz powrócił bowiem do ojca i przymusem wyświęcony na kapłana, pomagał mu w zarządzie diecezją. Z narzuconą decyzją o włączeniu do

¹³⁹ J. P. MANOUSSAKIS, dz. cyt., 9. Tłumaczenie własne autora.

¹⁴⁰ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 24 (PG 36, 529).

¹⁴¹ Por. tenże, *De vita sua*, 247 (PG 37, 1045-1046).

¹⁴² Por. J. A. MCGUCKIN, dz. cyt., 78.

¹⁴³ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *De vita sua*, 259-262 (PG 37, 1047-1048).

¹⁴⁴ Por. tenże, *Or. XLIII*, 25 (PG 36, 529).

¹⁴⁵ Por. tenże, *De vita sua*, 302-310 (PG 37, 1049-1052). Warto zaznaczyć, że w późniejszym okresie życia Grzegorz przypisze to samo rozumowanie Bazylemu, co uwydatnia jedynie zbieżność ich poglądów. Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 62 (PG 36, 577).

prezbiterium, długo nie mógł się pogodzić. Pocieszenia szukał ponownie u Bazylego, który osiadł w pontyjskich pustelniach i prowadził życie odosobnione, zafascynowany przykładem Eustatiosa z Sebasty¹⁴⁶. Sam Bazyl zresztą także przyjął święcenia kapłańskie i związał się z biskupem Cezarei. Doszło jednak między nimi do poważnego sporu, który doprowadziłby niemal do podziału w lokalnym Kościele, gdyby nie pojednanie, które wymusiła wspólnie podjęta walka ze wspierającym herezję arianą cesarzem Walensem i mediacja Grzegorza, który korespondował w tej sprawie z biskupem Euzebiuszem¹⁴⁷. W ten sposób z największego wroga, Bazyl stał się najbliższym współpracownikiem biskupa Cezarei i jego następcą.

Okres kiedy Bazyl objął katedrę Cezarei Kapadockiej (371), Grzegorz podsumowuje stwierdzeniem: *Jak bardzo jego filozofia zgadzała się w tym czasie z moją*¹⁴⁸. Ich relacja była wówczas na tyle silna, że niektórzy podejrzewali, że tuż po nominacji biskupiej przyjaciela, Grzegorz przybędzie do Cezarei, by wraz z nim sprawować rządy, jako *pierwszy z przyjaciół i zaufanych*¹⁴⁹. Nie wykorzystał jednak tej okazji, by nie tylko nie nadwyręzać łączącego ich uczucia, ale zarazem, by nie dać nieprzychylnym szans na zbędne oskarżenia. Jak się później okazało, rozpoczęcie przez Bazylego rządów w Cezarei nie przyniosło ich relacji pożytku. Korzystając z uprawnień, zdecydował się on bowiem wyświęcić Grzegorza na biskupa małego Sasima, czego ten nie chciał zaakceptować.

Przyszły biskup nie mógł zrozumieć decyzji przyjaciela i po raz kolejny, używa w jego kontekście określenia *zdrada*. Odczuł ją jednak znacznie boleśniej niż wówczas, gdy Bazyl opuścił Ateny. Wydawało mu się wręcz, że sakra biskupia przekreśla jego plany na przyszłość: *stąd bowiem wynikły ciągle zmiany i chaotyczność mojego życia oraz udaremnienie moich zamiarów na drodze do doskonałości*¹⁵⁰. Określa Bazylego jako *drugiego ojca*¹⁵¹, porównując jego postępowanie do zachowania swego rodzica, który siłą nakazał mu przyjąć prezbiterat. Uważa bowiem, że posłuszeństwo które był winny ojcu, nie należy się w tym samym stopniu przyjacielowi – ojca należy kochać zawsze, trudno zaś darzyć życzliwością przyjaciela, gdy ten działa na szkodę bliskiej osoby. Zarzuca Bazylemu zmianę usposobienia względem niego po objęciu funkcji metropolity. Cezarejczyk miał się stać wyniosły, podczas gdy wcześniej rywalizował z Grzegorzem o pozycję sługi¹⁵². Nowy biskup Sasimy stosuje w tym miejscu do przyjaciela określenie, które niezbyt licują z łączącą ich przyjaźnią, mimo tego, że od wspomnianych wydarzeń do chwili spisania autobiografii minęło przeszło dziesięć lat¹⁵³. Odnosi się chociażby do fragmentu

¹⁴⁶ Swego późniejszego oponenta. Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *De vita sua*, 351 (PG 37, 1053-1054); por. J. P. MANOUSSAKIS, dz. cyt., 11.

¹⁴⁷ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Ep. XVI-XIX*.

¹⁴⁸ Por. tenże, *Or. XLIII*, 39 (PG 36, 548), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 499.

¹⁴⁹ Tamże, 39 (PG 36, 549), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 499.

¹⁵⁰ Tamże, 59 (PG 36, 573), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 509.

¹⁵¹ Por. tenże, *De vita sua*, 393 (PG 37, 1055-1056).

¹⁵² Por. tamże, 396-412 (PG 37, 1055-1058).

¹⁵³ Por. J. A. MCGUCKIN, dz. cyt., 189.

Państwa Platona, w którym grecki filozof ukazuje, że oddanie się pod niewolę pieniądza i woli tłumu, może sprawić, że będzie się gotowym zmusić nawet lwa, by stał się małpą¹⁵⁴. Według Grzegorza, ich wcześniejsza relacja czyniła z nich lwy, teraz zaś Bazyli chciałby, by on stał się małpą. W porywie gniewu wręcz krzyczy z kart swego dzieła: *Cóż to za przyjaźń – odsądzać przyjaciela od czci i wiary?*¹⁵⁵

Zdrada Bazylego była dla Grzegorza niezwykle bolesna. Nie potrafił zrozumieć dlaczego najbliższa mu osoba, działa wbrew jego woli: *A nawet gdybyś zachował się tak wobec innych bliskich ci osób, to mnie – choć to brzmi zarozumiale – nie można ci tak traktować!*¹⁵⁶ Jak tłumaczy Nazjańczyk, Bazyli doskonale wiedział, że po śmierci rodziców – zwłaszcza ojca, któremu pomagał w diecezji – zamierza wycofać się z życia aktywnego i przenieść na pustelnię¹⁵⁷. Objęcie biskupstwa czyniło te plany definitywnie niewykonywalnymi. Nietrudno odnaleźć łączność między tą sytuacją, a momentem kiedy Bazyli opuszczał Ateny. Wówczas to Grzegorz chciał zatrzymać przy sobie przyjaciela, jednak się mu to nie udało. W tym wypadku Bazyli był od Grzegorza znacznie bardziej stanowczy, poza tym dla zatrzymania go przy sobie mógł skorzystać z przysługującej mu władzy. Oprócz przyjaźni na decyzję metropolity Kapadocji miał też jednak z pewnością wpływ spór jaki toczył z Antymem, biskupem Tyany¹⁵⁸. W tym kontekście Grzegorz mógł się czuć prawdziwie wykorzystany, jako element gry biskupów o wpływy w regionie.

Nie dziwi stąd fakt, że zdecydował się nie podporządkowywać decyzji przyjaciela i uciekł w góry. Sprowadził go jednak stamtąd ojciec, który gorąco pragnął awansu syna w kościelnej hierarchii¹⁵⁹. Grzegorz nie chciał wracać do Sasimy, co ojciec przyjął z zadowoleniem, mógł bowiem ustanowić syna swoim biskupem pomocniczym¹⁶⁰. Po niemal jednoczesnej śmierci rodziców w 374 roku, Grzegorz na krótko pozostał w Nazjanzie. Nie uległ jednak namowom lokalnego prezbiterium i ludności, by zająć miejsce ojca, lecz usunął się do pustelni w Seleucji¹⁶¹. Przebywał tam aż do śmierci Bazylego w na początku 379 roku, po czym udał się z misją do swego przyszłego biskupstwa w Konstantynopolu¹⁶². Nie był przy Bazylim, gdy ten kończył życie. Obowiązek uczczenia pamięci przyjaciela spełnił dopiero w 382 roku, kiedy udał się z pielgrzymką do Cezarei i wygłosił słynną mowę pochwalną¹⁶³. Jej zakończenie pokazuje jednak dobitnie, że choć ich relacja nie była prosta i pozbawiona sporów, to zdołała przetrwać nawet śmierć jednego z nich i zachować

¹⁵⁴ Por. PLATON, *Państwo*, 590B, 7 – 590C, 2.

¹⁵⁵ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *De vita sua*, 406n (PG 37, 1057-1058), tł. A. M. Komornicka, dz. cyt., 26.

¹⁵⁶ Tamże, 409-411 (PG 37, 1057-1058), tł. A. M. Komornicka, dz. cyt., 26.

¹⁵⁷ Por. tamże, 416nn (PG 37, 1057-1058).

¹⁵⁸ A. M. KOMORNICKA, dz. cyt., przyp. 21, 28.

¹⁵⁹ Por. tamże, 492-499 (PG 37, 1063-1064).

¹⁶⁰ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XII* (PG 36, 843-850)

¹⁶¹ Por. TENŻE, *De vita sua*, 547 (PG 37, 1067-1068).

¹⁶² Niektórzy tę datę przesuwają na 378 a nawet 377 rok. Por. J. A. MCGUCKIN, dz. cyt., s. IX.

¹⁶³ Por. S. KAZIKOWSKI, dz. cyt., 476. Kazikowski przypomina także, że wcześniej Grzegorz zdążył napisać na cześć Bazylego dwanaście wierszy nagrobkowych (PG 38, 72-75).

pierwotną siłę. W zakończeniu *Mowy XLIII* wyraża przekonanie, że przyjaciel spogląda na niego z nieba i stąd pragnie do niego dołączyć jak najprędzej, bowiem jest już *zniszczony starością, chorobą i tęsknotą za boskim i świętym mężem*¹⁶⁴.

Przechodząc do pism Bazylego, przeważają wśród nich dzieła dogmatyczne, a pośród nich odnajdujemy tak różnorodne gatunki, jak teksty polemiczne, traktaty, homilie czy teksty o męczeństwie. Szczególnym zapisem relacji Bazylego z Grzegorzem są jednak nade wszystko listy, których do naszych czasów przetrwało aż 366¹⁶⁵. Niestety wiele z nich pozostawia wątpliwości, co do oryginalności autorstwa, mimo tego, nawet na podstawie grupy listów, których autentyczność nie jest kwestionowana, można dowiedzieć się wiele na temat życia prywatnego biskupa Cezarei, jak i funkcjonowaniu Kościoła w IV wieku. Również wśród listów Bazylego można wyróżnić kilka grup: polecające, pocieszające, moralno-ascetyczne, dogmatyczne, kanoniczne, liturgiczne czy historyczne¹⁶⁶. Na relację z Grzegorzem najwięcej światła rzucają jednak listy o charakterze przyjacielskim.

Listów skierowanych do przyjaciela, którego można identyfikować z Nazjańczykiem, jest pięć. Pewność, co do adresata mamy wszelako tylko w przypadku trzech z nich. Dla przykładu *List VII* jest w jednym z zachowanych zbiorów rękopisów adresowany *Do Grzegorza, przyjaciela*, ale w innym już *Do Grzegorza biskupa, przyjaciela*¹⁶⁷. Z kolei *List XI* ma w nagłówku *Bez adresata, do przyjaciela* a W. Krzyżaniak stwierdza, że *ustalenie adresata wymagałoby tu osobnego studium*¹⁶⁸. Stąd interesujące w zakresie przyjaźni Bazylego i Grzegorza mogą być listy II, XIX, LXXI oraz wedle wszelkiego podobieństwa VII. Wśród nich jedynie *List I* jest dziełem dłuższym, w którym zakres poruszanej tematyki jest szeroki. Pozostałe teksty są krótkie, a niektóre – jak chociażby *List XIX* – wręcz lakoniczne, niemniej jednak dostarczają cennych informacji o relacji Grzegorza i Bazylego.

Wspomniany *List II* został napisany około 357 roku, tuż po zakończeniu studiów i przeniesieniu się Bazylego do pustelni w Annisach koło Neocezarei¹⁶⁹. Dzieli się on w nim swoimi przeżyciami z pierwszych tygodni życia odosobnionego i zarysowuje kształt przyszłej reguły mniszey. Charakterystyczne dla tego tekstu, jak i pozostałych jest fakt, w jak pełny emocji sposób Bazyli zwraca się do przyjaciela. Styl listu zmienia się wręcz diametralnie, gdy autor kończy rozważania ascetyczne i słowa kieruje wprost do Grzegorza. Już pierwsze zdanie tekstu pokazuje, jak głęboką znajomość siebie zdobyli w czasie pobytu w Atenach: *Poznałem, że to twój list, tak jak ci, którzy rozpoznają dzieci swych przyjaciół z wyzierającego z nich podo-*

¹⁶⁴ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Or. XLIII*, 82 (PG 36, 604-605), tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 522.

¹⁶⁵ Por. *Święty Bazyli Wielki. Listy*, red. W. KRZYŻANIAK, Warszawa 1972, 13. U Drączkowskiego, który powołuje się na przekład Krzyżaniaka, najprawdopodobniej na skutek redakcyjnego błędu pojawiła się liczba 365 listów. Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 223.

¹⁶⁶ Por. F. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., 224.

¹⁶⁷ Określenie Grzegorza jako *przyjaciela*, pozwala z dość wąskim marginesem błędu stwierdzić, że list ten adresowany był do Grzegorza z Nazjanu.

¹⁶⁸ Por. W. KRZYŻANIAK, dz. cyt., przyp. 3, 54.

¹⁶⁹ Por. tamże, 30.

bieństwa do rodziców¹⁷⁰. Mają o sobie na tyle wiedzy, że potrafią dostrzec cechy drugiego w innych i celnie je powiązać.

Z kolejnych zdań listu dowiadujemy się, co sprawiło, że Bazyli od razu rozpoznał autora przesłanej mu wiadomości. Chodzi o niezwykłą dociekliwość Grzegorza i nie sugerowanie się w decyzjach jedynie zewnętrznymi okolicznościami – nie interesowało go samo miejsce przebywania Bazylego i panujące w pustelni warunki bytowe, lecz sposób życia. Jak bowiem stwierdza Cezarejczyk, duch jego przyjaciela *ma za nic wszystko, co ziemskie, wobec szczęśliwości w niebie*¹⁷¹. Jednocześnie jednak, ze słów Bazylego można wywnioskować, że obydwaj w korespondencji wymieniali się także nawet prozaicznymi faktami ze swego życia, zapisem codzienności – tego, *co porabiają dniem i nocą*¹⁷².

Relacja opisywanych doktorów Kościoła z pewnością nie była jednak związkiem płytkim i pozbawionym głębi. Tym co, charakteryzuje ich przyjaźń jest bliska sobie wizja otaczającego świata, wspólne zainteresowania i zbieżne cele. Widać to wyraźnie w *Liście VII*, w którym Bazyli przedstawia Grzegorzowi swoje wątpliwości, co do słabości terminologicznej teologii. Nauka była czymś, co pochłaniało każdego z nich – potrafili rozmawiać ze sobą nie tylko o tym, co codzienne i zwyczajne, ale prowadzili też dyskusje *par excellance* akademickie. We wspomnianym liście zarysowuje się zarazem towarzysząca rozwojowi ich przyjaźni rywalizacja. Potrafili bowiem się wzajemnie motywować i mobilizować do wytężonej pracy, jednocześnie doceniając osiągnięcia drugiej strony a czasem stawiając je nawet wyżej od własnej pracy¹⁷³. Dostrzec to można chociażby, gdy gruntownie wszak wykształcony Bazyli stwierdza: *Nie dorośliśmy bowiem do twych [Grzegorz] oczekiwań wskutek naszej nieporadności i raczej szkodę moglibyśmy przynieść nauce niż naszą obroną umocnić prawdę*¹⁷⁴.

Wśród listów Cezarejczyka do przyjaciela, szczególnie miejsce należy przypisać *Listowi XIX*. Tekst ten, pisany już za czasów pełnienia przez Bazylego funkcji kapłańskich, jest innym przykładem sporu w ich relacji. Tym razem jednak, to nie Grzegorz stawia zarzuty, lecz Bazyli oskarża przyjaciela o lakoniczność otrzymywanych od niego listów, i choć nie wyraża tego wprost, ma nadzieję na poprawę tego stanu w przyszłości. Sam zresztą nie jest Nazjańczykowi dłużny i także jego odpowiedź jest nad wyraz krótka, konkretna a miejscami niepozbawiona wręcz ironii: *Nie mam w ogóle żadnego kłopotu przy czytaniu lakonicznych listów w rodzaju tych, jakie każdorazowo od ciebie przychodzą*¹⁷⁵.

Podobne pretensje Bazylego można odnaleźć w *Liście LXXI*, w którym narzeka na brak kontaktu z przyjacielem. Tłem dla tego konfliktu są oskarżenia stawiane przez jednego z mnichów Autorowi, jakoby nie uznawał on Bóstwa Ducha Święte-

¹⁷⁰ BAZYLI WIELKI, *Ep. I*, 1, tł. W. Krzyżniak, dz. cyt., 31.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Por. Flp 2, 3.

¹⁷⁴ BAZYLI WIELKI, *Ep. VII*, tł. W. Krzyżniak, dz. cyt., 51.

¹⁷⁵ BAZYLI WIELKI, *Ep. XIX*, tł. W. Krzyżniak, dz. cyt., 57.

go. Z pierwszych zdań listu można wywnioskować, że Grzegorz poprosił Cezarejczyka o wyjaśnienie sprawy. Ten zaś potraktował prośbę, jako wyraz braku zaufania i poddanie w wątpliwość dotychczasowej znajomości¹⁷⁶. Zaznacza jednak, że nie jest to w stanie zmienić jego nastawienia względem przyjaciela. Bazyli żali się Grzegorzowi, że gdyby *większą część roku spędzali ze sobą, zgodnie z (...) dawną umową*¹⁷⁷, to nie doszłoby do dogmatycznej kontrowersji.

Wynika z tego, że obydwaj zakładali jakąś formę wspólnego życia, zapewne o charakterze monastycznym, co udało się zrealizować jednak tylko w krótkim okresie po powrocie ze studiów – do czasu ostatecznego powrotu Grzegorza z pontyjskiej pustelni do rodzinnego Nazjanzu w celu pomocy podupadającemu na zdrowiu ojcu¹⁷⁸. Na przykładzie Bazylego i Grzegorza widać, że wspólne zamieszkanie, choć pomocne w budowaniu relacji, nie jest jednak koniecznym warunkiem trwania przyjaźni. Jednocześnie ich związek pokazuje, jak silną więzią jest *φιλία* – może przetrwać nie tylko oddalenie, ale nawet czasowy brak kontaktu. Co więcej, oparta na mocnym fundamencie przyjaźń osób, które dążą do tego samego celu i żyją podobnymi wartościami, jest w stanie oprzeć się nieuniknionym konfliktom i sporom. Z *Listu LXXI* dowiadujemy się również, jakim szacunkiem darzył osobę Nazjańczyka biskup Cezarei. Docenia nade wszystko jego zdolności przywódcze i stanowczość: *Gdybyś bowiem choć pojawił się tutaj, powściągnąłbyś (...) zuchwalstwo (...) dając do zrozumienia, że ty z łaski Boga będziesz przywódcą naszego zgromadzenia*¹⁷⁹. Nie dziwi w tym kontekście upór Bazylego w celu ustanowienia Grzegorza biskupem, nawet wbrew jego woli. Warto jednak przypomnieć, że w podobnym tonie wypowiadał się na temat Bazylego także Grzegorz. To on był dla niego wzorem wszelkich cnót i przykładem godnym naśladowania¹⁸⁰.

Jak zauważa W. Krzyżniak cechą charakterystyczną ich relacji jest wzajemność pełna sprzeczności: (...) *ci dwaj ludzie, choć związani z sobą najgłębszą przyjaźnią, wskutek różnic w usposobieniu nie mogli znaleźć z sobą „modus vivendi” w pożyciu na co dzień*¹⁸¹. Od kiedy się poznali praktycznie wciąż trwa między nimi spór, a jednocześnie ich przyjaźń jawi się jako coraz trwalsza. Początkowo każdy z nich wchodził w tę relację z własnymi względem niej oczekiwaniami. Nie ulega wątpliwości, że Grzegorz podchodził do przyjaźni znacznie poważniej i zapewne bardziej jej potrzebował. Jak stwierdza J. A. McGuckin, Nazjańczyk widział w przyjacielu stanowczość swego ojca a zarazem troskliwość matki, co z pewnością musiało go pociągać¹⁸². Wydaje się, że Bazylemu imponowała zaś przede wszystkim wiedza i

¹⁷⁶ TENŻE, *Ep. LXXI*, 1, tł. W. Krzyżniak, dz. cyt., 114.

¹⁷⁷ Tamże, 2, tł. W. Krzyżniak, dz. cyt., 115.

¹⁷⁸ GRZEGORZ PREZBITER, *Żywot św. Grzegorza Teologa, biskupa Nazjanzu*, 16, tł. S. Kazikowski, dz. cyt., 34. Bazyli i Grzegorz będą się jeszcze spotykać w jednej pustelni, jednak nigdy na tak długo i owocnie, jak wówczas.

¹⁷⁹ BAZYLI WIELKI, *Ep. LXXI*, 2, tł. W. Krzyżniak, dz. cyt., 115.

¹⁸⁰ Por. S. KAZIKOWSKI, dz. cyt., 477.

¹⁸¹ W. KRZYŻNIAK, dz. cyt., przyp. 1, 115.

¹⁸² Por. J. A. MCGUCKIN, dz. cyt., 78.

inteligencja Grzegorza, która olśniła go po raz pierwszy, kiedy stanął w jego obronie podczas jednej z akademickich dyskusji.

Życie dość szybko pozbawiło zarówno Bazylego i Grzegorza złudzeń, że przyjaźń można budować podług egoistycznych pragnień. Choć z pewnością z dużą dumą przyjmowali porównania ich uczucia do klasycznych greckich wzorców, to zrozumieli, że przyjaźń wśród chrześcijan winna być znacznie doskonalsza, od tej o której rozpisywał się Platon czy Cyceeron. Przyjaciel jako *drugie ja* to przejaw egoizmu i typowo narcystycznych pragnień. Według Manoussakisa, miłość jaką jest przyjaźń jest w chrześcijańskim ujęciu wręcz ślepa, to znaczy nie podporządkowana żadnym kalkulacjom ani porównaniom¹⁸³.

Zakończenie

Dla Jezusa przyjaźń to gotowość oddania swego życia za przyjaciela: *Nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś poświęca swoje życie za przyjaciół*¹⁸⁴. W świecie antycznym przyjaźń, choć winna być całkowicie bezinteresowna, po zawiązaniu zawsze była źródłem wzajemnego ubogacenia przyjaciół, szczególnie rodzajem symbiozy. Chrystus dopuszcza zaś sytuację, w której ktoś poświęca swoje szczęście – główny cel życia wedle wielu starożytnych filozofów – na rzecz szczęścia i spełnienia przyjaciela. W ten sposób przyjaźń nabiera nowych kształtów, które odąd będą czymś oczywistym.

Wpierw te ideały były realizowane we wspólnotach pierwszych chrześcijan. Nierzadko rozumiane były w sposób dosłowny, co owocowało rzeszami męczenników, którzy w imię przyjaźni z Chrystusem, byli gotowi oddać życie w walce z dzikimi zwierzętami, czy na rozpalonych stosach. Powoli zaczęły też powstawać rozważania o przyjaźni autorstwa wyznawców Jezusa z Nazaretu. Początkowo były one głównie wynikiem komentowania fragmentów Pisma Świętego związanych z przyjaźnią, jak chociażby te autorstwa Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesisa czy Tertuliana. W *złotym okresie patrystyki*, gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, pisarstwo chrześcijańskie zaczęło się gwałtownie rozwijać, podobnie jak myśl teologiczna. Oprócz dzieł *stricte* dogmatycznych, powstawały też autobiografie, dzienniki, kwitła również epistolografia. Część z nich opisuje osobiste doświadczenia przyjaźni ich autorów. Szczególnie bogate pod tym względem są *Wyznania* św. Augustyna, dla którego przyjaźń – podobnie jak kilka wieków wcześniej dla Cyceerona – była stylem życia.

Oddzielnie należy potraktować relację św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu, która stała się chrześcijańskim wzorem prawdziwej przyjaźni. Pozostawione przez nich teksty można traktować jako swego rodzaju podsumowanie dotychczasowej wiedzy o *φιλία*. Jest tak, ponieważ jeden i drugi zdobyli dogłębne wykształcenie w duchu klasycznym, kształcąc się w samych Atenach. Poznali pi-

¹⁸³ Por. J. P. MANOUSSAKIS, dz. cyt., 4.

¹⁸⁴ J 15, 13.

sma starożytnych filozofów, które później zinterpretowali w duchu chrześcijańskim. Ich koncepcja przyjaźni, a w zasadzie sama ich przyjaźń, jest stąd swego rodzaju syntezą jej filozoficznego i chrześcijańskiego rozumienia. Wynika z niej, że pojmowanie przyjaźni, choć zawiera elementy stałe i niezmiennie, uległo pewnej ewolucji czy raczej reinterpretacji.

W pismach starożytnych filozofów wielokrotnie powtarza się określanie przyjaciela jako *drugiego ja*. Dla Nazjańczyka jasnym się stało, że taka relacja byłaby w swej istocie egoistyczna. Najbliższa osoba jest bowiem wówczas postrzegana jako odbicie własnej doskonałości. Jeżeli nie jest w stanie sprostać temu obrazowi, wówczas nie zasługuje na miano przyjaciela. Przyjaźń w ujęciu chrześcijańskim to coś więcej, gdyż jej wyznacznikiem nie jestem ja sam, lecz drugi, jego potrzeby i cele, które stają się moimi priorytetami.

Nauka o przyjaźni, jaką przekazują Ojcowie Kościoła jest nie tylko syntezą wcześniejszych koncepcji, ale ich rozwinięciem i dopełnieniem. Znajomość klasycznych tekstów filozoficznych stanowiła fundament, w oparciu o który pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa zaproponowali takie rozumienie przyjaźni, które pozostaje aktualne także dzisiaj.

FRIENDSHIP IN THE WRITINGS BY THE FATHERS OF THE CHURCH A SYNTHESIS OF ITS ANCIENT UNDERSTANDING

Summary

In the antiquity a friendship was always a source of friends mutual enrichment despite it should ideally have been completely selfless. A new teaching brought by Christ allows someone to sacrifice their own happiness which supposed to be, according to ancient philosophers, the main target of human life for the sake of their friends' happiness. Thus friendship takes some new forms which have become obvious since. Initially writings treating of friendship were created as a by-product of the work on commentaries on the Bible excerpts. In the golden age of patristics, however, rapid development of the Christian literature began. In addition to the strictly dogmatic treatises also autobiographies and diaries were appearing. Some of them describe personal experiences of their authors' friendships. Teaching on friendship conveyed by the Fathers of the Church is not only a synthesis of the earlier ideas but also their improvement and supplement. Knowledge of the classical philosophic texts constituted a foundation on which writers of the first centuries built an understanding of friendship remaining up to date.