

A r t u r A n d r z e j u k

METAFIZYKA OBECNOŚCI

Wstęp do teorii relacji osobowych



A r t u r A n d r z e j u k

METAFIZYKA OBECNOŚCI

Wstęp do teorii relacji osobowych



**Wydawnictwo
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego**

Warszawa 2012



© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa 2012

Recenzenci:
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
dr hab. Krzysztof Kalka, prof. UKW

Redakcja i korekta: Elżbieta Pachciarek

Projekt okładki: Janusz Kapusta
Opracowanie graficzne: Maciej Głowacki

ISBN 978 – 83 – 7072 – 766 – 6

Skład tekstu:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl

www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Druk i oprawa:

Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”

02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193

tel. (22) 843-37-23, (22) 843-08-79, tel./fax (22) 843-20-52





moim studentom







SPIS TREŚCI

OD SPOTKANIA DO OBECNOŚCI (WSTĘP)	15
Wyjaśnienie i uzasadnienie tematu	15
Obecność	15
Metafizyka	17
Relacje osobowe	18
Stan badań	18
Metoda badań	21
Struktura książki	22
Cel pracy	25

CZĘŚĆ PIERWSZA *GRECKIE PARADYGMATY*

SOKRATES: DUCHOWOŚĆ PRZYJAŻNI	33
„Kwestia sokratyczna” a koncepcja przyjaźni	33
Odróżnienie przyjaźni (φιλία) od miłości erotycznej (ἔρως)	35
Duchowy charakter przyjaźni	36
Etyka przyjaźni	39
Istota przyjaźni	40
PLATON: MISTYKA MIŁOŚCI I PRZYJAŻNI	44
<i>Lizys</i> – odróżnienie miłości od przyjaźni	45
Eros jako zadurzenie i polowanie na kochanka	46
Poszukiwanie przyczyny przyjaźni	49
Wzajemność jako przyczyna przyjaźni	49
Podobieństwo jako przyczyna przyjaźni	51
Przyjaźń jako przyciąganie się przeciwieństw	54
Pokrewieństwo jako przyczyna przyjaźni	55
Πρῶτον φίλον – Proton philon	56
Pomiędzy dobrem a złem. Pragnienie dobra jako przyczyna miłości i przyjaźni	60



Analiza dialogu <i>Lizys</i> kluczem do zrozumienia Platońskiej koncepcji miłości i przyjaźni?	62
Władysław Witwicki: „zabawa” słowami w celu wykazania bezużyteczności poezji w poszukiwaniach prawdy	63
Werner Jaeger: <i>πρῶτον φίλον</i> ostateczną przyczyną miłości i przyjaźni	63
Giovanni Reale: miłość i przyjaźń między ludźmi drogą do idei Dobra	64
Robert Zaborowski: czteroelementowy model przyjaźni	65
<i>Uczta</i> – różne odcienie miłości	67
Miłość jako przyczyna dobra (Fajdros)	68
Miłość dobra i miłość zła (Pauzaniasz)	68
Miłość jako proces fizjologiczny (Eriksimachos)	70
Miłość jako tęsknota do nieobecnego dobra (Arystofanes)	71
Miłość jako coś najlepszego (Agaton)	71
Odkrycie braku jako przyczyny miłości (Sokrates)	73
Dobro jako przedmiot miłości (Diotyma)	74
Poziomy miłości	77
<i>Fajdros</i> – trzy wymiary miłości: antropologiczny, kosmologiczny i eschatologiczny	79
Antropologiczny aspekt miłości	80
Kosmologiczny aspekt miłości	81
Poziomy miłości	82
Odmiany miłości	83
Eschatologiczny aspekt miłości	85
ARYSTOTELES: ETYKA PRZYJAŹNI	89
Różnorodność interpretacji	89
Problematyka terminologiczna	91
Relacja między miłością <i>ἔρως</i> a przyjaźnią <i>φιλία</i>	94
Istota miłości i przyjaźni	97
Etyka miłości i przyjaźni	98
Przyjaźń i uczucia	100
Podział przyjaźni	104
<i>Amicitia honestis</i>	105
<i>Amicitia delectabilis</i>	108
<i>Amicitia utilis</i>	108
Problem miłości własnej	110
Społeczne aspekty przyjaźni	111
Miłość małżeńska i rodzinna	116

CZĘŚĆ DRUGA PRYZMATY I POGRANICZA

MAREK TULIUSZ CYCERON: FILOZOFIA PRZYJAŹNI	129
Istota przyjaźni	131
Problematyka terminologiczna	131
Definicja przyjaźni	134
Przyczyny przyjaźni	137
Cechy przyjaźni	140
Granice przyjaźni	142
PISMO ŚWIĘTE: CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI	150
Stary Testament	151
Pożądanie uczuciowe i współżycie fizyczne	151
Relacja przekraczająca czysto fizyczną miłość i pożądanie seksualne	154
Miłość do członków rodziny	154
Miłość przyjaciół	155
Miłość przełożonych	158
Przykazanie miłości bliźnich (swoich)	158
Przykazanie miłości przybyszów	159
Miłość do Boga	159
Miłość Boga	160
Nowy Testament	161
Przykazanie miłości w Ewangeliach synoptycznych	162
Miłość jako całkowite oddanie się Bogu	164
Koncepcja miłości św. Pawła Apostoła	165
Komentarz Tomasza z Akwinu	167
Komentarz Mieczysława Gogacza	170
Koncepcja miłości św. Jana Ewangelisty	173
AURELIUSZ AUGUSTYN: TEOLOGIA MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI	182
Powszechność miłości	183
Kilka uwag terminologicznych	186
Miłość- <i>caritas</i>	188
Przyjaźń jako dar Boga	195
Zgoda w sprawach Bożych	196
Bóg źródłem przyjaźni	197
Mądrość i filozofia	198
Zgoda w sprawach ludzkich	200
Zgoda społeczna	202

Miłość i życzliwość	203
Sprawiedliwość przyjaźni	204

CZĘŚĆ TRZECIA

ŚREDNIOWIECZNE PREDYLEKCJE

BERNARD Z CLAIRVAUX: MISTYKA MIŁOŚCI BOŻEJ	213
Bernarda mistyka miłości jako szczytowa postać teologii monastycznej XII w.	215
Koncepcja miłości w pismach św. Bernarda	219
Miłość jako <i>lex Dei</i>	222
Bóg jako jedyny przedmiot godny miłości	224
Trzy rodzaje miłości	229
Cztery stopnie miłości	232
Nagroda za bezinteresowną miłość Boga	236
AELRED Z RIEVAULX: PRZYJAŹŃ DUCHOWA	244
Istota przyjaźni	246
Definicja przyjaźni	246
Przyjaźń jako postać miłości	247
Przyjaźń jako relacja	249
Składniki przyjaźni	249
Przyczyna przyjaźni	249
Równość w przyjaźni	250
Warunki przyjaźni	250
Skutki przyjaźni	251
Odmiany przyjaźni	251
Przyjaźń cielesna	252
Przyjaźń światowa	252
Przyjaźń duchowa	252
Pocałunek cielesny	253
Pocałunek duchowy	253
Pocałunek mistyczny	254
Realizacja prawdziwej przyjaźni	254
Nawiązanie przyjaźni	254
Wypróbowywanie przyjaciół	255
Granice przyjaźni	256
Rozwiązanie przyjaźni	257

TOMASZ Z AKWINU: TEORIA MIŁOŚCI	260
Podstawowe ustalenia terminologiczne	260
Definicja miłości	265
„Poziomy” pożądanía i postacié miłości	267
„Miłość naturalna”	270
Miłość na poziomie uczuć	271
Określenie uczuć	271
Klasyfikacja uczuć	273
Uczucie miłości	277
Etyka i pedagogika uczuć	277
Miłość- <i>dilectio</i>	279
Przyczyny miłości	281
Dobro (<i>bonum</i>)	281
Ujęcie poznawcze dobra (<i>apprehensio boni</i>)	285
Podobieństwo (<i>similitudo</i>)	288
Bezpośrednie (formalne) przejawy miłości	291
Główne (materialne) skutki miłości	294
Jedność (<i>unio</i>)	294
Przylgnięcie (<i>mutua inhaesio</i>)	296
Zachwyt (<i>extasis</i>)	299
Zazdrość (<i>zelus</i>)	301
Wzmocnienie i ulepszenie jako skutek miłości	303
Miłość jako przyczyna działań	305
Przyjaźń	307
Miłość- <i>caritas</i>	313
Skutki miłości- <i>caritas</i>	319
Radość (<i>gaudium</i>)	319
Pokój (<i>pax</i>)	320
Zgoda (<i>concordia</i>)	322
Czynienie dobra (<i>benefacientia</i>)	322
Bratnie upomnienie (<i>correctio fraterna</i>)	323
Wady zwalczające miłość	324
Miłosierdzie (<i>miser cordia</i>)	326
Związek miłości, mądrości i pokoju	332
Kontemplacja jako ukoronowanie miłości i mądrości	333

CZĘŚĆ CZWARTA

FILOZOFIA SPOTKANIA I OBECNOŚCI

FRANCISZEK SAWICKI: FILOZOFIA MIŁOŚCI	343
Istota miłości	344
Eros i agape	346
Postacie miłości	348
Miłość człowieka do Boga	351
<i>Logos</i> i <i>eros</i> – stosunek miłości i poznania	352
Rola miłości w życiu człowieka	353
Moralna wartość miłości	356
CLIVE STAPLES LEWIS: WIELOBARWNOŚĆ MIŁOŚCI	359
Pierwiastki miłości	360
Miłość-potrzeba	360
Miłość-dar	361
Miłość-upodobanie	362
Dwa kształty miłości, których przedmiotem nie jest osoba	363
Miłość przyrody	364
Miłość ojczyzny	364
Postacie miłości	365
Przywiązanie	365
Przyjaźń	368
<i>Eros</i>	370
<i>Caritas</i>	371
JOSEF PIEPER: MIŁOŚĆ JAKO AFIRMACJA ISTNIENIA	376
Problemy terminologiczne	377
Istota miłości jako aktu woli	379
Moralny aspekt miłości	383
Odmiany miłości	387
FELIKS WOJCIECH BEDNARSKI: MIŁOŚĆ W UJĘCIU TOMISTYCZNYM	391
Ujęcie istoty miłości	392
Definicja miłości	392
Źródła miłości	393
Owoce miłości	394
Podziały miłości	395
Ze względu na podmiot	396
Ze względu na przedmiot formalny	397

Ze względu na sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu	398
Ze względu na jedność (intensywność więzi)	399
Miłość płciowa	403
Przyjaźń	405
Etyczna wartość miłości	409
KAROL WOJTYŁA: KONCEPCJA MIŁOŚCI ODPOWIEDZIALNEJ	412
Metafizyczny aspekt miłości	412
Miłość jako upodobanie (<i>amor complacentiae</i>)	413
Miłość jako pożądanie (<i>amor concupiscentiae</i>)	416
Miłość jako życzliwość (<i>amor benevolentiae</i>)	417
Psychologiczny aspekt miłości	426
Etyczny aspekt miłości	432
MIECZYŚLAW GOGACZ: TEORIA RELACJI OSOBOWYCH	438
Istnieniowe relacje osobowe	439
Istnieniowa relacja miłości	443
Osobowa relacja wiary	453
Osobowa relacja nadziei	459
Humanizm i religia	460
Trwanie relacji osobowych jako wartość	463
Uwagi R. Kalki i W. Kubiaka do ujęć M. Gogacza	465
Problem relacji istnieniowych	465
Problem relacji osobowych	468
Problem relacji do siebie samego	473
Problem piękna i kontemplacji	475
Dopowiedzenia J. Wójcika i K. Wojcieszka do ujęć M. Gogacza	478
Poznanie niewyraźne jako przyczyna miłości	478
Problematyka rozpaczy i acedii	483
Niektóre konsekwencje teorii relacji osobowych	486
Wiara jako prawdopodobność i zaufanie	486
Zagadnienie aktu wiary	487
Związek osobowej relacji wiary z kategoryjną relacją poznania	487
Nadzieja jako życzliwość i otwartość oraz jej związek z postępowaniem	488
Obecność jako skutek trwania relacji osobowych	490
Odróżnienie spotkania od obecności	490
Relacje osobowe jako postacie obecności	491
 JEDNOŚĆ DOŚWIADCZENIA I WIELOŚĆ JĘZYKÓW	
(ZAKOŃCZENIE)	495





OD SPOTKANIA DO OBECNOŚCI (WSTĘP)

Wyjaśnienie i uzasadnienie tematu

Obecność

Idąc drogą spotykamy innych ludzi. Niekiedy ktoś z tych spotkanych towarzyszy nam w dalszej wędrówce. To wzajemnie zbliża, spotkanie trwa, staje się permanentne, przekształca się w obecność. Wynikałoby z tego przykładu najpierw to, że źródłem obecności jest zawsze spotkanie. Ale nie każde spotkanie przeradza się w obecność. Rodzi się uzasadnione pytanie o warunki, jakie spełnić musi spotkanie osób, aby stało się obecnością. To pytanie jest źródłem pierwszej grupy filozoficznych aporii na temat obecności, z którymi zrazu bezskutecznie borykał się Sokrates w platońskim dialogu *Lizys*. Inna grupa problemów, nie tylko zresztą filozoficznych, dotyczy charakteru obecności.

Okazuje się bowiem, że nie każde towarzystwo w drodze, będące fizyczną obecnością osób, stanowi obecność realizującą się poprzez relacje osobowe. Raczej nie będzie taką obecnością np. towarzystwo strażników prowadzących więźnia (poza może znanym z psychologii patologicznym związkiem kata i ofiary). Nie będzie nią też towarzystwo kogoś, komu chwilowo z nami „po drodze”, gdyż udzielamy mu jakiś dóbr, np. podwozimy lub dostarczamy jakiś przyjemności, łagodzących trudy wędrówki. Od początku filozofowie byli skłonni nazwać przyjacielem jedynie kogoś, kto towarzyszy nam w drodze ze względu na nas samych.

Spotkanie może mieć różne powody, które nie zawsze są ważne; ważne jest przekształcenie spotkania w obecność, mającą charakter pewnej wspólnoty, czyniącą z dwóch osobnych podmiotów, z dwóch „ja”, coś trzeciego, wspólnego im, jakąś postać „my”. To *communio personarum* filozofowie klasycy nazywali zazwyczaj przyjaźnią, rozumiejąc przez nią znacznie więcej niż my skłonni jesteśmy jej przypisywać w naszych czasach. Arystotelik, Tomasz z Akwinu nawet Bożą *caritas* uzna za rodzaj przyjaźni z Bogiem, augustynik, Aelred Rievaulx zawoła wprost: „Bóg jest przyjaźnią!”, Mieczysław Gogacz powie, że relacje osobowe miłości, wiary i nadziei są postaciami obecności i w niektórych tekstach będzie się wahał czy nie nazwać tego po prostu przyjaźnią.



Książce nadano tytuł *Metafizyka obecności* mając świadomość, że termin ten został obecnie przejęty przez filozofię współczesną, co zresztą świetnie ukazuje książka z 2006 roku, wydana pod takim samym tytułem, a zawierająca materiały z sympozjum na temat pojęcia obecności, które odbyło się w krakowskim klasztorze dominikanów w czerwcu tegoż roku¹. Analizujący to pojęcie z perspektywy filozofii klasycznej Stanisław Gałkowski słusznie odróżnia istnienie (byt) od obecności i dodaje, że w metafizyce należy zachować prymat istnienia przed obecnością, a analizy tej ostatniej zostawić fenomenologii. Wynika z tego dalej, że filozofia klasyczna „musi zwalczyć” w sobie dwie pokusy. Jedną jest potraktowanie obecności jako jeszcze jakiegoś jednego *transcendentale*, czegoś pomiędzy *ens, bonum i verum*. Z drugiej jednak strony – pisze Gałkowski – należy unikać traktowania obecności, jako czegoś nieugruntowanego w bycie, wręcz irracjonalnego². Wniosek autora jest jak wyżej: analiza obecności należy do fenomenologii, którą to analizę metafizyka może przyjąć jako zespół pomocniczych dopowiedzeń. Swoiście potwierdza ten wniosek Adam Hernas, który w wyniku analiz lingwistycznych zauważa, że obecność jest kategorią odnoszącą się do osoby i oznacza, „i stanowi” ich „jakąś szczególną bliskość i intymność, która ma miejsce w relacjach między osobami”³. Nie sposób tego ująć narzędziami klasycznej metafizyki – twierdzi Hernas – która utożsamia pojęcie obecności z pojęciem bytu lub substancji.

Niemożliwa jest metafizyka obecności jako pewien system myślenia w oparciu o kategorię substancji. Obecność nie pozwala się sprowadzić do bytu, nie nadaje się także do opisu językiem klasycznej metafizyki (...) propozycje innego myślenia w ramach pewnej nowej metafizyki, którymi dysponujemy, otwierają (...) jakąś perspektywę dla myślenia obecności. Z pewnością taką propozycją była (...) etyka Innego Lévinasa, ale także agatologia Tischnera, dialogika Bubera czy filozofia obecności Marcela i Skargi. Wszystkie te propozycje można by umieścić pod ogólną nazwą myślenia metafizycznego, jeśli tylko zgodzimy się na to odmienne rozumienie pojęcia metafizyka⁴.

Wydaje się, że we wszystkich tych rozważaniach pominięto kategorię relacji, która występuje w klasycznej metafizyce i to zarówno typu arystotelesowskiego, jako czegoś pomiędzy bytami, jak i platońskiego, jako czegoś, co nawet przyczynuje

¹ *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko i M. Kozak, Kraków 2006.

² S. Gałkowski, *Homo est i ecce homo. Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, w: *Metafizyka obecności*, s. 28-29.

³ A. Bobko, *Wprowadzenie*, w: *Metafizyka obecności*, s. 9; por. A. Hernas, *Czy możliwa jest metafizyka obecności?*, w: *Metafizyka obecności*, s. 72-73.

⁴ *Tamże*, s. 74.

sam byt. Opierając się na tej konstatacji, postanowiono właśnie w ramach klasycznej metafizyki ukazać problem obecności, jako sytuację relacyjną, ugruntowaną w bycie, realną, lecz odrębną od niego i powodującą takie powiązanie ze sobą bytów, „które ma miejsce w relacjach między osobami” i stanowi ich „jakąś szczególną bliskość i intymność”. Z przeprowadzonych analiz zdaje się wynikać, że temat obecności jest w filozofii o wiele starszy, niż to się wydawało Lévinasowi, Tischnerowi, Marcelowi lub Skardze. Uprawnia to swoiście Gogacza do uprawiania filozofii obecności w ramach ściśle klasycznego myślenia metafizycznego bez potrzeby wprowadzania tu odmiennego – od arystotelesowskiego – rozumienia „pojęcia metafizyka”.

Metafizyka

W tym rozumieniu metafizyka, to po prostu filozofia pierwsza – zespół podstawowych, wyjściowych zagadnień nie tylko całej filozofii, lecz i nauki w ogóle. Arystoteles mówił, że przedmiotem metafizyki są ἀρχή i αἰτία (zasady i przyczyny). Gogacz powie, że metafizyka dotyczy istnienia i istoty, czyli tego, że coś jest i czym jest.

Niekiedy też wyjaśnia się pewne genetyczne zależności metafizyki, korzystając z etymologii tego słowa, oznaczającego przekraczanie tego, co fizyczne. Wiemy, że nie ma to historycznego uzasadnienia, gdyż nazwa powstała dość przypadkowo, gdy scholarcha Likeionu, Andronikos z Rodos porządkował w I w. przed Chrystusem spuściznę Arystotelesa, wtedy zespół notatek na temat tego, co Stagiryta nazywał filozofią pierwszą (albo nawet teologią) ustawił po księgach *Fizyki* (którą Arystoteles nazywał „filozofią drugą”) i zatytułował jako „To, co po fizyce” (Μετὰ τὰ φυσικά). A jednak ta „genetyczna nadinterpretacja” ma pewien sens, chociażby w teorii abstrakcji Arystotelesa, w której po abstrakcji fizycznej i matematycznej przychodzi metafizyczna. W odniesieniu do teorii relacji osobowych te obydwie aspekty metafizyki mogą mieć swoje zastosowanie. Oczywiście, kluczowa wydaje się odpowiedź na pytanie czy jest i czym jest obecność, czy zachodzą i czym są relacje osobowe, co stanowi o ich istnieniu i jaka jest ich istota, jakie przyczyny je warunkują oraz czy i jakie skutki sprawiają w osobach i dla osób. Takie analizy obecności osób może prowadzić tylko metafizyka przekraczająca czysto fizyczny i materialny wymiar rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że przedmiotem fizyki (w Arystotelesowskim jej znaczeniu) jest spotkanie. Obecność przekraczająca wymiar spotkania musi być przedmiotem filozofii przekraczającej fizykę.

Relacje osobowe

Pierwszą charakterystyczną i najbardziej rozpoznawalną tezą teorii relacji osobowych jest, poczynione przez Mieczysława Gogacza, odróżnienie „spotkania” od „obecności”. Odróżnienie to, sprowokowane niewątpliwie przez modną w ubiegłym wieku filozofię dialogu, odwołuje się do powszechnych, nie tylko w języku polskim, potocznych skojarzeń, według których spotkanie to czasowo ograniczone zetknięcie się z kimś lub czymś, obecność zaś – to bardziej trwały i dłużej trwający związek, przede wszystkim osób. (Nie mówi się bowiem, że obecny jest samochód lub koń; możemy jednak powiedzieć, że spotkałem samochód lub konia.) Stosowanie jednak terminu obecność na oznaczenie trwałego związku osób ma swoją bardzo starą tradycję w języku łacińskim, gdzie słowo *praesentia* oznacza właśnie trwały związek osób. Na przykład w *Modlitewniku* z XI wieku, Gertruda, córka Mieszka II, prosi o „obecność Chrystusa” (*Christi praesentiam*) i jest to dla niej znacznie więcej niż „spotkanie z Chrystusem”. Dla Tomasza z Akwinu w XIII w. obecność to już termin techniczny w jego filozofii i teologii. Nic więc dziwnego, że twórca teorii relacji osobowych, M. Gogacz, odwołuje się do Akwinaty w swoich rozważaniach filozoficznych i swoiście utożsamia obecność z relacjami osobowymi pisząc, że relacje te są postaciami obecności.

Dlatego tematem tej książki uczyniono problem relacji międzyludzkich w filozofii klasycznej, tak jak się ją dziś definiuje. Jeśli zaś chodzi o podjęty temat, to w ramach filozofii klasycznej współcześnie uprawianej, podejmowany on jest przede wszystkim przez przedstawicieli różnych nurtów tomizmu. Interesował nas jednak ten problem w perspektywie całych dziejów filozofii. Dlatego, odwołując się do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, której przedmiotem są dzieje problemów filozoficznych, próbowano wskazać na historyczne źródła tych współczesnych teorii. Z tych powodów w książce znalazł się platonizm i arystotelizm z jego modyfikacjami i interpretacjami, które spotykamy do czasów Tomasza z Akwinu, a następnie dopiero tomizm XIX i XX wieku. Wydaje się jednak, że na potrzeby badań tak sformułowanego problemu nie pominięto żadnego ważnego etapu z punktu widzenia jego formułowania się.

Stan badań

Temat obecności ma swoją obszerną literaturę w filozofii współczesnej. Wymieniano już Bubera, Lévinasa, Marcela, Barbarę Skargę. Można do nich dołączyć jeszcze z powodzeniem tuzin innych filozofów i pisarzy: Fromma, Derridę, Jonasa, Mariona, Jaspersa, Rosenzweiga, Bultmana, Heideggera, Mouniera,

Tischnera, Lyotarda, Rorty'ego, Ortega y Gasseta, Vattimo. Pomijam ich wszystkich z wymienionych wyżej względów: interesuje nas umieszczenie obecności w perspektywie klasycznej metafizyki. Jednakże filozofia dialogu Martina Bubera, egzystencjalizm Gabriela Marcela czy filozofia „Innego” Emanuela Lévinasa stanowiła pewien horyzont w postaci chociażby zespołu pytań dla autorów podejmujących temat relacji osobowych na gruncie klasycznej filozofii: Piepera, Sawickiego, Lewisa, Wojtyły, Gogacza. Szczególnie więc dialogika Bubera jest niejako stałym punktem odniesienia tej teorii i przez to chociażby autor *Ich und du* jest w ich rozważaniach stale obecny.

Gdy jednak chcemy się przyjrzeć rozważaniom na temat miłości i przyjaźni u autorów dawniejszych, to literatura dotycząca ich ujęć jest nie do ogarnięcia⁵. Wystarczy przejrzeć piśmiennictwo dotyczące samego tylko ujęcia przyjaźni u Arystotelesa. Z łatwością znajdujemy kilkadziesiąt pozycji tak dawniejszych jak i zupełnie nowych. Arystoteles na przykład jest w nich porównywany z Platonem i Biblią, a o jego koncepcji wygłoszono chyba wszystkie możliwe oceny, nawet całkowitego potępienia, jak u Alasdaira McIntyre'a, który sądzi, że proponowana przez Arystotelesa „tabela cnót” wynika z jego „klasowo zorientowanego konserwatyizmu”⁶, a u Jeana Bruna w książce *Arystoteles i Liceum* Arystotelesowska koncepcja przyjaźni jest teorią egoizmu⁷. Podobnie pisze Giovanni Reale⁸. Byli i są jednak autorzy, którzy – jak się wydaje – postrzegali etykę Arystotelesa i w niej

⁵ Przeglądając zawartość czasopism, dostępnych w bibliotekach i bazach internetowych, można z łatwością dostrzec – oprócz pewnej nadreprezentacji piśmiennictwa anglojęzycznego – dwie dość stałe tendencje: pierwsza z nich polega na ciągłym podejmowaniu badań klasyków. Platon, Arystoteles, Augustyn, Tomasz z Akwinu są ciągle czytani, analizowani i badani. Teksty na ich temat mają bardzo różny poziom, bardzo dużo jest po prostu referatów z ich poglądów, dużo też jest chęci szokowania, zwrócenia na siebie uwagi tezami paradoksalnymi, nieprawdopodobnymi, idącymi pod prąd dawniejszych ustaleń, niestety – często także – pod prąd samym tekstem. Druga tendencja – bardzo zrozumiała i bardzo ludzka – to „mody” na tematy i autorów. Np. przez historię filozofii starożytnej przetacza się ogromna moda na medioplatonizm; niekiedy odnosi się wrażenie, że przecenia się na tej fali jego filozoficzne znaczenie. *Metafizyka obecności* nie uległa tej modzie; skorzystała jednak bardzo z mody na Aelreda z Rievaulx. Dzięki najnowszym badaniom, edycjom tekstów, przekładom i opracowaniom mamy w książce rozdział o jego uroczej koncepcji przyjaźni, najpierw przemilczanej, a potem zapomnianej. Ale generalnie w książce starano się koncentrować na tych opracowaniach i ustaleniach, które oparły się próbie czasu i stanowią pewien trwały kanon interpretacyjny. Na ich podstawie ukazywano kontrowersje interpretacyjne, trwałe pytania badawcze, stawiane studiowanym tekstom, formułowano propozycje rozwiązań.

⁶ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki, Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 107.

⁷ Jean Brun, *Arystoteles i Liceum*, tł. H. Igalson-Tygielska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 111.

⁸ J. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tł. E.I. Zieliński, t. II, *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, s. 497-498.

koncepcję przyjaźni w szerokiej perspektywie filozofii Arystotelesowskiej. Przykładem takiego ujmowania myśli Stagiryty, i wręcz przeciwnej jej oceny niż ma to miejsce w rozważaniach Realego, McIntyre'a i Bruna, jest przedwojenna praca Józefy W. Przysławskiej, która pisze, że miara rozumu i znajdowanie szczęścia innych ludzi w przyjaźni z nami jest kapitalnym zabezpieczeniem przed egoizmem i samouwielbieniem⁹. W podobnym duchu wypowiada się znawca i tłumacz tekstów Arystotelesa, Witold Wróblewski, który w *Zakończeniu* swojej książki pt. *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*¹⁰ pisze, że stosunek do człowieka, jaki przebija z kart pism Stagiryty stawia go niewątpliwie wśród największych przyjaciół ludzkości. „Bo tylko ktoś, kto ukochał człowieka, mógł napisać: ἀνθρώπων ἥδιστον ἄνθρωπος” – stwierdza Wróblewski.

Podobnych rozbieżności w ocenie ujęć klasyków podjętego tematu można znaleźć więcej, dla przykładu tylko weźmy przedstawiciela tradycji odmiennej od arystotelesowskiej, Bernarda z Clairvaux. On sam, jak i jego mistyka miłości, budziły skrajnie odmienne emocje zarówno wśród jemu współczesnych, jak i w następnych pokoleniach. Podobny podział można wskazać wśród badaczy jego doktryny. Jedni zarzucają mu graniczące z mściwością prześladowanie Piotra Abelarda oraz równie bezwzględne potraktowanie Gilberta de la Porrée¹¹. Gdzie tam jest miłość czy choćby tylko litość? Zupełne inne zdanie ma Gilson, znawca mistyki Bernarda¹², który podkreśla jego „centralną” i niedocenioną wciąż rolę w historii teologii¹³. Jednak historycy teologii do dziś nie odnaleźli tego „centralnego” miejsca Bernarda w dziejach nauki o Bogu i Giulio D’Onofrio w drugim tomie monumentalnego podręcznika historii teologii poświęca Bernardowi i jego nauczaniu niewiele miejsca, lecz jedynie podkreśla biblijną mądrość jego rozważań oraz „reakcyjny” charakter działalności¹⁴.

Te, jak się wydaje, niekończące się i nierozstrzygalne spory badaczy mają miejsce na „pierwszym etapie historii filozofii”. Ten etap polega – według Gilsona – na badaniu, odtworzeniu, zrozumieniu i wyjaśnieniu wszelkich zaistniałych poglądów filozoficznych – jest to po prostu historiografia poglądów filozoficznych. W jego ramach ustalamy faktografię, przeprowadzamy badania filologiczne,

⁹ J.W. Przysławska: *Przyjaźń w etyce Arystotelesa*, Lublin 1935 s. 27.

¹⁰ Toruń 1991.

¹¹ Zob. np. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 177-181, czy R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tł. P. Domański, Kęty 1999, s.136.

¹² E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934.

¹³ *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 152.

¹⁴ Zob. G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 245-248.

budujemy biografistykę filozoficzną. Dlatego w tej książce proponujemy Gilsonowy „etap drugi”, czyli, jak pisze Stefan Swieżawski, studium „czystych i nagich” pojęć filozoficznych oraz ich wzajemnych powiązań¹⁵. Na tej płaszczyźnie jawią nam się dopiero dzieje jednej uniwersalnej filozofii, różnej od partykularnych poglądów filozoficznych i różnych sposobów filozofowania. Można więc powiedzieć, że etap pierwszy polega na badaniu poglądów filozofów; na etapie drugim bada się samą filozofię (*history of philosophy itself*), w tym wypadku właśnie dzieje filozofii obecności.

Metoda badań

Ten stan rzeczy spowodował zastosowanie w podjętych badaniach dwóch rozwiązań. Pierwsze, o charakterze bardziej metodologicznym, którym jest, jak już wspomniano, Gilsonowska koncepcja historii filozofii jako badania dziejów problemów filozoficznych. Trzeba od razu zauważyć, co interesująco wyartykułował Stanisław Janeczek, zastanawiając się nad koncepcją metodologii historii filozofii w Polsce, że w praktyce niezmiernie trudno jest uprawiać historię filozofii jako dziejów samych problemów filozoficznych, szczególnie gdy dokonania badanych autorów czy szkół nie są znacząco oryginalne i twórcze, jak ma to miejsce w dziejach filozofii w Polsce, lub silnie uwikłane w kontekst polityczno-społeczno-ekonomiczny, jak w przypadku filozofii renesansu. Janeczek zwraca uwagę, że nawet badaczowi tej klasy, co Stefan Swieżawski było bardzo trudno realizować Gilsonowską koncepcję historii filozofii, jako *history of philosophy itself* w odniesieniu do dziejów filozofii europejskiej w XV wieku, gdyż filozofia ta była zdecydowanie ametafizyczna, a za to bardzo mocno uwikłana w problematykę polityczną, społeczną, religijną, a nawet ekonomiczną. W efekcie Swieżawski stworzył – zdaniem Janeczka – monumentalny obraz właśnie kultury filozoficznej XV wieku¹⁶. Z tego punktu widzenia często się mówi lub pisze, że Gilsonowski „drugi etap” jest pewnym niedoścignionym wzorem, ideałem, do którego zmierzać ma praca historyka, jej wartością jest zbliżanie się do tego ideału, ale on sam nigdy nie jest osiągany. Ta opinia, sformułowana w wyraźnie neoplatońskim horyzoncie, może być słuszna w odniesieniu do wielu – nawet bardzo klasycznych – problemów filozoficznych. Ale czy do wszystkich?

¹⁵ *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 293.

¹⁶ Zob. S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 55 (2007) 1, s. 103-105.

Wybór problemu relacji międzyludzkich wynikał w dużej mierze z chęci znalezienia takiego tematu, który mógłby stanowić ilustrację *history of philosophy itself*. Nie jest to temat należący do „twardego rdzenia” tematyki metafizycznej, raczej należy do filozofii człowieka, która jednak w różnych nurtach uprawiana jest jako filozofia bytu ludzkiego i wobec tego stanowi część filozofii pierwszej, czyli właśnie metafizyki, co usprawiedliwia – jak się wydaje – użycie jej nazwy w tytule książki. Termin filozofia pierwsza przywołuje jednoznacznie postać Arystotelesa. Dla niego podjęta problematyka należy do filozofii duszy, czyli psychologii, oraz filozofii moralnej, czyli etyki. Dziś psychologia wyszła z zespołu nauk filozoficznych stając się nauką społeczną lub nawet przyrodniczą (w zależności od wersji metodologicznej). Etyka, z kolei, „uniezależniła się” od filozofii bytu a nawet filozofii człowieka, a bazując na tzw. doświadczeniu moralnym stała się analizą bardzo różnych rzeczy, budując wizje „czystej moralności” lub osuwając się w moralizatorstwo, często zorientowane światopoglądowo. Dlatego wiele zagadnień, które dla dawnych filozofów były psychologiczne lub etyczne, dziś należy do filozofii pierwszej. Usprawiedliwia to trochę (jakby przed samym Gilsonem) wybór tematu obecności.

Struktura książki

Józef Bocheński napisał, że „wykład historii filozofii można porównać do przewodnika dla podróżników. Dobry jest do przygotowania podróży, może być także użytecznym drogowskazem podczas zwiedzania kraju, ale samej podróży nie zastąpi”¹⁷. Wybrano tedy sposób swoście pośredni, którym jest galeria lub muzeum. Zrezygnowano zatem z tradycyjnego omawiania na rzecz przytoczenia *in extenso* całych fragmentów. Chciano, aby Czytelnik mógł odbyć tę fascynującą podróż poprzez epoki, kultury i języki, w których – pomimo przemian w stosunkach politycznych, społecznych, gospodarczych, technicznych i wielu innych – najważniejsze ludzkie sprawy, jak miłość, przyjaźń, zaufanie, tęsknota pozostają zawsze żywe, interesujące, wzbudzające emocje, zaangażowanie, przejęcie. Wychodząc ze słusznej obserwacji Juliusza Domańskiego, że tekst stanowi dla nas uobecnienie pisarza – nawet jeśli żył on bardzo dawno i w bardzo odległej nam kulturze – autor książki postanowił Czytelnikom – podobnie jak swoim studentom – zaprezentować teksty tak dobrane, aby nie stanowiły wyłącznie cytatów (często wyrwanych z kontekstu), lecz aby wraz z niezbędnym „otoczeniem” – w miarę możliwości – powodowały owo uobecnienie Platona, Arystotelesa,

¹⁷ J.I.M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*. Wydanie nowe poprawione, Komorów 2009, s. 19.

św. Augustyna i innych. Swoją przeto rolę autor ograniczył do funkcji przewodnika, który jednak pokazuje prawdziwe detale tych wielkich intelektów i nawet pozwala ich dotknąć, a nie tylko opowiada o nich.

Oczywiście, autor książki ponosi też pełną odpowiedzialność za trasę wycieczki. Przesądzały o niej pewne względy merytoryczne, o których już wspomniano. Wybrano tych myślicieli i te teksty, które – w mniemaniu autora – wpłynęły na kształt teorii relacji osobowych i które wobec tego można potraktować jako dzieje metafizyki obecności.

To dlatego przedstawiono w książce Platońskie i Arystotelesowskie paradygmaty problemu obecności, jego przekształcenia przez pryzmaty i pogranicza grecko-rzymskie, pogańsko-chrześcijańskie i arystotelesowsko-neoplatońskie, następnie średniowieczne predylekcje metafizyki obecności, by przejść od razu do przedstawicieli XIX- i XX-wiecznej neoscholastyki i tomistów II połowy XX wieku. Świadomie pominięto całą filozofię nowożytną i współczesną, bo skoro jej źródłem jest Kartezjańskie zerwanie z dotychczasową tradycją, to stanowi to osobny temat, nową tradycję, która w interesującej nas sprawie doprowadziła do ujęć Bubera, Lévinasa, Marcela. Może to stać się także tematem badań nad filozofią obecności, lecz już innej tradycji, innych autorów. Byłby to więc materiał na inną książkę.

Wybranych autorów starano się przedstawiać syntetycznie, acz wyczerpująco, koncepcje przyjaźni czy miłości usytuować w kontekście całego ich nauczania. Uobecnienie myśli dawnych mistrzów poprzez ich teksty odbywa się już bez udziału autora opracowania, w intelekcie każdego z Czytelników. Pomiędzy przytoczonymi tekstami zawarto swoje – starano się, aby były skromne – uwagi, komentarze i dopowiedzenia. Jest to świadectwo uobecniania się tych tekstów w intelekcie autora *Metafizyki obecności*, które jeśli komuś pomoże lepiej, pełniej, wielostronnej zrozumieć Platona, Arystotelesa i innych – to dobrze. Jeśli jednak komuś utrudnią zrozumienie ich teorii miłości i przyjaźni – to autor prosi o wybaczenie; także o wybaczenie krytyki wielkich filozofów, ale taka jest już rola historyka filozofii. Powinniśmy pamiętać, że wielcy ludzie popełniają wielkie błędy. Jako usprawiedliwienie przyjętej metody badawczej potraktujmy celną uwagę Gilsona, że „nie może paść ofiarą własnego geniuszu ten, kto go nie posiada, ci jednak, którzy nie są obdarzeni geniuszem, mają całkowitą słuszność w tym, że nie chcą się stać ofiarami geniuszu innych”¹⁸.

Profesor Stefan Swieżawski, w połowie lat osiemdziesiątych, na zaproszenie Koła Naukowego Studentów Filozofii ATK, przedstawił odczyt pt. *Uczciwość zawodowa historyka filozofii*. Przekonywał w nim, że każdego omawianego autora trzeba poznać dogłębnie, przedstawiać jego nauczanie rzetelnie, np. należy

¹⁸ *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Zofia Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1968, s. 7-8.

unikać krytykowania kogoś tylko dlatego, że nie zgadza się to z filozofią, którą wyznaje sam historyk filozofii. Raczej należy poglądy każdego filozofa przedstawiać tak, jakby się było ich zwolennikiem. Nie bez znaczenia – zdaniem Profesora – jest pewna osobista sympatia: studiowanego autora trzeba się starać nie tylko poznać, ale i w – pewnym sensie – polubić¹⁹. Do tego poglądu Swieżawskiego w dyskusji – żartobliwie – odniósł się profesor Mieczysław Gogacz, który zwierzył się, że robił rachunek sumienia w czasie wykładu Swieżawskiego i musi wyznaczyć, iż nie stać go na sympatię wobec Kanta, którego zna dobrze, rozumie prawidłowo i właśnie dlatego nie może go nie krytykować i przedstawiać jego poglądów w taki sposób jakby sam był kantystą. Wydaje się, że i Swieżawskiemu, i Gogaczowi trzeba przyznać jakąś część racji: należy rzetelnie poznać i tak samo prezentować poznane poglądy. Niezbędne są do tego pewne „osobowościowe warunki”, jak choćby wspomniana przez Swieżawskiego sympatia. Są jednak autorzy, których oceniamy zdecydowanie negatywnie, uważamy ich wpływ na filozofię lub nawet kulturę za destrukcyjny. W tej książce wybrano rozwiązanie najprostsze: po prostu nie ma tu autorów, których wpływ na teorię relacji międzyludzkich uznano za destrukcyjny, wobec których nie stać autora na sympatię i prezentację ich ujęć, tak jakby był ich wyznawcą. Dlatego nie ma np. w książce ani słowa o nietzscheańskiej teorii mocy i relacji pomiędzy stadem i nadczłowiekiem, mimo że stanowiła ona punkt odniesienia dla neoscholastyków przełomu XIX i XX wieku, szczególnie z kręgu kultury języka niemieckiego (Pieper, Sawicki). Nie ma też nawet śladu sartr’owskiej koncepcji „piekła”, którym – zgodnie ze znaną sztuką Sartre’a – są dla człowieka inni ludzie, mimo że ślady dyskusji z tym stanowiskiem znajdujemy i u Wojtyły, i u Gogacza.

Ale to, oczywiście, nie wszyscy pominięci filozofowie. *Metafizyka obecności* bowiem nie miała być historią filozoficznych ujęć przyjaźni i miłości, tylko – po Gilsonowemu – dziejami filozoficznego problemu relacji osobowych, wybierano więc tych autorów i te teksty, które – jak się wydawało – stanowią jakies punkty zwrotne w dziejach tej problematyki. Dlatego nie ma epikurejczyków i stoików, a przede wszystkim Seneki, który – kto wie – czy nie zasługiwałby nawet na umieszczenie go w książce, ale zdecydowano się na Cycerona. To samo dotyczy Plutarcha i jego uroczego dialogu o miłości (*Eroticos*). Podobnie było z koncepcją miłości Wilhelma z Saint Amour – jest ciekawa i preferuje nieco inne spojrzenie niż ujęcie Bernarda z Clairvaux, ale tu znów wybór padł na teorię Bernarda, jako najbardziej znaną, oddziałującą i reprezentatywną. Podobnie ma się sprawa z cysterską koncepcją przyjaźni: przedstawiono Aelreda z Rievaulx pomijając ujęcie np. Piotra z Blois. Podobnie ma się sprawa z autorami współ-

¹⁹ Por. *Zagadnienie historii filozofii*, s. 848-854.

czesnymi: nie ma Gilsona, Maritaina, M-D. Philippa, Krapca, Skrzydlewskiego, Majdańskiego i kilku innych.

Nie ma też bibliografii, zamieszczanej zwykle na końcu rozpraw naukowych. Zrezygnowano z niej świadomie z dwóch powodów: Po pierwsze byłaby bardzo obszerna – obejmować musiałaby źródła i opracowania od Sokratesa do Gogacza – przez to także byłaby bardzo niejednolita, sprawiająca wrażenie przypadkowej, a już na pewno nie byłaby pełna. Drugim powodem jest niezwykła dziś łatwość w budowaniu bibliografii tematów i nawet w dostępie do literatury. Dzięki cyfryzacji czasopism i całych bibliotek oraz dzięki łączności internetowej można dość szybko dotrzeć do piśmiennictwa na niemal każdy żądany temat. Ponadto, w ostatnich latach, uzyskaliśmy w Polsce niezwykle źródło wiedzy filozoficznej, także odpowiedzialnie informujące na temat literatury na poszczególne tematy, jakim jest dziesięciotomowa *Powszechna encyklopedia filozofii*, opracowana przez redakcję pod kierunkiem Andrzeja Maryniarczyka i wydawana w latach 2000 – 2009 przez Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu. W *Metafizyce obecności* ograniczono się więc do podania w przypisach do poszczególnych rozdziałów bardziej szczegółowych informacji dotyczących źródeł i opracowań, przy czym tę szczegółowość informacji bibliograficznych starano się dostosować do stopnia trudności w dotarciu do poszczególnych pozycji.

Cel pracy

Cel podjętych badań wynika wprost z przyjętej metody. Skoro poszukujemy w dziejach *history of philosophy itself* w odniesieniu do metafizyki obecności, to chcemy na przykładzie tej metafizyki ukazać jedność doświadczenia filozoficznego. Ta jedność – zdaniem Gilsona – wynika z „bezosobowej konieczności”, której podlega zarówno filozof, jak i jego filozofia.

Po pierwsze, każdy filozof ma pełną swobodę ustanawiania własnego układu zasad, skoro jednak raz je ustali, to już nie myśli tak, jak by chciał, lecz tak, jak myśleć może. Po drugie, z omawianych faktów wydaje się wynikać, że każda próba ze strony filozofa uniknięcia konsekwencji własnej postawy skazana jest na niepowodzenie. To, czego nie chce wypowiedzieć on sam, zostanie wypowiedziane przez jego uczniów, jeśli ich posiada; gdyby zaś uczniów nie posiadał, dana myśl może przez wieki pozostawać nie wypowiedziana, istnieje jednak, i każdy, kto by nawrócił do tych samych zasad, nawet po wielu wiekach, będzie musiał stanąć wobec tych samych konkluzji. Wydaje się zatem, że aczkolwiek idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne zarówno od filozofów, jak i od ich filozofii²⁰.

²⁰ *Jedność doświadczenia filozoficznego*, s. 208.

Można więc nawet sformułować kilka pytań badawczych, na które w książce poszukuje się odpowiedzi w tekstach klasyków zagadnienia. Po pierwsze czy jest, a jeśli jest, to jaka jest, „czysta” treść tego, co nazwano relacjami osobowymi? Można ponadto dorzucić do tego pytanie o charakterystykę poznawania tej treści. Czy ta „czysta treść relacji osobowej” jest w każdym wypadku punktem wyjścia analiz filozoficznych? Czy ponadto jest ona jedna, czy też jest ich wiele i są zindywidualizowane do tego stopnia, że nie da się wskazać na występujące w nich elementy wspólne? Po drugie, jeśli ta treść stanowi punkt wyjścia analiz filozoficznych, to czy zawsze te analizy prowadzone są zgodnie z założeniami systemu filozoficznego, wyznawanego przez danego autora? Czy da się wobec tego przewidzieć – jak chce Gilson – konsekwencje tych założeń w opisie relacji osobowych? Czy konsekwencje te dadzą się wyabstrahować z systemu filozoficznego danego autora i dadzą porównać z podobnymi konsekwencjami wydobytymi z innych opisów? Czy tak porównane konsekwencje wskażą na skutki samych relacji osobowych?

Wszystkie te pytania także wynikają z pewnej przyjętej zasady metafizycznej: tej mianowicie, która mówi, że to byt, a nie myśl jest treścią naszych przedstawień.

Chodzi więc ostatecznie o odpowiedź na pytanie, czy w znanych nam dziejach filozofii (badanych tak, jak chce tego Étienne Gilson) istnieje taki problem jak relacje osobowe (w formule określonej przez Mieczysława Gogacza), a jeśli istnieje, to jakie są jego postacie? Jeśli obie odpowiedzi byłyby pozytywne, a ponadto udałoby się wskazać na historyczne postacie tej teorii, wynikające z jakiegoś wspólnego dla nich doświadczenia filozoficznego, to takie wskazanie mogłoby z powodzeniem stanowić historyczno-filozoficzny wstęp do teorii relacji osobowych.

* * *

Problem sformułowany w tej pracy był już od dawna przedmiotem refleksji historyków filozofii nawiązujących do klasycznej tematyki miłości i przyjaźni, i zarazem związanych (w różny sposób) z seminarium historii filozofii, prowadzonym przez prof. Mieczysława Gogacza. W pracy – niekiedy szeroko – skorzystano z ich ustaleń, zawartych przede wszystkim w rozprawach doktorskich (szczegółowo informują o tym przypisy). Skromnym wyrazem wdzięczności autora niech będzie podanie tu ich nazwisk: Tadeusz Klimski, Ryszard Kalka, Władysław Kubiak, Rafał Tichy, Izabella Andrzejuk, Tomasz Bek, Grzegorz Baczewski. W pracy wykorzystano też badania uczestników seminarium historii filozofii i antropologii filozoficznej, prowadzonego przez autora książki. Oto

nazwiska osób, którym *Metafizyka obecności* wiele zawdzięcza: Agnieszka Gondek, Anna Sieklicka, Katarzyna Sowińska, Katarzyna Goszcz, Edyta Szafran i Mateusz Ulejczyk z seminarium filozoficznych podstaw teologii, prowadzonego przez ks. prof. Tomasza Stępnia.

Osobno autor pragnie podziękować pierwszym czytelnikom *Metafizyki obecności*. Są to doktorzy: Jakub Wójcik, Michał Zembrzuski, Adam Filipowicz i moja żona Izabella Andrzejuk. Dzięki ich krytycyzmowi i dociekliwości uniknięto niejednego błędu i ulepszono jakąś część niedoskonałości tekstu. Osobne podziękowania należą się red. Elżbiecie Pachciarek z Wydawnictwa UKSW za opracowanie redakcyjne tekstu. Dziękuję także dr. Januszowi Kapuście za projekt okładki. Dzięki niej, Arystoteles zostanie jeszcze bardziej wyróżniony w *Metafizyce obecności*, co tym bardziej cieszy, że autor po napisaniu rozdziału o nim ma pewien niedosyt, czy oby dostatecznie precyzyjnie i zarazem wystarczająco klarownie przedstawił poglądy Stagiryty.

Autor książki oraz wszystkie wymienione osoby są – każda w określonym stopniu – uczniami Profesora Mieczysława Gogacza, którego myśl stanowi dla *Metafizyki obecności* intelektualny horyzont, i to zarówno w odniesieniu do samej filozofii jak i jej historii. Niech więc będzie to wystarczającym uzasadnieniem dla zakończenia tego wstępu słowami z przedmowy do *Elementarza metafizyki*, które dobrze wyrażają też pragnienie autora *Metafizyki obecności*: „Życzliwości i uwadze Czytelników polecamy wynik naszej wspólnej pracy prosząc, aby stawali się przyjaciółmi rzeczywistości, która tym, że jest i czym jest, staje się pięknem metafizyki, szczęściem intelektu, biernym oczyszczeniem go i sytuowaniem nas wśród realnych bytów, a głównie wśród osób, dzięki wierności istnieniu, z którym kontaktują nas relacje istnieniowe, oparte na realności, prawdzie i dobru – jako przejawach istnienia bytu”²¹.

²¹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴, s. 14-15.





CZĘŚĆ PIERWSZA
GRECKIE PARADYGMATY







Grecka przyjaźń jest zjawiskiem zdecydowanie bardziej rozległym i wszechstronnym, niż przywykliśmy postrzegać to współcześnie. Nie dotyczy bowiem jedynie wzajemnych związków indywidualnych osób, lecz przenosi się w dziedzinę moralności, polityki, spraw społecznych i nawet militarnych. Werner Jaeger w swojej klasycznej już książce¹ zauważa:

Jest to więc w takim ujęciu zjawisko o wiele szersze od tego, co my w naszych doświadczeniach indywidualizowanych społeczeństwach rozumiemy przez słowo „przyjaźń”. Szeroki zakres greckiego pojęcia *philia* stanie się bardziej zrozumiały, jeśli weźmiemy pod uwagę dalszy jego rozwój aż do bogato wycieniowanej teorii przyjaźni w Arystotelesowej *Etyce nikomachejskiej*, która w prostej linii wywodzi się z etyki Platona (*Paideia*, 741).

Polityczne znaczenie przyjaźni jest aż nadto widoczne u Platona, gdzie wychowanie – *παιδεία* (*paideia*) – jest głównym i najważniejszym zadaniem państwa. Jednakże na długo przed Platonem, w greckiej polis, stanowiącej jeszcze przecież dla Sokratesa cały i ostateczny horyzont życia, grupy zaufanych przyjaciół nabierały w sposób niejako „naturalny” znaczenia politycznego. O takim funkcjonowaniu przyjaźni zdaje się mówić Platon, gdy w *Państwie* (496 C) i *Liście siódmym* tłumaczy dlaczego wycofał się z czynnego życia politycznego:

Gdy patrzyłem na to wszystko i na ludzi odgrywających rolę w polityce, i na prawa i na obyczaje, i im więcej to rozpatrywałem i posuwałem się w latach, tym trudniejszą wydawało mi się rzeczą, abym mógł we właściwy sposób zająć się polityką. Niepodobna przecież działać bez ludzi życzliwych i wiernie oddanych, a odnaleźć dawnych przyjaciół nie było znów tak łatwo – nie uznawano już w naszym mieście zwyczajów i urzędzeń ustanowionych przez ojców – nowe zaś zdobyć stosunki z dnia na dzień niemożliwe było bez większego wysiłku (325 D).

A zatem planowana przez Platona reforma ustroju państwowego nie mogła się powieść bez grupy oddanych przyjaciół. Platon jest tu wyrazicielem tej starej greckiej tradycji, która niewątpliwie ma już swoją wyraźną postać w poematach Homera. Dla Homeryckich bohaterów bowiem, chociażby takich jak Achilles i Patrokles, przyjaźń jest głównym motywem działania, przewyciężającym nie tylko strach, lecz i swoście usprawiedliwiającym łamanie „świętych” praw.

Przyjaźń ta początkowo miała charakter erotyczny (we współczesnym znaczeniu tego słowa), by ok. V w. przed Chr. wejść na trwałe do etosu starogreckiej

¹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.



szlachty. Literatura epicka tamtego okresu wyraźnie potwierdza istnienie w wyższych warstwach społeczności doryckiej swoistej mody na związki dojrzałych mężczyzn z młodzieńcami. Zrazu zwyczaj ten był obwarowany ścisłymi normami obyczajowym, stając się tym, co przeszło do historiografii jako παιδικός έρωας (*paidikos eros*). Wynika z tego, że celem takiego związku było wychowanie młodzieńca; wychowanie, które dla starożytnego Greka nieodłącznie wiązało się z cnotą. Echo takiego rozumienia związku *miłośnika z kochankiem* pobrzmiewa jeszcze w niektórych dialogach Platona. W. Jaeger widzi w tym arystokratyczny resentyment Platona i zauważa, że παιδικός έρωας nigdy nie znalazł zrozumienia w niższych warstwach społeczeństwa greckiego, a w Atenach i w całej Jonii nie spotyka się go w ogóle. Stosunki erotyczne wśród osób tej samej płci w demokratycznych czasach Sokratesa i Platona postrzegane były już nieodmienne jako zwulgaryzowana forma zaspokajania popędu seksualnego. Najdłużej – jak świadczy o tym sam Platon – παιδικός έρωας był udziałem Spartan. Być może więc to fascynacja Spartą kazała Platonowi poszukiwać w *paidikos eros* rozwiązania społecznych, politycznych i etyczno-moralnych problemów Atenczyków, by w końcu jednak odrzucić w *Państwie* homoseksualizm, jako sprzeczny z naturą człowieka. Arystoteles już nie ma takich wątpliwości i zdecydowanie potępia pederastię jako chorobę, podobną do kanibalizmu i okrucieństwa. Z jego punktu widzenia stosunki seksualne między mężczyznami były sprzeczne z naturą².

Miłość i przyjaźń u Arystotelesa, nie tracąc nic ze swego społeczno-politycznego horyzontu, stają się powoli tym za co i my zwykliśmy je uważać: relacje międzyludzkie jako wartości autoteliczne³. Pierwszym jednak, który jak się wydaje, odróżnił przyjaźń od miłości o charakterze erotycznym, był Sokrates. Jemu więc najpierw należy oddać głos, pamiętając jednak ciągle, że jest to głos przejęty i powtórzony przez innych, a przede wszystkim przez Platona, który jednak – jak to będziemy się starali wykazać – sam inaczej myślał o miłości i przyjaźni niż jego ukochany mistrz. Czyni to nasze wsłuchiwanie się w głos Sokratesa czymś naprawdę fascynującym.

² Zob. K. J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, tł. J. Margański, Kraków 2004.

³ Przyjaźni u Platona i Arystotelesa poświęciła obszerną monografię Joanna Sowa. Zob. *Między „erosem” i „arete”*. *Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009. Opracowała w niej bardzo obszernie zagadnienia podjęte w pierwszej części *Metafizyki obecności*, skorzystała przy tym z obszernej literatury przedmiotu i bardzo starannie, źródłowo, udokumentowała przeprowadzane analizy. Pomimo dość podobnej struktury badań, autorka dochodzi do nieco innych wniosków, np. akcentuje u Platona ujęcie przyjaźni jako relacji międzyludzkiej, ogarniającej także miłość erotyczną. Podkreśla też raczej podobieństwa niż różnice w filozofii przyjaźni u Platona i jego ucznia.



SOKRATES: DUCHOWOŚĆ PRZYJAŹNI

„Kwestia sokratyczna” a koncepcja przyjaźni

Twórcą filozoficznej koncepcji przyjaźni jest bez wątpienia Sokrates. Zazwyczaj mówi się i pisze, że stanowi to jedyną rzecz pewną w tej sprawie, bo to, co Ateńczyk mówił o przyjaźni jest bardzo trudne do ustalenia. Wiadomo jednak, że bardzo cenił samą przyjaźń, a swoich uczniów nazywał przyjaciółmi.

Mawiał nieraz: Jak dziwną jest rzeczą, że ludzie zawsze umieją odpowiedzieć na pytanie, ile posiadają owiec, nie umieją natomiast podać liczby swoich przyjaciół ani ich wymienić – tak nisko widać ich cenią⁴.

Nawet Giovanni Reale, przy zastosowaniu swojej metody rozwiązywania „kwestii sokratycznych”⁵ rozkłada ręce, pisząc, że Platon wkłada w usta Sokratesa

⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. zbiorowe, Warszawa 1984³, II, 30; s. 93. Powiedzenie to znajdziemy także u Ksenofonta i Platona.

⁵ „Kwestią sokratyczną” nazwano problem ustalenia poglądów Sokratesa. Wiadomo bowiem, że Sokrates nic nie napisał a Platon w swoich dialogach, włożył w usta Sokratesa większość własnych poglądów. Inne źródła (tzw. „sokratycy mniejsi”, komediopisarz Arystofanes, historyk Ksenofont) przekazują znacznie mniej informacji niż Platon; często też są to informacje sprzeczne i niepewne. W świadectwach tych jednak, np. u Ksenofonta, nauczanie Sokratesa jest tak uproszczone, że trudno sobie wyobrazić, iż te poglądy wywołały tyle fermentu w filozofii i zapewniły taką sławę ich autorowi. W tej sytuacji niektórzy historycy uznali, że niemożliwe jest powiedzenie czegoś pewnego na temat nauczania historycznego Sokratesa. Giovanni Reale, przeciwstawiając się temu „hiperkrytycyzmowi”, zaproponował pewną metodę ustalania poglądów Ateńczyka (jest to zresztą modyfikowany pomysł uczonych z tzw. szkoły tybindzkiej, sformułowany po raz pierwszy prawdopodobnie przez Meiera i stosowany z powodzeniem przez Jaegera). Polega ona na wskazywaniu w świadectwach historycznych tematów, które podejmował Sokrates i poszukiwaniu ich formuły w dialogach Platona. Oczywiście, metoda ta nie może być stosowana mechanicznie. W każdym razie, zdaniem Realego, Sokrates wprowadził do filozofii problematykę *psyché* i *arete* (dusza, jako istota człowieka, a nie jako *daimonion* jak u orfików i presokratyków, i etyka). Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tł. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 303-310 (wszystkie cytowania Realego pochodzą z jego pięciotomowej *Historii* w przekładzie o. Zielińskiego; dalej będzie podawany tylko tom i numer strony). Stanowisko Włocha zdaje się potwierdzać też Werner Jaeger, gdy pisze w *Paidei*, (II, 89, tł. M. Plezia):

Tutaj musi nas uderzyć, iż Sokrates u Platona, zarówno jak i u innych sokratyków, wypowiada stale słowo „dusza” ze szczególnym naciskiem, natarczywie, namiętnie, ba, jak zakłęcie. Nigdy przed nim żadne usta greckie nie wypowiadały tego słowa w taki sposób. Czujemy to bardzo wyraźnie, że oto po raz pierwszy w dziejach kultury zachodniej stykamy się z czymś, co jeszcze i dziś w pewnych okolicznościach określamy za pomocą tego samego wyrazu (*Paideia*, 591).



na ten temat bez wątpienia swoje własne poglądy, gdyż nawet we wczesnym dialogu *Lyzys* odwołuje się do koncepcji idei, której Sokrates na pewno nie głosił. Ksenofont natomiast przekazuje w tej sprawie informacje rudymenarne i dość „spłaszczone”, jak na Sokratesa.

Z powodu ogromnych różnic zachodzących między tym, co referuje Ksenofont i tym, co w usta naszego filozofa wkłada Platon, nie da się ustalić, jaka była myśl Sokratesa na ten temat. Pewne jest to, że nie można przypisać Sokratesowi tych rozważań Platona, w których wykorzystuje on kategorie metafizyczne Sokratesowi nie znane; ale jest też bardzo prawdopodobne, że Ksenofont ze swej strony rzecz bardzo uprościł (*Historia filozofii starożytnej*, I,436).

Odmiennego zdania jest Werner Jaeger, który właśnie relację Ksenofonta czyni podstawą swego referatu na temat przyjaźni w filozofii Sokratesa:

Tu wypada zająć się bliżej poglądami Sokratesa na przyjaźń. Nie były one czystą teorią, lecz znajdowały wyraz w jego stylu życia. W tym stylu filozofia i wysiłek umysłowy wiążą się jak najściślej z przyjacielskim obcowaniem z innymi ludźmi. Nasze źródła potwierdzają to jednogłośnie, podobnie jak jednocześnie podnoszą bogactwo nowych i głębokich myśli na temat stosunku człowieka do człowieka, które wypowiadać miał Sokrates. U Platona, w *Lizysie*, *Uccie* i *Fajdroście*, Sokratesowe pojęcie *philia* (przyjaźń) wznosi się na metafizyczne wyżyny. Tym spekulacjom, których doniosłość później będziemy mogli ocenić, przeciwstawimy tu obraz skreślony przez Ksenofonta, u którego problem ten odgrywa nie mniej doniosłą rolę (*Paideia*, 611).

Warta odnotowania jest w tym wywodzie opinia o „przeciwstawności” relacji Ksenofonta do obrazu poglądów Sokratesa w Platońskich dialogach. Czy jest to przeciwstawienie relacji o poglądach Sokratesa, czy też przeciwstawienie tych poglądów Platońskiej mistyce przyjaźni, tego Jaeger nie wyjaśnia. Zdaje się, że ma podobną trudność, co Reale w wyodrębnieniu z tych relacji prawdopodobnych przynajmniej poglądów Sokratesa, skoro korzysta z enigmatyczności *imperfectum* („miał wypowiadać”) pisząc o wypowiedziach Sokratesa w dialogach.

A jednak – pomimo niewątpliwych różnic w relacjach Ksenofonta i Platona – zachodzi uderzająca zbieżność w zasadniczych kwestiach, dotyczących Sokrateskich poglądów na miłość i przyjaźń, we wszystkich posiadanych przez nas świadectwach nauki wielkiego Ateńczyka, co przecież zauważył nawet Jaeger w cytowanym wyżej fragmencie *Paidei*, jak i Reale, pisząc:

W każdym razie z pism Ksenofonta jasno wynika, że Sokrates przyczynił się bardzo do uszlachetnienia pojęcia przyjaźni poprzez *związanie go z wartością moralną* (*Historia filozofii starożytnej*, I, 436).

Odróżnienie przyjaźni (φιλία) od miłości erotycznej (ἔρως)

Analizując wczesny, aporetyczny, dialog *Lizys*, dostrzegamy w nim jednak radykalne odróżnienie przez Sokratesa miłości erotycznej od przyjaźni⁶. Tę pierwszą opisuje Sokrates na kształt polowania na kochanka. Ironicznie poucza zakochanego, zresztą, i opiewającego swego „kochanka” Hippotalesa, jak powinien łowić przedmiot swego pożądania – nastoletniego Lizysa.

Przed wszystkim, (...) do ciebie celują te ody. Bo jeśli zdobędziesz kochanka tej klasy, to będzie dla ciebie ozdobą treść tych utworów mówionych i śpiewanych – to doprawdy będą jakby pochwały dla zwycięzcy, że ci takiego kochanka los darował. A jeżeli on ci umknie, to im większe pisałeś pochwały pod adresem lubego, tym większych wartości wydasz się pozbawiony i przez to tym śmieszniejszy. Kto się, przyjacielu, zna na miłości, ten nie chwali ukochanego, nim go weźmie; jest mądry i boi się – nie wie jeszcze, jak to będzie. A równocześnie ci piękni, kiedy ich ktoś chwali i podnosi, zaczynają wiele myśleć o sobie i zadzierają nosa do góry (205 E – 206 A, tł. W. Witwicki).

Z samym Lizysem Sokrates podejmuje temat przyjaźni, która łączy go z rówieśnikiem Meneksenosem. Na początku rozmowy deklaruje swój entuzjastyczny stosunek do przyjaźni, odróżniając ją od pospolitych namiętności Ateńczyków:

Jeden chciałby mieć konie, inny psy, inny złoto, a ktoś inny zaszczyty. Ja się tam do takich rzeczy nie palę, ale żeby przyjaciół zyskiwać – do tego mnie żądza gna. Znaleźć dobrego przyjaciela – ja bym wołał to, niż posiąść najlepszą w świecie przepiórkę albo koguta – ba, na Zeusa – ja bym to wołał niż konia i psa! Zdaje mi się, na psa, że raczej, niż posiąść skarby Dariusza, wołałbym znaleźć przyjaciela. Nawet to o wiele prędej niż samego Dariusza! Tak mi jakoś potrzeba przyjaźni (211 DE, tł. W. Witwicki).

Sokrates w dialogu Platona nie krytykuje wprost miłości erotycznej, ale nieskrywana ironia nie może pozostawiać wątpliwości; nie można więc powiedzieć, że jej zupełnie nie potępia – jak sądził Władysław Witwicki – a jedynie wykorzystuje wieloznaczność neutrum *to philon* i problematyzuje zagadnienie:

⁶ W tym miejscu warto może zwrócić uwagę na terminologię Greków i jej przekłady. Proponuje się następujące rozwiązanie kwestii terminologicznych.

rzeczownik grecki	czasownik grecki	rzeczownik polski	czasownik polski
φιλία	φιλεῖν	przyjaźń	miłować
ἔρως	ἔραυν	miłość	kochać

Oczywiście w przekładach jest różnie; nie ułatwia ich to, że w naszym języku ojczystym zachodzi tu pewna „niezborność gramatyczna”, gdyż czasownikiem najlepiej odpowiadającym relacji jaka zachodzi w przyjaźni jest miłowanie, natomiast „czynność” miłości to kochanie. Dla nas jest to jednak zrozumiałe, bo zgodne ze współczesnymi odczuciami językowymi, jednakże utrudnia to jednoznaczne przekładanie terminologii greckiej na język polski.

Przedmiotem rozmowy jest „to filon”. Ten przymiotnik i rzeczownik grecki w rodzaju nijakim – Platon kocha się w rozważaniu neutrów – oznacza dwie rzeczy różne: to, co jest miłe i pociąga, oraz to, co się do drugiego samo skłania, lgnie, ciągnie do niego i lubi. Więc znaczenie bierne i znaczenie czynne zarazem. Tego my po polsku nie oddamy żadną miarą, bo mamy zawsze inne słowo na oznaczenie biernego „filon”, a innym oznaczamy „filon” czynne. Jedno jest u nas miłe, a drugie przyjazne, jedno sympatyczne, a drugie sympatyzuje, jedno jest lubiane, swoje, ponętne, drugie lubi, potrzebuje, odnosi się przyjaźnie, a nie mamy przymiotnika, który by się mógł mienić zabarwieniem i biernym i czynnym od razu. Stąd niezmiernie trudno jest oddać to, co właściwie tych ludzi niepokoi i o czym oni tak mówią⁷.

W każdym razie odróżnienie „miłości” od przyjaźni jest w dialogu faktem. Jest to więc pierwsze zanotowane w historii filozofii odróżnienie „spotkania” (którym byłby ἔρως) od „obecności” (którą jest φιλία). Że to odróżnienie jest dziełem Sokratesa potwierdza też Ksenofont, pisząc:

Wolno więc wobec tego przypuszczać, że miłość zmysłową zsyła Afrodyta Gminna, miłość duchową natomiast, miłość przyjaciół i pięknych czynów – Niebieska⁸.

Duchowy charakter przyjaźni

Czy Sokrates mógł jeszcze powiedzieć coś więcej o przyjaźni? Czy raczej swoje ustalenia na ten temat zamyka konkluzją omawianego dialogu:

Kiedy oni już odchodzili, powiedziałem jeszcze: Lizysie i Meneksenosie, zabawne się z nas zrobiło towarzystwo: ja stary i was dwóch. Będą mówili ci, co odchodzą, że uważamy się wszyscy za przyjaciół – siebie też razem z wami liczę – a jednak jeszcze nie udało się nam dojść, co to właściwe jest przyjaciół.

Giovanni Reale przypuszcza, że

jednym słowem także przyjaźń zostaje sprowadzona do wymiaru *psyché* i oparta na *areté*. Dokładnie w tym kierunku Sokrates wybierał swoje przyjaźnie i chciał, żeby jego naśladowcy byli nie tyle uczniami, co przyjaciółmi. A jeśli się dobrze przypatrzeć, to sztuka miłowania, w której uważał się za szczególnie biegłego, nie była niczym innym, jak jego sposobem „dbania o dusze” (*Historia filozofii starożytnej*, I, 347.)

Wypada nam w tym miejscu skorzystać z rady Jaegera i przyjrzeć się relacji Ksenofonta. Ten zapóźniony uczeń Sokratesa w przytaczanych niby chaotycznie

⁷ W. Witwicki, Wstęp tłumacza, w: Platon, *Ion. Charmides. Lizys*, Kęty 2002, s. 84.

⁸ *Uczta*, 8,10, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

rozmowach mistrza, buduje jednak konsekwentnie teorię przyjaźni, rozjaśniając ją, rozszerzając i pogłębiając w każdej kolejnej narracji.

W pierwszej zrelacjonowanej przez Ksenofonta rozmowie na ten temat Sokrates mówi o wielkiej wartości przyjaźni i o przyjaciółach nierównej wartości. Przy czym wartość sprowadza się tu do dóbr i usług (nawet bardzo szlachetnych), jakie od przyjaciela możemy uzyskać:

Dobry przyjaciel jest skarbem większym od największego bogactwa. Jaki koń, jaki zaprząg jest tak pożyteczny jak szlachetny przyjaciel? Jaki niewolnik jest tak życzliwy i wierny? Co może być tak pomocne we wszystkim? Dobry przyjaciel jest zawsze gotów pospieszyć z pomocą w każdej potrzebie, zarówno w sprawach domowych, jak i publicznych; gdy trzeba komuś materialnie dopomóc, dokłada z własnych zasobów, gdy ktoś znajduje się w niebezpieczeństwie, spieszy na ratunek, nie szczędząc ani środków, ani trudów. W jednym wypadku wspiera radą, w innym siłą, więc i w szczęściu jest największą radością, i w nieszczęściu najpewniejszą podporą. I niezależnie od tego, co ręce czynią, co widzą oczy, co słyszą uszy, a nogi pozwalają doprowadzić do skutku, żadnej z tych usług pomoc przyjaciela nie ustępuje pierwszeństwa. Nieraz to, czego ktoś sam nie wykonał, nie dopatrywał, nie dosłyszał, czy ostatecznie nie doprowadził do skutku, przyjaciel uzupełnił za przyjaciela (*Wspomnienia o Sokratesie*, ks. 2, IV, 5-7).

Po tym hymnie pochwalnym na cześć przyjaciela Ksenofont relacjonuje rozmowę, w której Sokrates stawia rozmówcom problematyczne pytania:

Dobrze by było, aby każdy sam zbadał, jaką wartość przedstawia dla swych przyjaciół, i oto się starał, aby była możliwie największa.

Warto zwrócić uwagę na Sokratesową „metodę wychowawczą”: oto po przedstawieniu zalet przyjaciela swoistym kontrapunktem jest pytanie o naszą wartość dla przyjaciół. Sokrates zatem z pozycji opisu natury przechodzi do wymagań moralnych. Następnie Ksenofont relacjonuje rozmowę Sokratesa z Kritobulosem, synem Kritiona, na temat wyboru przyjaciół. Dyskwalifikuje kolejno ludzi niewstrzemięźliwych w picciu, jedzeniu i uciechach zmysłowych, nieodpornych fizycznie, rozrutnych i utracjuszy, ale także pazernych i zachłannych na pieniądze, polityków, dążących do zdobycia władzy, w końcu niewdzięczników. Pod koniec tego wyliczania Kritobulos pyta:

Ale koniec końców, jakiego przyjaciela będziemy się starali, Sokratesie, sobie pozyskać? Moim zdaniem – odrzekł Sokrates – takiego, który w przeciwieństwie do wyliczonych kandydatów jest wstrzemięźliwy we wszystkich uciechach zmysłowych, życzliwy ludziom, łatwy do współzycia z innymi, ożywiony ambicją, aby się nie dać wyprzedzić swym dobroczyńcom w świadczeniu dobrodziejstw, takiego jednym słowem, który jest pożyteczny dla przyjaciół (*Wspomnienia o Sokratesie*, ks. 2, VI, 5).

Kolejne pytanie młodego rozmówcy Sokratesa dotyczy sposobów zjednywania sobie szlachetnych przyjaciół; Sokrates nie daje się wciągnąć w rozmowę na temat zaklęć⁹. Jednakże odradza chwaleń innych, które nie znajduje potwierdzenia w faktach. Jest to powtarzający się także w *Uczcie* Platona rys nauki Sokratesa – nic dobrego nie może wynikać z pomijania prawdy.

Jak mi się zdaje, chcesz powiedzieć, Sokratesie, że kto chce pozyskać sobie prawego przyjaciela, sam musi wykazać prawość w postępowaniu, zarówno w słowach, jak i w czynach.

Jak wyobrazasz to sobie inaczej? Że ktoś sam będąc podłym człowiekiem, potrafi pozyskać sobie prawego przyjaciela?

Rozmówca Sokratesa ma jednak wątpliwości:

Rozumiem także, że ludzie źli nie mogą żyć ze sobą w przyjaźni. Jakaż przyjaźń może łączyć niewdzięcznych, leniwych, chciwych, wiarołomnych czy niepowściągliwych? Jeśli więc idzie o złych, jest dla mnie całkiem jasne, że ze swej natury nadają się bardziej do tego, aby być sobie wrogami niż przyjaciółmi.

Poza tym, jak sam twierdzisz, ludzie źli nie nadają się także na przyjaciół dla dobrych. To również jest jasne. W jaki bowiem sposób ci, którzy postępują haniebnie, mogą być przyjaciółmi ludzi, którzy takim postępowaniem się brzydzą?

Jeżeli jednak nawet ludzie miłujący cnotę żyją ze sobą w niezgodzie, rywalizują i walczą o naczelne stanowiska w państwie i nienawidzą się wzajemnie, w takim razie między kim a kim w końcu jest jeszcze przyjaźń możliwa i u jakich ludzi można jeszcze znaleźć zyczliwość i wiarę?

Sokrates nie uchyla się od odpowiedzi i nawet przyznaje Kritobulosowi, że sprawa jest dość złożona, bo ludzie z jednej strony mają naturalną skłonność do przyjaźni, czego widowym znakiem jest odczuwanie litości, gdy drugiemu dzieje się krzywda. Ludzie pomagają sobie i okazują sobie wdzięczność za otrzymaną pomoc. Z drugiej jednak strony ludzie zabiegają o te same dobra i przyjemności i dlatego skłonni są walczyć o nie z innymi. A zatem:

zarzewie walki tkwi w niezgodzie i gniewie. Żądza bogactw rozpala nieprzyjaźń, a zazdrość prowadzi do nienawiści.

I właśnie w przyjaźni Sokrates dostrzega lekarstwo na niezgodę i właśnie, gdyż: przyjaźń jednak, przełamując te wszystkie przeszkody, toruje sobie dostęp do ludzi szlachetnych i prawych i jednoczy ich. Pod wpływem cnoty woła raczej poprzestać na skromnym mieniu niż zdobywać wszystko w walce. Nawet gdyby sami mieli

⁹ Sokrates ironizuje Peryklesa, który „wyczarował” swymi zaklęciami miłość w narodzie; jednakże odróżnia od niego Temistoklesa, który „miłość” ludzi uzyskał przez swoje zasługi.

cierpieć głód i pragnienie, ze szczerego serca potrafią się dzielić pokarmem i napojem z innymi.

Trudno zatem nie zgodzić się z Realem, że przyjaźń u Sokratesa wiąże się z duszą, polega na cnocie. Dla samego Sokratesa odnoszenie się z przyjaźnią do uczniów i skłanianie do przyjaznego odnoszenia się do innych było realizowaniem jego „duszpasterstwa” – dbania o duszę.

Etyka przyjaźni

Ksenofont, podobnie jak Platon, pisze dialog pt. *Uczta*, w którym Sokrates wypowiada się na temat przyjaźni. Przede wszystkim, podobnie jak w Platońskim *Lizysie*, są tu radykalnie odróżnione, a nawet przeciwstawione sobie miłość zmysłowa i miłość duchowa (jako Afrodyta Gminna i Afrodyta Niebieska).

Sokrates w *Uczcie* Ksenofonta zdaje się jednak ostrzej krytykować miłość czysto zmysłową. Co ciekawsze, podobny rys potępienia miłości seksualnej wkłada w usta Sokratesa Platon w swojej z kolei *Uczcie*.

Wiemy wszyscy, że wszelkie stosunki towarzyskie i nie oparte na przyjaźni nie mają wartości. Miłość zaś przyjacielska jest to swego rodzaju słodka i dobrowolna konieczność dla ludzi, którzy największą wartość przywiązują do charakteru u drugich. Ci jednak, których zmysłowa miłość pożąda ciała, w większości wypadków nie pochwalają, a nawet nie lubią charakteru swoich kochanków.

Jeżeli znów inni kochają jednocześnie i ciało, i duszę, to ponieważ kwiat urody szybko przekwita, więc kiedy już całkiem zwiędnie, miłość także musi wygasnąć, podczas gdy im dłużej dąży dusza do coraz to większej doskonałości, tym coraz bardziej staje się godna kochania.

Poza tym w rozkoszowaniu się pięknym ciałem tkwi pewna konieczność przesytu, tak że to samo, czego człowiek doznaje przy jedzeniu na skutek przepełnienia żołądka, musi odczuć także przy kochaniu. Miłość duszy natomiast jest czysta, wzniosła i bardzo trudna do nasycenia, a jednak wbrew temu, co niejeden może sądzi, nie jest bynajmniej pozbawiona wdzięku i przyjemności. W niej właśnie spełnia się gorące pragnienie, z jakim w modlitwie zwracamy się do bogini, aby użyczyła wdzięku naszym słowom i czynom.

Sokrates potępia uwodzenie oblubieńców za pomocą słów i sztuczek retorycznych; wydaje mu się to bardziej szkodliwe niż przemoc fizyczna, gdy ta zniewala tylko ciało, zaś namowy deprawują duszę. Potępia też sprzedawanie się młodych ludzi za pieniądze; uważa, że z relacji: sprzedawca – nabywca nie może zrodzić się prawdziwa przyjaźń.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na bardzo ciekawy rys poglądów Sokratesa: krytykuje on zarówno kochanie tylko czyjegoś ciała, jak i ukochanie ciała wraz z duszą; nie oznacza to jednak potępienia samych w sobie stosunków seksualnych. Wręcz przeciwnie: Sokrates je dopuszcza w sytuacji, gdy miłość łączy dusze kochanków:

Kto nad tym trochę się zastanowi, dojdzie do wniosku, że jeszcze nigdy nic złego nie wynikło ze stosunków erotycznych opartych na umiłowaniu zalet ducha i obyczajów, ale wiele złego, wiele występków i zbrodni spowodował bezwstyd w tych sprawach.

Sokrates Ksenofonta nie poszukuje istoty przyjaźni; zadawała się rozstrzygnięciami na temat jej aspektów moralnych. *Symposium* Ksenofonta kończy się optymistycznie:

Ci spośród gości, którzy nie byli żonaci, przysięgli, że się ożenią, a żonaci z pośpiechem dosiedli koni i popędzili, każdy do swej żony, aby czym prędzej z nią się spotkać.

Istota przyjaźni

Sokrates Platona, szukający istoty przyjaźni w rozmowie z Lizysem, poddaje się:

– Chłopcy, powiadam, to żeśmy znowu, drugi raz już wpadli w te same myśli o przyjaznym pociągu, któreśmy przedtem byli odrzucili. Bo przecież teraz łotr łotrowi i zły człowiek złemu człowiekowi będzie – mimo to – przyjacielem, nie mniej, niż dobry dobremu.

–...

– Więc na co ten cały wywód? Jasna rzecz, że na nic. Wobec tego chciałbym, jak to robią mędrcy w sądach, streścić jeszcze raz to wszystko, co się powiedziało. Otóż, jeśli ani ci, których lubimy, ani lubiący, ani podobni, ani niepodobni, ani dobrzy, ani pokrewni, ani te wszystkie rodzaje rzeczy, któreśmy przeszli – ja ich już nie pamiętam wszystkich, bo tyle tego było – więc jeżeli nic z tego nie jest tym, co miłe, to ja już nie mam nic więcej do powiedzenia¹⁰.

¹⁰ Świetną analizę kolejno stawianych w tym dialogu pytań i odpowiedzi znajdujemy w artykule Roberta Zaborowskiego, pt. *Rozwój czteroelementowego modelu przyjaźni w Lizysie Platona*. Jest to skrót pracy magisterskiej autora, przygotowanej pod kierunkiem dr. Tadeusza Kobierzyckiego. Artykuł został opublikowany w dwumiesięczniku „Gnosis” nr 6/1993; korzystam w wersji internetowej: http://www.gnosis.art.pl/numery/gn06_zaborowski_rozwoj_4element_modelu.htm (27 XII 2011).

Problem dialogu autor upatruje we fragmencie 212 A 8: „Jeśli ktoś kogoś miłuje, to który którego staje się przyjacielem, miłujący miłowanego czy miłowany miłującego, czy też nie ma różnicy?” Szereg odpowiedzi, padających w dialogu dzieli na następujące etapy:

Rozmowa kończy się dość prozaicznie: po chłopców przychodzą ich wychowawcy, aby odprowadzić ich do domu. Na odchodne Sokrates rzucił – jak pamiętamy – „a jednak jeszcze nie udało się nam dojść, kto to właściwie jest przyjaciel”.

* * *

Bez konieczności rozstrzygnięcia, które tezy pochodzą naprawdę od Sokratesa, a które są już Platonskim „uzupełnieniem” lub Ksenofontowym „zniekształceniem”, możemy powiedzieć, że Sokrates widział w przyjaźni to, co Grecy cenili w niej od najdawniejszych czasów, jednakże wprowadził przyjaźń w krąg swych filozoficznych ustaleń i uczynił z niej element swojej *elenkyki*.

Ateńczyk sytuuje więc przyjaźń w swojej etyce, czyli nauce o duszy, wiążąc przyjaźń z cnotami duszy i czyniąc ją przedmiotem swego „duszpasterstwa”. Przyjaźń stała się cechą *psyché* i wobec tego rodzajem *areté*. Jako taka zaś zaczęła stanowić problem etyczny i pedagogiczny *par excellence*. Sokrates zdawał się dostrzegać te wszystkie konsekwencje, na co wskazuje jego działalność, którą dość zgodnie opisują wszystkie źródła, tak że, jak zauważył Jaeger

znajdujemy się w paradoksalnej sytuacji, która polega na tym, że o osobowości żadnego myśliciela starożytnego nie jesteśmy tak dokładnie poinformowani jak o Sokratesie, a jednak do dziś nie możemy dojść do jednoznacznego określenia jego historycznej roli (*Paideia*, 569).

Dowodem niezaprzeczalnym tego stanu rzeczy jest absolutne uwielbienie, jakie wszyscy bez wyjątku uczniowie Sokratesa żywili wobec swego nauczyciela. Uwielbienie tak wielkie, że jak zauważa niezrównany znawca greckiej *paidei*:

...uczniowie Sokratesa właśnie dlatego, że tak silnie ulegli wpływowi mistrza, wkładali własną duszę w jego obraz, nie umiając już odróżnić siebie od niego; toteż gdy czytamy dziś ich relacje, musimy zadać sobie usprawiedliwione pytanie, czy teraz, po wiekach, jest jeszcze rzeczą możliwą odróżnienie ich własnego wkładu od autentycznego, prawdziwie Sokratejskiego jądra ich opowieści (*Paideia*, 569).

1. odpowiedzi ze względu na podział: miłujący – miłowany,
 2. odpowiedzi ze względu na podział: podobny – przeciwny,
 3. odpowiedzi ze względu na naturę miłującego, przyczynę i cel miłowania (*resp.* przyjaźni).
- Za konkluzję dialogu przyjmuje Zaborowski słowa Sokratesa (223 B 7): „Jeszcze czym jest przyjaciel, nie staliśmy się zdolni odkryć”. Interpretując je mówi, że „przyjaźń łatwo określić słowem w odniesieniu do tego, czym nie jest. Czym jest, może dokonać się w przeżyciu. Przyjaźń dopełnia człowieka, odnajduje brakujące lub zagubione części (własnej) osobowej rzeczywistości. W przyjaźni człowiek potwierdza swój byt jako byt wartościowy dzięki przeżyciu siebie, drugiego i transcendencji. Gdy człowiek zintegruje własne zło, wybierze dobro, przekroczy sam siebie ku sobie wartościowszemu, pełniejszemu i prawdziwzszemu”.

Ale właśnie ta „niemożliwość” i to utożsamianie się z mistrzem świadczy o jakiejś niesamowitej sile, która przywiązała uczniów do Sokratesa. Tą siłą była przyjaźń. Pamiętamy przecież, że Sokrates nie lubił określenia „uczeń”, a swoich uczniów nazywał przyjaciółmi. Robił to tak często, tak uparcie i tak konsekwentnie, że jeszcze w Liceum Arystotelesa nie mówi się o zapisanych doń uczniach, lecz o „zarejestrowanych przyjaciółach”.

Pierre Hadot zwraca nawet uwagę, że jak w dziedzinie wykształcenia Sokratesowa *elenkyka* („ironia dialektyczna” – mówi Hadot) polegała na „udawaniu” przez Sokratesa stanu niewiedzy w jakiejś sprawie, aby tym łatwiej skłonić rozmówcę do próby pouczenia go o tej sprawie, tak w dziedzinie wychowania Sokrates stosuje „ironiczną miłość”, udając zakochanie w kimś, aby go skłonić do prawdziwej miłości¹¹.

Wydaje się jednak, że z bardzo dużym prawdopodobieństwem można przypisać Sokratesowi dość radykalne odróżnianie miłości cielesnej – *eros* – (dziś nazwalibyśmy ją wprost miłością erotyczną), czyli po prostu zmysłowej pożądliwości od *philia* – umiłowania, przyjaźni, słowem – miłości bardziej duchowej. Byłoby nawet dziwne, gdyby – „odkrywca duszy”, rozumianej jako istota człowieka – nie związał relacji międzyludzkich właśnie z odkrytą przez siebie istotą człowieka. Przyjaźń mieściłaby się w kategoriach „dbania o duszę” i odnosiłaby się wprost do *aretai* – cnót moralnych, stanowiących jądro Sokratesowej etyki. Pamiętamy bowiem jak Sokrates u Ksenofonta „przewrotnie” zmienia tradycyjne greckie wyobrażenie o przyjaźni, zalecające wyszukiwanie sobie wartościowych przyjaciół¹². W kontekście rozważań o tym, co powinno stanowić zalety przyjaciół, Sokrates powiada: „dobrze by było, aby każdy sam zbadał, jaką wartość przedstawia dla swych przyjaciół, i oto się starał, aby była możliwie największa”. Nie ulega zatem wątpliwości, że przyjaźń sytuuje się w filozofii moralnej Sokratesa gdzieś „pomiędzy” duszą i cnotami. Nie stanowi bowiem żadnej z cnót; raczej cnoty stanowią warunek i fundament przyjaźni. Przyjaźń zatem jest jakby osobną kategorią filozofii Sokratesa. A zatem, skoro obwołano Sokratesa „odkrywcą” duszy, cnót, należy koniecznie do tych „odkryć” dołączyć i przyjaźń,

¹¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 120-121. Zob. też: A. Kazimierczak-Kucharska, *Zagadnienie miłości ironicznej u Sokratesa*, „Episteme” nr 100, red. J. Sokołowski, Warszawa-Lomża 2010, s. 127-133.

¹² Tak rozumiana przyjaźń należała do etosu starogreckiej szlachty, co potwierdza nam zbiór poezji Teognisa, funkcjonujący na dobre już V w. przed Chr., w którego drugiej księdze znajdujemy takie oto zalecenie:

Kyrmosie, za żadną cenę nie szukaj sobie przyjaciół pomiędzy takimi ludźmi! Bądź dla nich uprzejmy, kiedy z nimi mówisz, ale żadne poważne związki niechaj cię z nimi nie łączą, bo wtedy poznasz, co to za lichy osobistości, na które nie można żadną miarą liczyć. Oszustwo, podstęp i zdrada, oto, w czym się kocha tego rodzaju towarzystwo (cyt. za: W. Jaeger, *Paideia*, 280-281).

która nie jest tożsama ani z duszą ani z cnotami, lecz stanowi właśnie „związek dusz”, który cnoty wspomagają i chronią.

Wydaje się zatem, że możemy z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że podstawowe paradygmaty naszego filozoficznego myślenia o przyjaźni znajdują się już w nauczaniu Sokratesa. Przyjaźń bowiem dla niego to *duchowy eros* – rodzaj duchowego związku ludzi, który jest zdecydowanie czym innym niż pożądanie zmysłowe, które rodzi się w ciałach ludzkich. („Wolno więc wobec tego przypuszczać, że miłość zmysłową zsyła Afrodyta Gminna, miłość duchową natomiast, miłość przyjaciół i pięknych czynów – Niebieska”). Co więcej, Sokrates uważa, że tylko stosunki międzyludzkie oparte na przyjaźni zasługują na miano istotnie ludzkich („Wiemy wszyscy, że wszelkie stosunki towarzyskie nie oparte na przyjaźni nie mają wartości”). Cnoty służą przyjaźni; przyjaźń zaś może mieć znaczenie wychowawcze i wobec tego może się przyczyniać do zdobywania cnot.

A zatem główne tezy „metafizyki obecności” sformułował już Sokrates. Od różnił bowiem „spotkanie” (wszystkie relacje niebędące prawdziwą przyjaźnią, a więc np. stosunki erotyczne) od „obecności” (przyjaźń). Uznał ponadto przyjaźń za sprawę nadrzędną nawet wobec etyki cnot; cnoty służą przyjaźni, budują ją i umacniają.

Zobaczmy jak kolejne pokolenia myślicieli kontynuowały myśl Sokratesa, przyjmując swoiście bezdyskusyjnie jego rozróżnienia i rozstrzygnięcia.



PLATON: MISTYKA MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

Giovanni Reale, podejmując ten problem w drugim tomie swojego znanego podręcznika, pisze, że:

na ogół platońskie rozważania na temat przyjaźni (*philia*) i miłości (*eros*) rozpatruje się łącznie, ale jest to błędne, bo chociaż mają one wiele wspólnego, to jednak się ze sobą nie pokrywają. W greckiej *philia* przeważa czynnik racjonalny albo przynajmniej jest nieobecna owa namiętność i owo «boskie szaleństwo», które jest szczególną cechą *erosa*. Dlatego to Platon rozpatruje je odrębnie, przyjaźnią zajmując się w *Lizys*, a miłością w *Uczcie* i trochę także w *Fajdroście* (II, 258).

Reale ma rację, gdy myśli o pewnej greckiej tradycji, związanej z rozumieniem słów *philia* i *eros*. Ma także rację, gdy pisze, że Platon poświęca im różne swoje teksty. Nie ma jednak racji, gdy pisze, że błędem jest rozpatrywanie łączne tych zagadnień w odniesieniu do filozofii założyciela Akademii; sam Reale omawia je łącznie w rozdziale pt. *Mistyka przyjaźni i miłości*¹³. I robi słusznie, gdyż dla Platona zarówno przyjaźń (*φιλία*), jak i miłość (*ἔρως*) są tym samym: tęsknotą do idealnego dobra i piękna, zaszczepioną nam w poprzednim naszym życiu, spędzonym w boskim świecie bytów idealnych. A zatem przyjaźń i miłość, jakkolwiek rozdzielane w poprzedzającej Platona tradycji, nie wyłączając samego Sokratesa, w filozofii jego wielkiego ucznia jednoczą się w stanowiące różne postacie tej samej nieuświadomionej tęsknoty do doskonałości świata idealnego, która w każdym człowieku stanowi jakiś cień pamięci o minionym życiu.

Prześledźmy więc tok myśli Platona w tej sprawie. Narzuca się tu od razu spostrzeżenie, że już we wczesnym dialogu *Lizys* Platon dokładnie wie, czym jest a czym nie jest przyjaźń. Na razie jeszcze nie mówi wprost o idei dobra, niemniej jednak wyraźnie ją sugeruje pisząc o „pierwszym przyjacielu”.

To ta właśnie problematyka spędzała sen z powiek badaczom tekstów Platona, którzy chcieli widzieć w chronologicznym ułożeniu dialogów Platona zarazem rozwój jego poglądów: stopniowego odchodzenia od nauczania Sokratesa

¹³ Zbieżność tytułu niniejszych rozważań i rozdziału w książce Realego jest przypadkowa; zauważyłem ją już po napisaniu tekstu. Wygląda więc na to, że podobnie jak profesor z Mediolanu postrzegam Platońską naukę o przyjaźni i miłości w pewnym układzie wertrykalnym, właśnie jako mistykę.



(dialogi wczesne, sokratyczne lub aporetyczne), sformułowania teorii idei (dialogi konstruktywne lub systematyczne) oraz pewnego dystansowania się od tej teorii (dialogi późne względnie krytyczne). Tymczasem czytając „wczesnego” Lizysa odnosimy nieodparte wrażenie, że Platon już wie, iż przyjaźń jest tęsknotą za Dobrem, które stanowi zarazem Piękno¹⁴. Przyjmuje się bowiem powszechnie, że swoje poglądy na miłość i przyjaźń Platon przedstawia w *Fajdroście* i *Uczcie*. Obydwa te dialogi zaliczane są do grupy tekstów konstruktywnych, w których przedstawiona jest teoria idei. Tu również występuje postać Sokratesa, ale ogranicza się – tak się przypuszcza – do przekazywania Platońskiej nauki o ideach. Interesujące nas tu jednak dialogi wymykają się nieco spod tej klasyfikacji, gdyż tematem *Fajdroś* jest dusza – „odkrycie” Sokratesa, a w *Uczcie*, która dotyczy miłości, problematyka idei jest jedynie sugerowana, a sam dialog jest wspianiałym *monumentum* wzniesionym przez Platona Sokratesowi.

Lizys – odróżnienie miłości od przyjaźni

Będziemy musieli ponownie sięgnąć do *Lizysa* i, podobnie jak w odniesieniu do poglądów Sokratesa, rozpocząć rekonstruowanie nauczania Platona od aporii sformułowanych w tym tekście. Przyjmuje się bowiem, że w tym wczesnym dialogu, Platon, mając za punkt wyjścia poglądy Sokratesa, formułuje jedynie problematykę przyjaźni i miłości, nie rozwiązując przy tym żadnego z podjętych zagadnień. Sokratesowym dziedzictwem w tym dialogu jest niewątpliwie odróżnienie miłości i przyjaźni. Cały dialog zdaje się być skonstruowany na tym odróżnieniu, gdzie rozmowa z Hippotalesem dotyczy miłości erotycznej, a z Menemosem i Lizysem – przyjaźni. Pytania, jakie Platon formułuje, dotyczą jednak wyłącznie istoty przyjaźni.

¹⁴ Wobec tego problemu imano się rozmaitych rozwiązań. Najprostszym było uznanie *Lizysa* za tekst późniejszy, niż powszechnie przypisywana mu datacja. Gdy rozwiązanie to nie wytrzymało krytyki badaczy zaczęto ignorować Platońską uwagę, zawartą w tym dialogu, że przyjaźń jest w swej istocie „tęsknotą do pierwszego przyjaciela”. Tak zdaje się postępować np. W. Witwicki, który przechodzi do porządku nad wyrażeniem „pierwsze miłe” (jak oddaje greckie „πρῶτον φίλον” w swoim przekładzie). Trzecim rozwiązaniem było przyjęcie pewnej merytorycznej jedności dialogów Platona; uznanie po prostu, że Platon zaczął je pisać wtedy, gdy miał już skryształizowany własny pogląd filozoficzny i wobec tego „chronologią” dialogów Platona nie jest rozwój jego poglądów filozoficznych, lecz przyjęty przez niego plan pisarski, który zresztą doprowadzony został do końca, dając w efekcie „wykończony” system filozoficzny.

Eros jako zadurzenie i polowanie na kochanka

Erotyczne zadurzenie się młodego Hippotalesa w nastoletnim Lizysie Platoński Sokrates traktuje z daleko idącą ironią. Podobnie zresztą traktują Hippotalesa jego kompani z gimnazjonu.

Jak to pięknie z twojej strony doprawdy, Hippotalesie, że się czerwienisz i wahasz się wymienić Sokratesowi imię. Ale on, jeżeli będzie nawet krótki czas z tobą obcował, to już on się nasłucha tego imienia, tak mu je będziesz powtarzał – aż upadnie. Przecież myśmy tu już pogłuchli – mamy pełne uszy Lizysa. A jak jeszcze trochę popije, to dopiero mamy przyjemność: człowiek się ze snu budzi i ma wrażenie, że słyszy imię Lizys. Jak długo jeszcze mówi zwykłą prozą to jest straszne, ale to jeszcze pół biedy – dopieroż jak nas zacznie zasypywać wierszami i mową wiązaną! A co jeszcze gorsze od tego, to to, że on także śpiewa pod adresem ukochanego przedziwnym głosem i my tego musimy wysłuchiwać. A teraz, kiedy ty go pytasz, to on się czerwieni (204 CD)

Pamiętamy, że Sokrates, cały czas pobłażliwie żartując z zakochanego, opisuje zdobywanie kochanka na wzór łowów, w których miłośnik jest myśliwym, a kochanek – łowną zwierzyną.

Kto się, przyjacielu, zna na miłości, ten nie chwali ukochanego, nim go weźmie; jest mądry i boi się – nie wie jeszcze, jak to będzie. A równocześnie ci piękni, kiedy ich ktoś chwali i podnosi, zaczynają wiele myśleć o sobie i zadzierają nosa do góry. Czy nie myślisz?

– Owszem, powiada.

– Nieprawdaż, im wyżej nosy noszą, tym trudniej ich dostać?

– To naturalne przecież.

– A jakby ci się wydawał taki myśliwy, co by ploszył zwierzynę, polując, i tak by robił, żeby ją trudniej było chwytać?

Sokrates demonstruje Hippotalesowi sposób rozmawiania z ukochanym, który ma na celu swoiste „pognębienie” małego Lizysa. Sokrates w inteligentnej rozmowie, ironicznie zniżając się do poziomu dziecka uświadamia Lizysowi jego dość niewygodne położenie „małego niewolnika” – stan, który przechodził każdy „dobrze urodzony” młodzieniec w ramach tzw. starannego wychowania¹⁵.

Widzisz, Hippotalesie, tak potrzeba z ukochanymi rozmawiać: pokory ich uczyć i po nosie dawać, a nie tak, jak ty: wbijać ich w pychę i rozpieszczać, aby się im w głowie przewracało.

¹⁵ W rozmowie tej jawi się nam bardzo interesujący obraz greckiej *paidei* – dość rygorystycznej i raczej schematycznej, polegającej na niemal zupełnym zniewoleniu wychowanka i nie stroniącej od przemocy.

Sokrates jednak nie stara się upokorzyć Lizysa; wręcz przeciwnie: stara się zdobyć jego zaufanie, gdyż interesuje go chłopięca przyjaźń Lizysa z jego rówieśnikiem Menedemosem i o tym Sokrates pragnie z chłopcem porozmawiać. W tej jednak pełnej serdecznego żartu rozmowie Sokrates pozostaje sobą i niemal mimochodem dopytuje:

Hippotalesie, ja nie proszę o jakiś wiersz, ani nie chcę słuchać pieśni, jeżeliś jakąś ułożył do ukochanego, tylko myśli mnie interesują, abym wiedział, jak się odnosisz do kochanka¹⁶.

Trudno nie przywołać w tym miejscu znanego fragmentu z Platońskiego *Charmidesa*, w którym Chajrefon przedstawia Sokratesowi tytułowego bohatera dialogu. W relacji Sokratesa scena przebiegała następująco:

„A Chajrefon woła na mnie i powiada: – Sokratesie, jak ci się wydaje ten młody człowiek? Czy nie ładna twarz?

– Nadzwyczajna – mówię.

– Ach, on naprawdę – powiada – gdyby się zechciał rozebrać, to będziesz miał wrażenie, że twarzy w ogóle nie ma. Takie ma przepiękne kształty!

Inni też mówili to samo, co Chajrefon. Więc ja powiadam: – Na Heraklesa, a cóż to za niezwykłony mąż, powiadacie; jeżeli tylko ma w dodatku jeszcze jeden drobniak. Nieduży.

– Co? – powiada Krytiasz.

¹⁶ Interesująca jest odpowiedź kolegów Hipotalesa na to pytanie:

– Ach, na bogów, powiedział Ktesippos – i owszem. To są śmieszne rzeczy, Sokratesie. Bo żeby być zakonchany i głowę sobie zaprztać tym chłopakiem więcej, niż ktokolwiek, a nie umieć powiedzieć o nim czegoś własnego, osobistego, czego by i byle chłopak powiedzieć nie potrafił – czyż to nie jest śmiech? Nic, tylko takie rzeczy, jakie całe miasto śpiewa o Demokratesie i o Lizysie, o dziadku chłopaka i o wszystkich tam jego przodkach, o tych bogactwach i stajniach wyścigowych, i o zwycięstwach odniesionych w Delfach i na Istmie, i w Nemei, czwórka i wierzchem – on takie rzeczy pisze i deklamuje, a oprócz tego jeszcze bardziej zamierchle starożytności. O Heraklesie w gościnie wczoraj nam w jakimś poemacie wywodził, że jakiś ich przodek był krewny Heraklesa i dlatego przyjmował go u siebie, a sam był synem Zeusa i córki protoplasty rodu – co to stare babki śpiewają – i wiele innych takich rzeczy, Sokratesie. To jest to, co ten człowiek mówi i śpiewa, a my musimy tego słuchać.

Platon ustami Sokratesa krytykuje sofistykę i wykształcenie, które sofisci dawali młodym ludziom. Retoryczne figury, wydumana mitologia zamiast słów prawdy, która – w przekonaniu Platona – drzemie w każdym człowieku. Widzimy tu dokładnie, że wprawdzie dialog *Lizys* poświęcony jest głównie przyjaźni, to jednak Platon podejmuje w nim szereg innych wątków. Bardzo ważną warstwą dialogu jest problematyka wychowania. *Paideia* była wszak motywem przewodnim całej twórczości Platona. Tutaj widzimy, że Platon – jakby mimochodem – podejmuje problem retoryki; jej krytyka stanowi stały element filozofii Platona. Krytyka ta niemal zawsze idzie po tej samej linii: Platon zarzuca retoryce sztuczność, nieszczerłość, po prostu fałsz. Ta krytyka stanie się motywem przewodnim w *Fajdosie*, do którego przyjdzie nam zajrzeć, gdyż z kolei jednym z tematów pobocznych tego dialogu Platona będzie *eros* i związana z nim problematyka przyjaźni i miłości.

– Jeżeli – mówię – duszę ma dobrej rasy [tzn. piękną]. On z pewnością, Krytiaszu, taki będzie; pochodzi przecież z waszej rodziny.

– Ależ – powiada – bardzo jest piękny i taki, jak się należy – także i pod tym względem. Więc czemu by tak – mówię – nie obnażyć u niego właśnie tej strony [tj. duszy] i nie obejrzyć jej, zanim zobaczymy kształty [ciała] (154 DE).

Wracając do *Lizysa*, widzimy wyraźnie, że Sokrates Platona ironicznie podchodzi do problemu „zakochania się” Hipotalesa w Lizysie. Jest to niewątpliwie *elenktyczna* warstwa dialogu. Abstrahując od homoseksualnego i ocierającego się o pedofilię uwikłania tego problemu, jest to bowiem atmosfera, poglądy i obyczaje środowisk, w których obracał się Sokrates i Platon w Atenach na przełomie V i IV w. przed Chr.¹⁷, rozmówcy nie ukrywają, że chodzi o „poderwanie” Lizysa i w tym „podrywaniu” Sokrates ma być mistrzem dla Hipotalesa. Rzecz jest zatem dość banalna i wszyscy zdają się ją traktować podobnie, może poza samym zakochanym Hipotalesem.

* * *

Warto zauważyć, że opisywana rzecz nie jest niczym szczególnym ani wyjątkowym w dawnych czasach podobnie jak w naszych. Młodzi ludzie przeżywają „zakochania” bardzo podobnie jak Hipotales. Nieśmiałość i zażenowanie połączone z trudną do opanowania potrzebą przebywania w towarzystwie obiektu swoich uniesień lub choćby tylko patrzenia nań, jest doświadczeniem nieobcym większości przedstawicieli gatunku *homo sapiens*. Można powiedzieć, że „natura” młodzieńczego odurzenia jest od wieków niezmienna, natomiast zmieniała się w dziejach ludzkości „kultura” tej sprawy – jej społeczny odbiór, praktyki wychowawcze, a niekiedy i penalizacja¹⁸.

W ironicznym rozbawieniu całą sytuacją Sokrates jednak nie zapomina zapytać Hipotalesa o jego stosunek do Lizysa. Trudno nie podejrzewać, że jest to pytanie o duszę. Jednak Sokrates nie usłyszał odpowiedzi Hipotalesa, a w zamian

¹⁷ Wspominano już, że homoseksualizm w starożytnej Grecji miał swoją bardzo starą i bardzo utrwaloną pozycję; należał do etosu starogreckiej szlachty, a w czasach Sokratesa i Platona miał pewien odcień konserwatyizmu społeczno-obyczajowego. Można skorzystać z rady Witwickiego: *Jeżeli trudno wczuć się w homoseksualny nastrój środowiska, które tu widzimy, trzeba sobie wyobrazić, że Charmides jest dziewczyną, pełną uroku w budowie i zachowaniu się, a opisywane tu przeżycia i stosunki staną się zrozumiałe.*

¹⁸ Jeszcze np. w połowie poprzedniego wieku nauczyciele „tępli” w liceach zakochane pary; dziś społeczna akceptacja tego zjawiska graniczy ze znieczulicą; toleruje się bowiem powszechnie bardzo wczesną inicjację seksualną bez specjalnej obawy konsekwencji w postaci zbyt wczesnego rodzicielstwa, nie mówiąc już o granicach wiekowych, wyznaczanych w tej sprawie przez polski kodeks karny (skończone 15 lat).

zaś chór jego kompanów zdaje się potwierdzać, że zakochany nie „własnego” nie potrafi powiedzieć o przedmiocie swego zakochania. Pośrednio więc Platon krytykuje tu sofistykę i sofistyczną edukację ówczesnej młodzieży. Interesujące jest jednak związanie w tym miejscu właśnie sofistyki i *erosa*. Sofistyka bowiem służy „polowaniom” na chłopców. Dowiadujemy się gdzie indziej, że jest nawet gorsza od przemocy fizycznej, bo zniewala przede wszystkim duszę, która rządzi ciałem, podczas gdy przemoc zniewala wyłącznie samo ciało, wbrew duszy. Wydaje się więc, że można uznać, iż Platon, podobnie jak sofistykę, odrzuca także erotykę, rozumianą jako realizację wyłącznie „zadurzenia” i to realizację, która posługuje się zniewalającym duszę polowaniem.

Poszukiwanie przyczyny przyjaźni

Z chłopcami, Meneksonosem i Lizysem, Sokrates podejmuje temat przyjaźni. Konfidencyjnym tonem zwraca się do Menedemosa:

Więc kiedy tak na was patrzę, na ciebie i na Lizysa, to szeroko otwieram oczy i usta, i mówię: oto szczęśliwcy! Że tacyście młodzi, a potrafiłście ten skarb znaleźć i prędko, i łatwo; tyś w nim takiego przyjaciela znalazł prędko i tak mocno go posiadasz, a on znou ciebie. A ja taki jestem daleki od tego skarbu, że nawet tego nie wiem, jak to się jeden staje przyjacielem drugiego. Więc o to właśnie pragnę zapytać ciebie – jako doświadczonego.

Wzajemność jako przyczyna przyjaźni

Rozmowa z Meneksenosem dotyczy wzajemności w przyjaźni¹⁹:

Więc powiedz mi: kiedy ktoś kogoś lubi, to który się staje przyjacielem którego? Ten, co lubi, staje się przyjacielem lubianego czy też lubiany – tego, co lubi? Czy też to wszystko jedno?

¹⁹ Władysław Witwicki uważa, że cała ta rozmowa z Menedemosem jest rodzajem zabawy słowami. Zwraca przy tym uwagę, że istota tej „zabawy” polega na nieco innym znaczeniu słowa „przyjaciel” w języku starożytnych Greków, niż ma to miejsce w naszej mowie ojczystej.

W tych zwrotach nazywa się przyjacielem ten, który lubi drugiego, choć ten drugi nie musi go lubić nawzajem. Natomiast nie można po polsku powiedzieć: „to wielki mój przyjaciel, bo ja przepadam za nim, chociaż on mnie nie znosi”. To byłby żart. I nie można powiedzieć po polsku, że komuś przyjacielem jest własny interes, własne życie, własne zdrowie, serce, nauka, (...) mądrość lub gimnastyka. My mówimy, że ktoś te rzeczy lubi, że mu są miłe. Tymczasem w Atenach to samo słowo: „filos” znaczyło i tyle co „przyjaciel” i tyle co „miły”, ten, którego się lubi. Z całego kontekstu mowy, z budowy zdania było dopiero wiadomo, czy słowo „filos” było użyte czynnie czy biernie. Stąd mógł Meneksenos odpowiedzieć Sokratesowi, że gdy jeden człowiek lubi drugiego, wtedy „filos” będzie każdy z nich dwóch. Jeden w znaczeniu czynnym, drugi w biernym. W chwilę później Sokrates podsunął Meneksenosowi czynne oznaczenie wyrazu „filos”, które wychodzi na to, co: uczestnik związku przyjaźni wzajemnej i to znaczenie mając na myśli Meneksenos słusznie

- Ja mam wrażenie, powiada, że to wszystko jedno.
- Jak mówisz? – powiedziałem. Więc i jeden i drugi stają się swoimi przyjaciółmi nawzajem, jeżeli tylko jeden z dwóch drugiego lubi?
- Mnie się tak zdaje, powiada.
- Jakże to? To nie zdarza się, żeby lubiący nie cieszył się wzajemną przyjaźnią lubianego?
- Zdarza się.
- No, cóż. A bywa, że i nienawiść ściga tego, który kogoś lubi? Jak to nieraz wygląda zakochany w stosunku do kochanka. Taki lubi, jak tylko można najmocniej, i oto jeden ma wrażenie, że nie odbiera w zamian przyjaźni, a drugi nawet i to, że dostaje nienawiść.

Sokrates prowadzi rozmowę w swój ulubiony sposób, doprowadzając odpowiedzi Meneksenosa do absurdu. Jednakże nie chodzi tu o śmieszenie malca, jak w znanym przypadku kapłana Eutyfrona, lecz bierze współodpowiedzialność za sprzeczne wyniki dociekań, w czym wydatnie dopomaga Lizys.

- Zatem wielu ludzi otacza miłość wrogów i nienawiść przyjaciół, i bywają ludzie mili wrogom, którzy są wrogami przyjaciół, jeżeli przyjacielem jest ten, którego lubią, a nie ten, który sam lubi. A przecież to wielkie głupstwo, miły przyjacielu, a raczej chyba i coś niemożliwego, żeby być wrogiem przyjaciela, a wrogowi być przyjacielem. (...)
- A czy myśmy czasem, powiedziałem, Meneksenosie, nie byli w ogóle na niedobrej drodze?
- Nie zdaje mi się, żeby na dobrej, Sokratesie, odezwał się Lizys.

Platon mówi tu bardzo dziwną rzecz: twierdzi bowiem, że problem wzajemności w przyjaźni jest z gruntu fałszywy²⁰. Jednakże gdy spojrzymy na tę deklarację

uważa, że nie można mówić o przyjaciółach tam, gdzie przyjaźń nie jest wzajemna. To, że mieć zamilowanie do psów, koni, przepiórek jest czymś innym, a czymś innym byłoby żyć w przyjaźni z końmi, psami lub przepiórkami to rzecz prosta i nikogo by to i w Atenach nie dziwiło nawet w żartach, gdyby nie to, że tam się i miłośnik i przyjaciel nazywał jednakowo. (...) Analogicznie przedstawia się sprawa z wyrazem „echtros”, który znaczy tyle co wrog, nienawidzący, a równocześnie: zniechęcony, wstrętny. Znowu: znaczenie czynne i biernie w jednym i tym samym wyrazie. Dlatego może Sokrates układać takie figlarne a szybkie zdania, w których się roi od lubiącego i lubianego, i od przyjaciela i wroga. Po grecku one są jeszcze bardziej bałamutne, niż po polsku, tak w nich tryluje jeden i ten sam źródłosłów „fil”, raz zabarwiony czynnie, raz biernie. Że to są zabawki i bałamuctwa, zauważył nie tylko sam Sokrates, ale nawet mały Lizys.

Zapewne dużo racji jest w tym, co mówi tłumacz dialogu, jednakże problem wzajemności w miłości i przyjaźni jest problemem rzeczywistym; podejmował go jeszcze w naszych czasach Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*, (wyd. 4, Lublin 1986, s. 78-82) zastanawiając się, czy miłość wzajemna to dwie osobne relacje, czy też do istoty relacji należy wzajemność i wobec tego miłość nieodwzajemniona w ogóle nie jest miłością jako relacją.

²⁰ Słowa Sokratesa, dystansujące się od rozważań z rozmowy z Menedemosem, utwierdziły nawet W. Witwickiego, że podejmowane w tej rozmowie tematy są wyłącznie zabawą słowami, wykorzystywaniem jedynie wieloznaczności neutrum *to philon* i *to echtros*.

Platona z pozycji jego teorii przyjaźni i miłości, że jest to mianowicie tęsknota do idei Dobra i idei Piękną, wtedy istotnie czymś nieważnym staje się miłość człowieka do człowieka i przyjaźń łącząca wzajemnie ludzi. Miłość i przyjaźń „ludzka” stają się w najlepszym wypadku etapami tego erosa, który jest pociąganiem do świata idei.

Podobieństwo jako przyczyna przyjaźni

Z Lizysem Sokrates podejmuje dwa tematy, wynikające z pewnej tradycyjnej greckiej psychologii, która przyjaźń i miłość wyjaśniała albo koncepcją podobieństwa natur, albo teorią o przyciąganiu (i uzupełnianiu się) przeciwieństw.

W pierwszej sprawie Sokrates zaczyna rozmowę od parafrazy wiersza z XVII księgi *Odysei*: *Zawsze dwóch ludzi podobnych jakoś bóg wiezie ku sobie i zaznajamia ich.*

– Może być, mówi [Lizys zapytany, czy może to być prawda]

– Może być, powiedziałem, że to do połowy prawda, a może i w całości, tylko my sobie z tego nie zdajemy sprawy. Bo nam się wydaje, że przecież zły człowiek, jak się ze złym zejdzie, to im bliżej z nim będzie obcował, tym większym stanie się wrogiem. Bo przecież krzywdy wyrządza. A krzywdziciel i pokrzywdzony chyba nie mogą być przyjaciółmi. Czy nie tak?

– Tak jest, powiada.

– Zatem w tym sposobie połowa tego zdania byłaby nieprawdziwa, jeżeli źli ludzie są też do siebie podobni.

– Prawdę mówisz.

– Więc myślę sobie, że oni mówią tak: dobrzy ludzie są do siebie podobni i są sobie przyjaciółmi, a źli, jak to się nawet o nich mówi, nigdy nie są podobni nawet do siebie samych, tylko jacyś nieprości, powikłani i nieobliczalni. Jeżeli coś jest niepodobne do samego siebie i mieni się – raz takie, raz inne – trudno, żeby się to zrobiło podobne do drugiego i weszło z nim w przyjaźń. Czy i tobie się tak nie wydaje?

– Wydaje mi się tak, powiada.

– Zatem to przeczuwają i odgadują, takie mam wrażenie, przyjacielu, ci, którzy mówią, że podobne jest przyjacielem podobnego. To, że jedynie tylko dobry jest przyjacielem dobrego i żadnego innego, a zły ani z dobrym, ani ze złym w prawdziwą przyjaźń nie wejdzie. Wydaje ci się też tak samo?

Skinął głową.

– Zatem już mamy to, jacy ludzie są przyjaciółmi. Tok myśli nam wskazuje, że to tylko ci, którzy są dobrymi ludźmi.

Tutaj Sokrates wyraża stare prawdy, wedle których tylko spotkanie ludzi dobrych może przerodzić się w tak pozytywną relację jak przyjaźń; tylko bowiem dobro ma siłę przyciągania, nie zaś jego brak, czyli zło. Przypuszczalnie

– a potwierdzałyby to relacja Ksenofonta – są to poglądy własne Sokratesa. Jednak za chwilę Sokrates – jak się wydaje już przemawiający „w imieniu” Platona – „problematyzuje” pojęcie podobieństwa. Z kolei dobro wiąże z samowystarczalnością, przyjaźń międzyludzką – z korzyścią i z tych pozycji zaczyna kwestionować samą przyjaźń.

W pierwszej sprawie podobieństwo potraktowane zostaje jako swoisty brak dóbr do przekazania, skoro przyjaciele są podobni i mają wszystko to samo. Platon nie widzi powodów, dla których podobny tęskniłby do podobnego sobie, skoro ma to samo. Tęsknota bowiem jest pragnieniem dobra, którego nie posiada się aktualnie.

Bo proszę cię – na Zeusa – zobaczmyż, co ja tu podejrzewam. Otóż ten podobny podobnemu przez to podobieństwo ma być przyjacielem i taki ktoś jest takiemu pożyteczny? A raczej tak: Cokolwiek jest do czegoś podobne, to jakież pożytek mieć albo jaką szkodę wyrządzić by mogło, których by i samo nie odnosiło? Albo czego doznać, czego by i od siebie samego doznać nie mogło? A takie dwie istoty jakże się mogą cenić nawzajem skoro się jedna drugiej na nic nie przydaje? Jest że to możliwe?

– Nie jest.

– A co nie ma wartości – to jak może być miłe?

– Na żaden sposób.

– A więc podobny podobnemu nie będzie przyjacielem.

Nieco dalej Sokrates dodatkowo uzasadnia swoje przekonanie, że podobieństwo w żadnym razie nie może być przyczyną przyjaźni.

– Ja już raz słyszałem jak ktoś mówił i teraz sobie to przypomniałem, że między podobnymi i między dobrymi właśnie najgorsza toczy się wojna. I jeszcze Hezjoda przytaczał jako świadka, mówiąc, że

Garncarz jest zły na garncarza i śpiewak nie znosi śpiewaka, Dziad się krzywi na dziada...

i w innych wszystkich wypadkach, mówił, musi tak być, że co najpodobniejsze, to najwięcej jedno drugiemu zazdrości i współzawodniczy, i nienawiścią się wzajemną napęlnia, a co najmniej podobne – to się przyjaźnią wiąże.

Już wiemy, że dobry dobremu nie będzie przyjacielem z racji podobieństwa. Być może jednak przyjaźń między nimi rodzi się z powodu dobra, które obaj posiadają. W istocie dość podobnie Platon traktuje dobro jak podobieństwo, gdyż wiąże je z samowystarczalnością, a więc brakiem dóbr do przekazania.

Dobry dobremu – jako dobry, a nie jako podobny – gotów być przyjacielem?

A czyż dobry, jako dobry, nie będzie przez to samo i wystarczający samemu sobie?

– Tak.

– A ten wystarczający to niczego nie potrzebuje, jeżeli sobie sam wystarcza?

– Jakżeby nie.

- A kto niczego nie potrzebuje, ten i niczego cenić nie może.
- Pewnie, że nie.
- A kto nie ceni, ten i lgnąć nie będzie.
- Nie będzie.
- A kto nie lgnie, ten nie jest przyjacielem.
- Nie wydaje się.
- Więc jakim sposobem mają być dobrzy przyjaciółmi dobrych – w ogóle? Ani za sobą nie tęsknią, gdy są z daleka – każdy sobie sam wystarcza, choć drugiego nie ma przy sobie – a jak są razem, wtedy też na nic jeden drugiemu. Jakże się tacy mogą wielce szanować nawzajem?
- Nie ma sposobu, powiada.
- A przyjaźń być nie może nigdy tam, gdzie nie ma wysokiego wzajemnego szacunku.
- To prawda.

* * *

Platon chyba nie do końca jest pewien swoich rozważań albo chce czytelnika ostrzec przed braniem tych ustaleń jako ostatecznych i niepodważalnych. Zwłaszcza, że zaraz rozmówcy wracają do podjętego wątku i rozważają, czy przypadkiem przyjaźń nie polega na przyciąganiu się przeciwieństw.

– Ale zobacz no, Lizysie, gdzie my tu coś fałszujemy. Czyżby nas pewne uogólnienie w błąd wprowadzało?

Zwraca na to uwagę W. Witwicki, że mianowicie nieusprawiedliwione i zbyt rozległe zakresowo są stosowane przez rozmówców uogólnienia.

Rozmawiający ulegają złudzeniu, bo ich w błąd wprowadza podpis na lalce. Zły – to już niby wiadomo, że zawsze i wszędzie zły, i dla każdego. Już W. James żartował z tych filozofów, dla których kawalerzysta nie może na własnych nogach choćby przyjść do stołu, bo kawalerzysta to jest przecież ten, który jeździ na koniu. Podobnie i tutaj: ten „zły” to nie jest „przyjaciel” – nigdy i żadną miarą. Ma tak być dlatego, że ten „zły” to nie jest ten sam, co „podobny”. Zły jest zmienny i zawily, a więc nie jest podobny nawet do samego siebie w różnych czasach – a cóż dopiero do drugich! Tego rodzaju wnioski są zabawkami z pomocą słów, które służą do zasłaniania rzeczywistości.

Jednak Platon nie odrzuca zdecydowanie tezy, że tylko dobry może być przyjacielem dobrego²¹. Raczej teza ta stanowi stały rys Platońskiej *paidei*, co potwierdza znany fragment *Gorgiasza*:

²¹ Warto tu zwrócić uwagę, że według Realego Platon odrzuca możliwość przyjaźni między dobrymi (II, 258), co stoi nie tylko w sprzeczności z poglądami Jaegera, ale Reale zdaje się nie zauważać, iż w samym dialogu Platon nie odrzuca stanowczo tej ewentualności; znajdziemy ją jeszcze raz powtórzoną w dialogu *Gorgiasz*.

Tak mi się przedstawia cel, który ciągle na oku mając żyć potrzeba i wszystkie osobiste zabiegi do tego skierowywać i państwowe, żeby sprawiedliwość zamieszkała i rozumne panowanie nad sobą tam, gdzie ma mieszkać szczęście; ustawicznie dbać o to, a nie pozwalać na rozpasanie żądz i jeszcze im dogadzać na wszelkie sposoby; to nieuleczalne zło i życie godne złooczyńcy. Toż ani drugiemu człowiekowi miły nie będzie ktoś taki, ani bogu. Bo do wspólności niezdolny. A z kim wspólności nie ma, z tym i przyjaźni nie będzie. Powiadają mędrcy, Kaliklesie, że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa, przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą (507d – 508a; W. Witwicki).

Przyjaźń jako przyciąganie się przeciwieństw

Kolejnym tematem rozmowy Sokratesa z Lizysem jest przyjaźń jako przyciągnięcie się przeciwieństw.

Przecież ubogi musi być przyjacielem bogatego i słaby mocnego, ze względu na pomoc, którą mieć może, podobnie jak chory od lekarza. I każdy przecież niewiedzący ceni wiedzącego i lubi. I tak jeszcze dalej rozwijał te myśli – jeszcze wspanialej, mówiąc, że mowy o tym nie ma, żeby podobne ciągnęło do podobnego. Że jest nawet wprost przeciwnie, że największa przyjaźń zachodzi między największymi przeciwieństwami. Wszystko przecież przeciwieństwa jakiegoś pragnie, a nie czegoś podobnego. Tak więc suche pragnie wilgotnego, a zimne ciepłego, gorzkie słodkiego, ostre tępego, a to, co puste, pragnie napelnienia; tak samo, jak pełne – wypróżnienia. A inne rzeczy podobnie – według tej samej zasady. Bo się przeciwieństwo przeciwieństwem karmi, a podobne z podobnego nie ma nic. (...)

– To dobre, powiada Meneksenos. Dobre, kiedy się tak tego słucha...

– Więc powiemy, że między największymi przeciwieństwami największa przyjaźń zachodzi?

Sokrates nie pozwolił długo swoim rozmówcom cieszyć z osiągniętych ustaleń, bo oto zwrócił uwagę na podstawową sprzeczność, do której doprowadziły ich dywagacje.

Toż się zaraz ucieszą i napadną nas ci arcymądrcy panowie, którzy się antylogiami bawią, i zapytają, czy największym przeciwieństwem przyjaźni nie jest nienawiść? Którym my co odpowiemy? Czyż nie koniecznie wypadnie się zgodzić, że prawdę mówią?

– Koniecznie.

– A czyż, powiedzą, nienawiść lubi przyjaźń, albo przyjaźń nienawiść?

– Żadna drugiej nie kocha, powiedział.

– A sprawiedliwość krzywdę, albo rozwaga rozpustę, albo zło i dobro?

– Nie wydaje mi się, żeby to tak było.

- A przecież, powiedziałem, jeżeli tylko cokolwiek jest z czymś w przyjaźni właśnie z powodu przeciwieństwa, to koniecznie i to by musiało być w przyjaźni.
- Koniecznie.
- Więc ani podobne z podobnym, ani przeciwne z przeciwnym nie będzie żyło w przyjaźni.
- Nie wydaje się.

Dość łatwo – jak widzimy – Platon poradził sobie z drugim, ugruntowanym wśród Greków przekonaniem, że wzajemny pociąg ku sobie ludzi spowodowany jest przeciwieństwami i brakami. W każdym razie ani podobieństwo, ani niepodobieństwo nie mogą stanowić przyczyny przyjaźni. Że mogą przyjaźni towarzyszyć to inna sprawa, ale powodować jej w żaden sposób nie mogą.

Pokrewieństwo jako przyczyna przyjaźni

Wracając do toku wywodów Platona, temat pożądania skierowuje go do tezy o „pokrewieństwie” jako przyczynie przyjaźni. Jak słusznie zauważa sam Platon, trop ten będzie miał sens o ile pokrewieństwa nie będziemy rozumieli jako jakiegoś podobieństwa, gdyż to już zostało odrzucone jako przyczyna przyjaźni. Pokrewieństwo jednak zaraz Platon odniósł do problemu dobra i zła, z czego wyszło to, co już też wcześniej zostało odrzucone, czyli że łotr musi być przyjacielem łotra, a człowiek dobry z konieczności musi przyjaźnić się z kimś dobrym. Chyba nie udaje się Platonowi uniknąć *circulum vitiosum*, co z humorem zauważa Witwicki:

Chłopcy na kredyt pozwalają Sokratesowi objaśniać termin „pokrewieństwo” tak, żeby to nie było to samo, co podobieństwo. Ale co to ma być w takim razie, żeby nie było błędnego koła – tego się nie dowiadujemy i tego się nikt nie dowie.

Wraca też dość paradoksalnie problem wzajemności:

- Więc wy, jeżeli jesteście przyjaciółmi, to jakoś z natury każdy z was jest dla drugiego niby swój człowiek i jakby krewny.
- Całkowicie, powiedzieli.
- I jeżeli jeden drugiego pożąda, powiedziałem, moi chłopcy, albo kocha, to nigdy by go nie pożądał, nie kochał, ani nie lubił, gdyby jakoś nie był pokrewny przedmiotowi swej miłości; albo co do duszy, ze względu na jakiś rys psychiczny, albo co do obyczajów, albo z urody. (Ω παῖδες, ἢ ἐρᾶ, οὐκ ἀν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἧρα οὐδὲ ἐφιλεῖ, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγγανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τὴς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος.)
- Tak jest – powiedział Meneksenos. – A Lizys milczał.
- No dobrze – powiedziałem. – Więc to, co z natury nam pokrewne, to nam jest miłe i do tego musimy Ignać. To się pokazuje?

- Widocznie – powiada.
- Zatem, kto naprawdę kocha, a nie udaje, tego musi nawzajem kochać ukochany.

Z paradoksalnego postawienia problemu wynika jego paradoksalne rozwiązanie: oto każda szczerza przyjaźń z konieczności musi być odwzajemniona. Cieszy się z tego Hipoptales, natomiast Lizys z Meneksosem nie kwapili się do przytakiwania; absurd tej sprawy – „korzystny” dla zadurzonego w Lizysie Hipoptelesa był nie do przyjęcia dla trzeźwo myślących rozmówców.

Platon wobec tego bierze się za podsumowanie rozmowy, z którego wynika, że nie udało się ustalić, czym jest przyjaźń, bo – jak pamiętamy – przyjaciółmi nie są „ani ci, których lubimy, ani lubiący, ani podobni, ani niepodobni, ani dobrzy, ani pokrewni”. Po tym podsumowaniu dialog się kończy. Tłumacz zauważa:

Platon ma widocznie tych wywodów dość, skoro Sokrates w imieniu wszystkich biorących udział w rozmowie wyznaje, że są już jak pijani w tej chwili.

Πρῶτον φίλον – Proton philon

Dialog *Lizys* pozornie kończy się jedynie sformulowaniem i odrzuceniem aporii. W pewnym momencie jednak (pomiędzy odrzuceniem tezy o przyciąganiu się przeciwieństw, a wywodami o pożądaniu i pokrewieństwie) Platon prowadzi rozważania w kierunku rozwiązań, które zaproponuje w *Uczcie*.

„Sokrates Platona” w przeciwieństwie do „Sokratesa Ksenofonta” poszukuje istoty miłości i przyjaźni. Jest to zapewne już Platońska „warstwa” dialogu, gdyż Sokrates raczej, tak jak przedstawił go Ksenofont, interesował się etyczną stroną podejmowanych zagadnień i po „odkryciu” duszy na niej budował swoje nauczanie moralne. Robert Zaborowski w swoim znakomitym studium na temat przyjaźni w *Lizysie* także wyraźnie dzieli tekst ze względu na zasadniczo odmienne perspektywy patrzenia na przyjaźń²². Można wobec tego ostrożnie zaryzykować twierdzenie, że w początkowej fazie dialogu Platon przedstawia poglądy Sokratesa, a potem formułuje własny pogląd, dyskretnie przeciwstawiając się ujęciom swego ukochanego mistrza. Witwicki zauważa w tym miejscu, że

Platon wpada w ton natchniony. Zaraz się i rytmy zjawia. Ma się wrażenie, że jego „Piękno” właśnie zeszło z boiska i stoi przed nim w słońcu, a musi mieć nie więcej, niż osiemnaście lat. Jak we śnie dwie różne postacie zlewają się nieraz w jedną, tak i jemu Dobro i Piękno wydaje się teraz jednym i tym samym. Nie argumentuje. On to po prostu widzi w marzeniu na jawie, a Meneksenos mu w tym towarzyszy bez sprzeciwu. Platon wie, że nie dowodzi w tym momencie niczego, nie jest krytyczny i odpowiedzialny, tylko ma pomysł, który go zachwyca. Narzuca mu się myśl, którą

²² R. Zaborowski, *Rozwój czteroelementowego modelu przyjaźni w Lizysie Platona*.

Diotyma rozwinie w *Uczcie*. Tam jednak przyjaciel i pociąg przyjazny będzie już Erosem. Nie, żeby dorósł, tylko jakby się uświadomił. Pada teza, że przyjazny pociąg może powstawać jedynie tylko w kimś ani dobrym ani złym, i zwracać się musi tylko do tego, co dobre.

Nie oznacza to jeszcze, że Platon już wie, czym jest przyjaźń. Oto w dialogu po sproblematyzowaniu i odrzuceniu zastanych stanowisk odnośnie do przyjaźni, Platon nie lepiej traktuje własne pomysły, które mu przychodzą do głowy.

– A jeszcze i to weźmy pod uwagę. Kto wie, czy aby jeszcze bardziej przed nami się nie kryje to, że przyjaźń prawdziwa nie ma z tymi rzeczami nic wspólnego, a tylko to, co ani dobre ani złe, dopiero to się przyjaźnie zwracać zaczyna do tego, co dobre.

– Jak mówisz? – powiada.

– Na Zeusa, powiedziałem. Ja nie wiem; mnie się naprawdę samemu w głowie kręci od tych myśli, z których wyjścia nie widzę, a tu gotowo być według starego przysłowia i po prostu miłe gotowo być to, co piękne. To przecież jest jakby coś subtelnego, gładkiego i połyskami oliwy świeci. Może dlatego tak się nam z rąk wyslizguje i wymyka – bo jest właśnie takie. Więc ja mówię, że dobro to piękno. A ty nie myślisz tak?

– Myślę.

– Zatem mówię, jak Pytia z trójnoga, że za pięknem i za dobrem goni to, co ani dobre nie jest ani złe. A co na myśli mam, gdy tak wieszczę, posłuchaj: Mam wrażenie, że istnieją jakby jakieś trzy rodzaje rzeczy: dobre, złe i ani dobre ani złe. A tobie jak się wydaje?

– Mnie też tak samo, powiada.

– I ani dobro dobra nie lubi, ani zło zła, ani też dobro zła, jak na to i poprzedni bieg myśli nie pozwalał. Zostaje więc – jeśli się cokolwiek ma z czymś innym lubić – że to, co ani dobre ani złe, lubi to, co dobre, albo coś, co jest takie, jak ono samo. Bo do złego chyba nic pociągu mieć nie może.

Platonowy Sokrates próbuje zilustrować przyjętą tezę. W. Witwicki nie kryje tu swego sceptycyzmu, pisząc: „Próbują teraz stosować natchnione uogólnienie do faktów. Niełatwa rzecz, jak długo uogólnienie jest niejasne, bo zawiera wątpliwy i niustalony termin: dobro”²³.

²³ Platon daje też inny przykład, który też – zdaniem Witwickiego – jest chybiony, ale można by go jakoś zrozumieć, pamiętając o Sokratejskiej, „niewiedzy” jako początku wszelkiej mądrości.

Dlatego też przyznamy może, że ci, co już są mądrzy, nie garną się wcale do mądrości. Czyby tam bogowie czy ludzie byli tacy. Ani też ci nie szukają mądrości, którzy niewiedzę mają wszczepioną tak, że są zli przez nią. Żaden przecież lichy człowiek i nieuk nie garnie się do mądrości. Zostają więc ci, którzy mają w sobie to zło: tę niewiedzę, ale ona ich jeszcze nie pozbawiła zdolności poznania, ani z nich nieuków nie zrobiła. Oni jeszcze czują, że nie wiedzą tego, czego nie wiedzą. I dlatego też garną się do mądrości tacy, co nie są ani dobrzy ani całkiem zli. A którzy zli, ci się do mądrości nie garną. Dobrzy też nie. Bo się pokazało w poprzednich rozważaniach, że ani przeciwieństw ani podobnych pierwiastków przyjaźń wiązać nie może.

Więc gdyby tak wziąć pod uwagę ciało zdrowe, to ono wcale nie potrzebuje medycyny ani pomocy. Ma wszystko, czego mu potrzeba. Tak, że zdrowy człowiek żaden nie łgnie do lekarza – bo ma zdrowie. Czy nie?

– Żaden.

– A dopiero niezdrów – myślę sobie – łgnie z powodu choroby.

– Jakżeby nie.

– Choroba to zło, a medycyna to coś pożytecznego i dobrego.

– Tak.

– A ciało – jako ciało – to chyba ani dobre ani złe.

– Tak jest.

– Otóż choroba zmusza ciało, żeby pragnęło medycyny i żeby ją lubiło.

– Wydaje mi się.

– A więc coś, co nie jest ani złe ani dobre, zaczyna lubić coś dobrego; przez to, że samo ma zło w sobie.

Wreszcie Platon zaczyna w swoich rozważaniach odróżniać to, co przysługuje czemuś z istoty, a co tylko pod jakimś względem.

Ja myślę, że niektóre rzeczy są takie, jak to, co im przysługuje, a niektóre nie. Na przykład, gdyby ktoś chciał cokolwiek pomazać jakąś farbą, wtedy przedmiotowi pomalowanemu przysługuje to, czym się go pomalowało? To coś jest na nim?

– Tak jest.

– A czy i jest naprawdę wtedy przedmiot pomalowany takim, ze względu na swoją barwę, jak to, co na nim leży?

– Nie rozumiem, powiada.

– To jest tak, mówię: ty masz włosy blond. Gdyby ci je ktoś pomalował białą ołowianą, to czy one wtedy będą białe, czy tylko wydawałyby się białe?

– Wydawałyby się, powiada.

– A przecież przysługiwałyby im, byłaby na nich białość.

– Tak.

– A mimo to wcale nie byłyby białe. Choćby na nich była i przysługiwała im białość, nie byłyby ani trochę białe ani czarne.

– To prawda.

– Ale kiedy, przyjacielu, starość ten sam kolor na nie sprowadzi, wtedy się staną takie same, jak to, co im będzie przysługiwało. Przysługiwać im będzie białość i będą przez nią białe.

– Jakżeby nie.

– Więc ja o to pytam w tej chwili, teraz, czy jeśli czemuś coś przysługuje, to zawsze takie będzie to co posiada, jakie jest to co przysługuje, czy też: jeśliby mu coś przysługiwało w pewien sposób, wtedy ono będzie takie, a jeśli w inny, to nie?

– Raczej to drugie, powiada.

– Więc tak samo i to, co nie jest ani złe ani dobre – niekiedy nie jest złe, chociaż mu już pewne zło przysługuje, a niekiedy już się takim staje.

– Tak jest.

– Nieprawdaż. Kiedy jeszcze nie jest złe, chociaż już ma zło w sobie i to zło mu jakoś tam przysługuje – to właśnie ta obecność zła sprawia, że ono zaczyna pożądać dobra. A jeśli je ta obecność zła zrobi całkiem złym, to już go wtedy pozbawia żądzę dobra i miłości tego co dobre. Ono wtedy już nie jest, jak przedtem, ani złe ani dobre, tylko jest teraz złe. A zło nigdy nie kocha dobra. Nigdy w świecie.

W końcu Platon formułuje swoiście próbną jeszcze definicję przyjaźni. Ale podkreśla, że nie jest jej pewny i raczej nie pozwala na potraktowanie jej jako swego ostatecznego stanowiska²⁴.

– Doszliśmy w końcu, co to jest pociąg przyjazny, a co nie. Twierdzimy, że czyby to o duszę szło, czy o ciało, wszędzie przyjaciel to ten, który, nie będąc ani złym ani dobrym, lubi dobro, ponieważ ma w sobie zło.

Platon kontynuuje swoje rozważania. Za punkt wyjścia przyjmuje swój przykład ze zdrowiem, które stanowi dobro pożądane przez chorego. Ale Platon dopytuje, dlaczego zdrowie jest dobre i pożądane przez człowieka?

– Nieprawdaż, i to miłe będzie znowu ze względu na coś innego miłe.

– Tak.

– Czyż nie musimy utracić tchu po drodze, kiedy się tak będziemy cofali wstecz, albo dojść do jakiegoś początku, który już nas nie odeśle do czegoś innego miłego? To będzie to pierwsze miłe (πρῶτον φίλον); ze względu na nie wszystkie inne rzeczy są i uchodzą u nas za miłe.

– Musi tak być.

– Ja to mówię dlatego, żeby was te wszystkie inne rzeczy, któreśmy nazwali miłymi ze względu na tamto pierwsze, nie wprowadzały w błąd. To są jak gdyby jakieś jego widziadła. A tamto pierwsze i jedynie ono tylko jest tym, co naprawdę miłe.

W zacytowanym fragmencie pojawia się po raz pierwszy *πρῶτον φίλον* – *proton philon*. Władysław Witwicki tłumaczy *πρῶτον φίλον* zgodnie ze swoją filologiczną konwencją jako „pierwsze miłe”, a co raczej należałby – zgodnie z sugestią tłumacza książek Realego²⁵ – zastąpić wyrażeniem „pierwsze przyjazne”

²⁴ Oddajmy jeszcze raz głos Władysławowi Witwickiemu:

Bardzo sympatyczna w tym ustępie samowiedza to jest: pewien krytycyzm w odniesieniu do siebie samego. Platon zdaje sobie sprawę z tego, że jego filozofowanie ma braki, że nie wszystko, co mówi jego Sokrates, jest prawdą jasną i uzasadnioną. Czuje swe braki i to poczucie jest mu bodźcem do myślenia, do szukania prawdy. To piękny rys i wzorowy. Platon nie jest doktrynerem ani fanatykiem; gotów dyskutować zawsze; nawet nad tym, co by odczuwał jako objawienie.

Już oto zaczyna kontrolować to, co przed chwilą podawał głosem wieszczym. Przychodzi mu na myśl, że pobudką przyjaznego pociągu może być jakieś przykre odczucie pewnego własnego zła, a jego motywem – pewne miłe dobro. Pobudka to pewne uczucie, a motyw to to, ze względu na co postanawiamy i dążymy do czegoś.

²⁵ Tekst *Historii filozofii starożytnej* z włoskiego przełożył Edward I. Zieliński, natomiast cytaty greckie tłumaczył Marcin Podbielski.

(przynajmniej, aby być w zgodzie w wyjaśnieniach Realego, które jednak wydają się w tym względzie trafne). Reale jest pewny, że chodzi tu po prostu o ideę Dobra. Witwicki, przyjmując koncepcję chronologicznego rozwoju myśli Platona, dostrzega w πρώτον φίλον jedynie zapowiedź nauki o ideach. Zobaczmy jednak, co dalej mówi Platon.

- Bo jeśli o czymś mówimy, że nam miłe ze względu na coś innego miłego, to tak wygląda, jakby nasze słowa dotyczyły tego, co miłe. A miłe istotnie gotowo być to na końcu, do czego te tak nazywane, przyjazne pociągi czy upodobania zmierzają.
- Gotowo tak być, powiada.
- Nieprawdaż. Więc, co istotnie miłe, jest miłe, ale nie ze względu na coś innego?
- Prawda.
- Zatem tego już nie ma, żeby to, co miłe miało być takim ze względu na coś innego miłego. A może to Dobro jest tym, co miłe?

Czy idea Dobra jest zatem πρώτον φίλον, czyli tym, co jest pierwszym miłym, pierwszym przyjaznym, czy po prostu jest pierwszym przyjacielem, jak można też przetłumaczyć to greckie wyrażenie? A może πρώτον φίλον to raczej Bóg, Pan i Przyjaciel, z modlitwy Sokratesa, przekazanej przez platońskiego *Fajdrosa*, a nie Platońska idea Dobra lub to, co Reale nazywa Jednią w „naukach niepisanych” Platona? Zdaje się nie ulegać jednak wątpliwości, że Platon w *Lizysie* wie już to, co szerzej przedstawi w *Uczcie* i *Fajdroście*: miłość i przyjaźń stanowią ludzką tęsknotę do utraconego Dobra i Piękna. Miłość dobra w drugim lub fascynacja pięknem drugiego stanowią li tylko niedoskonałe etapy powrotu do utraconego raj – świata idei.

Pomiędzy dobrem a złem. Pragnienie dobra jako przyczyna miłości i przyjaźni

Platon w dalszej kolejności podejmuje rozważania na temat tego, co dobre i poznania dobra. Stawia przy tym dość ryzykowną tezę, że dobro jawi nam się w perspektywie swego braku, czyli zła. Jednak – jak się wydaje – teza może być rozumiana w świetle Platońskiej koncepcji filozofii, co doskonale zdaje się ilustrować znany mit jaskini z dialogu pt. *Państwo*²⁶.

A może my przez zło miłujemy dobro? Czy to tak nie jest? Mówiliśmy przed chwilą, że istnieją trzy rodzaje rzeczy: dobre, złe i ani dobre ani złe. Gdyby tak z nich pozostały tylko dwa rodzaje, a zło, gdyby sobie poszło precz i nie dotykałoby niczego: ani ciała, ani duszy, ani żadnych innych rzeczy, o których mówimy, że same przez się ani złe nie są ani dobre – wtedy może dobro żadnego by nam nie przynosiło pożytku

²⁶ *Państwo*, VII, 514 A – 517 A.

i stałoby się całkiem nieużyteczne. Bo skoro by nam już nic wtedy nie przynosiło szkody, nie potrzebowałibyśmy też żadnej pomocy na nic i tym sposobem pokazałoby się wtedy, że my dziś dobra pragniemy z powodu zła i szukaliśmy go dlatego, że ono jest lekarstwem przeciw wszystkiemu, co złe, a zło to jest choroba. Kiedy nie ma choroby, wtedy i lekarstwa nie trzeba. Może to taka jest natura tego, co dobre: kochamy je z powodu zła, my, którzy stoimy pośrodku pomiędzy złem a dobrem, a ono samo przez się chyba na nic się nie przydaje?

W kolejnym wersecie Platon ryzykuje nawet twierdzenie, które zresztą natychmiast odrzuca ustami Meneksenosa: oto zastanawia się, czy *πρῶτον φίλον*, dzięki któremu wszystko inne jest miłe lub przyjazne, nie ma zgoła odmiennej natury, niż wszystko to, co jest miłe ze względu na coś innego. Wobec tego *πρῶτον φίλον* byłoby właśnie miłe ze względu na to, co wrogie. A gdyby owego wroga zabrało – *πρῶτον φίλον* straciłby powód przyjaźni. Platon jeszcze chwilę rozważa ten problem, aby jednak dojść do wniosku, że to ślepy zaulek i związać problem przyjaźni z tematem pożądania.

Jeśliby zginęło wszystko, co złe, to czemu by wraz z nim wypadało zginąć i tym rzeczom, które nie są złe. Nie ma żadnego powodu. Zostaną zatem pożądania ani dobre ani złe, choćby nawet przestały istnieć złe.

(...)

Więc może naprawdę, jakśmy tu przed chwilą powiedzieli, pożądanie jest przyczyną przyjaźni i to, co pożąda, to ciągnie przyjaźnie ku przedmiotowi pożądania w tym czasie, gdy pożądanie trwa? A to, cośmy poprzednio mówili o istocie tego, co miłe, to były jakieś bajdy i figle – jakby kto poemat układał nazbyt długi?²⁷

Mimo tej deklaracji z ostatniego zdania zacytowanego fragmentu Platonowi nie daje spokoju problem poznawania tego, co miłe i przyjazne. Tym razem

²⁷ Władysław Witwicki komentuje ten fragment w swoim, znanym nam już stylu:

Znudził się widać Platon sam tym obracaniem wyrazów tędy i owędy, i oto dostrzega nowe tło przyjaznych pociągów: pożądanie. Już nie odczucie zła i szukanie dobra na lekarstwo i na pokarm, tylko pożądanie, żądza. A skąd ona się bierze, o tym nie mówi. Żądza też szuka tego, czego człowiekowi brak. To pewne. To wcale jednak nie znaczy, że to człowiekowi kiedyś zabrano, bo niemowlęciu nikt nigdy mleka nie zabierał, a ono go pożąda jednak. Platonowi musiała ta myśl silnie utkwąć, że pożądamy tylko tego, co nam zabrano. Że, co jest pożądane, to jest „moje”. Dlatego w *Uczcie* Arystofanes opowiada bajkę o rozcinianiu ludzi, dawniej parzystych, aby wytłumaczyć dzisiejszy pociąg erotyczny między dojrzałymi osobnikami. Że zaś zabrano to tyle co swój własny, ale utracony przez kogoś, więc oczywista, że zarówno miłość jak i przyjaźń zawsze musi ciągnąć do „swego”, do „tego, co pokrewne”. Stąd figlarny wynik, że pociąg musi być zawsze wzajemny. Tylko naiwny Hippotales cieszy się tym wynikiem z powodów osobistych, ale nawet mały Lizys z Meneksenosem nie mogą się na to zgodzić. Widać, że Platon nie nastawał na uznanie tego ustępu ze strony czytelnika.

Wydaje się jednak, że problem jest poważniejszy: Platon zdaje się podejmować tu próbę rozwiązania problemu pożądania zmysłowego i pożądania duchowego. I może właśnie trudności wynikały z braku jasnego odróżnienia tych dwóch pożądań?

wprowadza temat braku, który w istocie sprowadza podobne konsekwencje, jak dopiero co odrzucona teza o ujmowaniu dobra poprzez zło.

- To, co pożąda, pożąda tego, czego mu brak. Czy nie?
- Tak.
- Ale co cierpi brak, to przyjaźnie ciągnie do tego, czego mu brak?
- Wydaje mi się.
- A zaczyna cierpieć brak, jeżeli mu coś zabiorą?
- Jakże nie?
- Zatem do czegoś swojego widocznie skłania się miłość i pragnienie, i przyjazny pociąg, i żądza. (‘Υμεῖς ἀρα εἰ φιλοὶ ἐστὸν ἀλλήλοισ, φύσει πηροικεῖοι ἐσθ’ ὑμῖν αὐτοῖς.)

W. Witwicki dość trafnie komentuje dywagacje Platona na temat pragnienia, które polega jakoby (według Platona) na tym, że tęsknimy do tego, co w jakiś sposób utraciliśmy. Trzeźwo zauważa, że „niemowlęciu nikt mleka nie zabrał, a ono go pożąda jednak”. A jednak dla Platona świat idei jest naszym „rajem utraconym” i jeśli cokolwiek nas ciągnie do jakiegokolwiek idei, to ciągnie nas do tego, co utraciliśmy i ciągnie zresztą dlatego, że przypominamy to sobie w procesie anamnezy²⁸.

Jednakże w zacytowanym fragmencie zwraca uwagę jeszcze jeden istotny – jak się wydaje – szczegół. Oto Platon wymienia kilka typów relacji międzyludzkich:

1. Miłość
2. Pragnienie
3. Przyjaźń
4. Pożądanie

Wszystkie one są w gruncie rzeczy tym samym, gdyż stanowią tęsknotę za czymś „swoim” (αὐτοῖς). Trzeba koniecznie dodać: swoim, ale utraconym w chwili opuszczenia świata idei i otrzymania ciała.

Analiza dialogu *Lizys* kluczem do zrozumienia Platońskiej koncepcji miłości i przyjaźni?

Dialog nie jest łatwy do zinterpretowania; przyznaje to nawet Reale. Będąc wczesnym tekstem Platona zawiera jednak wyraźne odwołanie się do teorii idei. Na to zgadzają się wszyscy cytowani komentatorzy. Jednakże właśnie w inter-

²⁸ Platon w *Menonie* (80 D-81 E) stawia pytanie, w jaki sposób można pragnąć czegoś, co w żaden sposób nie jest obecne? Czy można więc pożądać coś, czego się nie zna, o czego istnieniu nic nie wiemy? Odpowiedzią na te pytania jest właśnie teoria anamnezy i preegzystencji.

pretacji tego punktu można dostrzec zasadnicze różnice w najbardziej znanych interpretacjach Platona.

Władysław Witwicki: „zabawa” słowami w celu wykazania bezużyteczności poezji w poszukiwaniach prawdy

Władysław Witwicki uważa, że dobro, piękno i $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ φίλον, to

takie postacie, pierwowzory, nazwał później Platon ideami. Tu widać, jak mu się one rodzą z bawienia się nazwami ogólnymi. Przymiotniki w rodzaju nijakim stają się rzeczownikami i zaczynają się pisać od wielkiej litery.

Dość to proste, filologiczne, wyjaśnienie platońskiej teorii idei, może dość bliskie szkole lwowsko-warszawskiej, jest na pewno słuszne w językowej warstwie tego tekstu, traktowanego jako zabytek literatury. Warto dodać, że Witwicki operuje tą perspektywą i – jak się wydaje – tylko ona go zasadniczo interesuje. Świadczyć może o tym swoiście „ostateczna” ocena tego dialogu:

To co miłe, i pociąg przyjazny nie da się sprowadzić do czynników, które Platon znalazł u „ojców i przewodników prawdy”, u poetów. To jest cały wynik dialogu. On nie jest bez wartości. Tymi ojcami i przewodnikami, widać, zamianował tutaj poetów na żart. Rodzą widziadła, a prowadzą na manowce. Jeżeli się któremu prawda trafi, to przypadkiem, jak ślepej kurze ziarno. Poeci, zdaniem Platona, podobni są do tych służących, którzy dzieci do szkół odprowadzają. Kierują ludźmi i mają nad nimi władzę, ale dogadać się z nimi nie można, chociaż Bóg w nich mieszka. A może nawet dlatego? Platon i o własnych momentach natchnienia lubi mówić z odcieniem humoru – nie lubi w sobie poety, kiedy szuka prawdy.

Witwicki zdaje się nie dostrzegać w tym dialogu jego warstwy filozoficznej, choć przyznaje, że Platona raczej interesowała prawda filozoficzna. *Lizysa* jednak postrzega tłumacz jako dialog swoiście przygotowujący do filozofii, a polegający na ukazaniu bezużyteczności poezji, jeśli idzie o szukanie prawdy.

Werner Jaeger: $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ φίλον ostateczną przyczyną miłości i przyjaźni

Pracujący mniej więcej w tym samym czasie, niemiecki badacz, przyjmuje inną, bardziej filozoficzną, optykę postrzegania dialogu *Lizys*. Zwraca on uwagę, że pojęcie „pierwszego przedmiotu miłości” (jak tłumaczy platońskie $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ φίλον) pozwala Platonowi zdystansować się od potocznej psychologii, która widziała przyczyny wiązania się ludzi ze sobą bądź to w podobieństwie, bądź to w przeciwieństwie. Platon stara się w tym dialogu – zdaniem Jaegera – pokazać, że wszystko, co kochamy, kochamy ze względu na $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ φίλον. A zatem

wszelkie międzyludzkie związki – jakiegokolwiek miałyby one charakter – są ostatecznie miłością $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$.

Platoński *Lizys* wznosi się ponad to czysto zewnętrzne porównywanie dusz między sobą w nowatorskim, śmiałym wzlocie ku nowo stworzonemu przezeń pojęciu „pierwszego przedmiotu miłości” ($\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$) którego istnienie Platon postuluje i zakłada jako źródło i początek wszelkich przyjaznych uczuć pomiędzy ludźmi. Ze względu na taki powszechny przedmiot miłości, ku któremu ostatecznie zmiierają wszystkie nasze uczucia, kochamy wszystko, co kochamy w szczególności. On to jest tym, co pragniemy osiągnąć lub urzeczywistnić zawsze, ilekroć wiążemy się z innymi ludźmi, niezależnie od tego, jaki by był szczegółowy charakter tych związków. (...) Tak jak inne dialogi sokratyczne zakładają istnienie idei dobra jako punktu orientacyjnego, do którego wszystko w nich zmiierza, tak i w tym wypadku, przy analizie zagadnienia przyjaźni, również ona okazuje się absolutną i ostateczną miarą; bo chociaż Platon nie dopowiada tego *expressis verbis*, uważny czytelnik musi zdać sobie sprawę, iż za „pierwszym przedmiotem miłości”, ze względu na który kochamy wszystko inne, kryje się najwyższa wartość, tj. dobro samo w sobie (*Paideia*, 742)

Giovanni Reale: miłość i przyjaźń między ludźmi drogą do idei Dobra

Giovanni Reale jest w jakimś stopniu spadkobiercą tybindzkiej szkoły historyków filozofii i samego Jaegera. Swoją interpretację całej nauki Platona opiera na tradycji tekstów niepisanych i stara się zrekonstruować ową „protologię nauk niepisanych” (jak sam to nazywa), czyniąc ją kluczem do zrozumienia także pism Platona. W przypadku jednak problematyki miłości i przyjaźni Reale nie odwołuje się do swojej „protologii” poprzestając na „Jaegerowej” optyce patrzenia na wszystkie dialogi z perspektywy całej filozofii Platona, a przede wszystkim przez pryzmat teorii idei.

Przyjaźń nie zawiązuje się ani między podobnymi do siebie, ani między niepodobnymi; przyjaźń nie zawiązuje się między dobrym i dobrym ani między złym i dobrym (lub między dobrym i złym). Przyjacielem człowieka dobrego jest raczej ktoś będący pośrodku (ani dobry, ani zły). A jest kimś pośrodku przyjaciel człowieka dobrego z powodu obecnego w nim zła (chodzi naturalnie o takie zło, które nie opanowuje go całkowicie) i z powodu pragnienia dobra, którego mu wprawdzie brakuje, które jednak w jakiejś mierze posiada, skoro jest kimś pośrodku (warto zwrócić uwagę, że jako coś stojącego pośrodku można określić nie tylko to, co nie jest ani dobre, ani złe, lecz także coś, co jest zarazem i dobre, i złe).

Jednak według Platona przyjaźń zawiązuje się nie tylko w kierunku – powiedzmy tak – czysto horyzontalnym, lecz także wznosi się w kierunku wertykalnym, to znaczy transcendentnym. To, czego szukamy w ludzkich przyjaźniach, zawsze odsyła jeszcze do czegoś innego i każda przyjaźń nabiera sensu jedynie ze względu na „Pierwszego Przyjaciela”.

Z kontekstu dialogu wynika jasno, że tym „Pierwszym Przyjacielem” jest nic innego, jak tylko pierwsze i absolutne Dobro. Według Platona przyjaźń łącząca jednego człowieka z drugim jest tylko wtedy autentyczna, jeśli jest środkiem dojścia do Dobra. Do podobnych wniosków Platon dochodzi w swoich analizach o miłości (*Historia filozofii starożytnej*, II, 258-259).

Robert Zaborowski: czteroelementowy model przyjaźni

Robert Zaborowski wyróżnia dwa aspekty przyjaźni w *Lizysie*. Pierwszy z nich (A) można nazwać porządkiem stawania się (*feri*) drugi (B) – porządkiem bytowania (*esse*).

A	B
wystarczy jedno miłowanie, aby rozpocząć przyjaźń np. miłuje dobro ze względu na dobro	gdzie nie ma dwóch miłujących, tam w ogóle nie ma przyjaźni, np. pierwsze dobro jest miłowane ze względu na samo siebie
Tworzenie	Dokonanie
<i>Poiesis</i>	<i>Praxis</i>
Twórczość	Byt
Dynamizm, dążenie	Zasada (<i>arche</i>)
Czynienie dobra	Dobro
Umożliwianie	Doskonalenie
Ratowanie nienawiści	Wzajemność z miłowaniem
Relacja krucha, chronologiczna	Relacja wieczna, poza czasem
Przeżycie czasowe	Przeżycie wieczne
<i>Dia kakon</i> (przyczyna)	Bez <i>Dia</i>
Od-zewnętrzne, inicjacja poprzez zewnętrzną	Przeżycie wewnętrzne
Przyjaciół-osoba na zewnątrz	Przyjaciół-osoba uwewnętrzniona

Te dwa aspekty przyjaźni Zaborowski swoiście krzyżuje z czwórpodziałem przyjaźni, jaki dostrzega w omawianym dialogu. Zauważa, że w antropologii Platona jeden i trzy daje cztery, które jest pełnym wymiarem człowieka. Odnosi się to szczególnie do struktury człowieka, gdzie owa czwórka stanowi πάθος (*pathos* – namiętność), θυμός (*thumos* – uczucie), λόγος (*logos* – rozum) oraz integrujący je, transcendentny, νοῦς (*nous* – intelekt)²⁹.

Czwórca ta jest zarazem dynamizmem, który hierarchizuje:

- 1) Osoba sama z siebie może stać się niebytem.
- 2) Osoba wobec drugiej osoby jest elementem relatywnym, niemym.

²⁹ Por. T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989.

- 3) Osoba wobec drugiej osoby, przeżywająca ją w sobie (trójkąt), jest figurą zamkniętą, statyczną.
- 4) Osoba wobec drugiej osoby, przeżywająca uczuciowo jej obecność, a ponadto z elementem transcendentnym jest figurą dynamiczną, rozwojową: hierarchizacja dokonuje się dzięki strukturze trójkątnej, gdy jest jednak odnoszona do transcendencji, daje w wyniku cztery.

Gdyby nie było elementu czwartego, człowiek nie mógłby sięgnąć poza zło, byłby na nie skazany. Tymczasem może się poza nie wydostać. Gdy człowiek dotyka bytu pierwszego, zasady, czynnik *dia* (przyczynowy) przestaje mieć znaczenie. Bez czwartego elementu człowiek byłby: ani zły, ani dobry i poprzez zło miłujący dobro. Tymczasem czynnik czwarty dodaje lub raczej nadaje celowość i wieczność.

Tym czynnikiem jest właśnie przyjaźń. Rozkłada się ona także – zdaniem Zaborowskiego – na cztery:

1. Jeden element to samość,
2. Dwa elementy to relacja przyjaźni,
3. Trzy elementy to samotny przyjaciel,
4. Cztery elementy to samotny przyjaciel w przyjaźni.

Rekapituluując swoje ustalenia Robert Zaborowski pisze:

Ostatecznie Sokrates mówi: (223 B 7): „Jeszcze czym jest przyjaciel, nie staliśmy się zdolni odkryć”. Przyjaźń łatwo określić słowem w odniesieniu do tego, czym nie jest. Czym jest, może dokonać się w przeżyciu. Przyjaźń dopełnia człowieka, odnajduje brakujące lub zagubione części (własnej) osobowej rzeczywistości. W przyjaźni człowiek potwierdza swój byt jako byt wartościowy dzięki przeżyciu siebie, drugiego i transcendencji. Gdy człowiek zintegruje własne zło, wybierze dobro, przekroczy sam siebie ku sobie wartościowszemu, pełniejszemu i prawdziwшему.

Nie zamierzamy weryfikować ani oceniać trafności tez Zaborowskiego; najważniejsze dla nas jest to, że w wyniku swoich bardzo drobiazgowych badań treści *Lizysa* znajduje w nim nie tylko sformułowanie aporii na temat przyjaźni, lecz i obszerną, systematyczną, odpowiedź Platona.

* * *

Dialog *Lizys* – jest uroczy w swej formie i fabule, a bardzo trudny gdy idzie o analizę jego treści. Starannie przedstawiono kontrowersje wywołane u komentatorów przez tę treść. Kontrowersje te są wielowarstwowe i wzajemnie nakładające się. Pierwsza z nich – historyczna – wiąże się z odpowiedziami na pytanie dotyczące autorstwa poszczególnych poglądów. Innymi słowy: gdzie w dialogu *Lizys* Platon oddaje głos Sokratesowi, a gdzie przywłaszcza sobie ten głos do

wypowiadania własnych poglądów. Wydaje się, że z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, iż od Sokratesa pochodzi cała *elenktyczna* atmosfera dialogu oraz fundamentalne w nim odróżnienie i przeciwstawienia ἔρως i φιλία. Trzeba też koniecznie dodać, że Sokrates głosi w dialogu wielką pochwałę przyjaźni i – jeśli nawet nie dosłowne potępienie – to pełne ostrej ironii lekceważenie miłości czysto erotycznej.

Wydaje się, że Sokrates poprzestaje na tym, co w dialogu znajduje Robert Zaborowski, który zdaje się nie traktować „wieszczego” wynurzenia Platona, że przyjaźnią jest ostatecznie relacja do tego, co nazwał πρώτον φίλον za centralny i rozstrzygający „moment” dialogu. Trzeźwo jedynie zauważa, że wprowadzając to pojęcie „Platon rezygnuje z perspektywy międzyosobowej”³⁰. To „wieszczę wynurzenie” wydaje się być właśnie platońskim elementem w tym dialogu. Wiąże się z nim cała problematyka πρώτον φίλον, o której napisano już dostatecznie dużo.

Druga warstwa kontrowersji związanych z Lizysem dotyczy jego *meritum*: głosi czy nie głosi w nim Platon „pozytywną” teorię przyjaźni? Ta druga warstwa przenika się z pierwszą i rozwiązanie znajdujących się w niej kontrowersji zależy od odpowiedzi na pytanie o stosunek poglądów Sokratesa i Platona w tym dialogu. Warstwa Sokratejska jest bez wątpienia „aporetyczna”, ale ze wskazaniem na wielką wartość przyjaźni przeciwstawionej erosowi. Warstwa platońska, przez wskazanie na πρώτον φίλον jest „konstruktywna”, wskazuje na przyjaźń jako na boski pociąg ku Pierwszemu Przyjacielowi.

Uczta – różne odcienie miłości

Dialog pt. *Uczta*, uważany jest za arcydzieło drugiego, najbardziej płodnego, okresu twórczości Platona. Ciekawa jest struktura dialogu, jest bowiem – w swej najważniejszej warstwie – podwójnym zapośredniczeniem, i równie ciekawa jest jego fabuła, stanowi bowiem grecki *symposion* wydany na cześć zwycięstwa Agatona w konkursie dramaturgicznym. Uczestnicy tego sympozjonu postanawiają nie upijać się, lecz wygłosić po kolei mowy na cześć Erosa – boga miłości. Dialog ten, który właściwie nie zawiera rozmów filozoficznych, lecz następujące po sobie wypowiedzi, Platon wykorzystał do przedstawienia różnych punktów

³⁰ Zaborowski uważa, że Platon chce skierować naszą uwagę „na fenomen przyjaźni jako przeżycia wewnętrznego, sytuacji osoby wobec wartości”. Stwierdzenia te – słuszne oczywiście – wskazują jednak na inspirację bardziej współczesnymi ujęciami filozoficznymi; w naszym opracowaniu ujęć Sokratesa i Platona nie silimy się na przełożenie ich na język jakiejś wersji filozofii współczesnej.

widzenia na miłość i różnych stanowisk odnośnie do miłości. Właśnie w kolejnych wypowiedziach ukazywane są różne spojrzenia na miłość, których zresztą Platon wyraźnie nie odrzuca, oddając na końcu głos Sokratesowi, który – zresztą – nie mówi tu „od siebie”, lecz relacjonuje wizję wieszczki Diotymy z Mantinei, u której zasięgał porad.

Miłość jako przyczyna dobra (Fajdros)

Pierwszym mówcą był Fajdros, tytułowy bohater kolejnego dialogu Platona. Uważa on Erosa za najstarszego z bogów, który jako taki daje ludziom najwięcej dobra. Eros skłania bowiem ludzi do czynów dobrych i szlachetnych; argumentem na to jest fakt, że najbardziej wstydzimy się swoich błędów przed osobą kochaną, a czynów dobrych najbardziej pragniemy właśnie przez wzgląd na jej uznanie. W ten sposób Eros staje się przyczyną dobra wśród ludzi.

I tak wielu jednoznacznie mówi, że Eros należy do najstarszych bóstw. A najstarszym będąc, największe dobra nam daje. Bo doprawdy nie umiem powiedzieć, jakie większe dobro zdobyć może człowiek zaraz w pierwszej młodości, jeśli nie miłośnika dzielnego albo oblubieńca. Bo takiego steru na całe życie, jakiego potrzebuje człowiek, który chce żyć jak należy, nie potrafią mu dać ani związki krwi w tak pięknej formie, ani zaszczyty, ani bogactwa, ani nic innego, tylko Eros.

Cóż za ster mam na myśli? Oto wstyd i wstręt do postępów podłych, i ambicję skierowaną do czynów pięknych. Bo bez tego nie dokona wielkich i pięknych dzieł ani państwo, ani prywatny człowiek. Otóż powiadam, że kiedy człowiek kocha, a wyda się jakiś jego szpetny postępek albo się pokaże, że się dał użyć do jakiejś podłej rzeczy, bo się nie bronił przez swoje tchórzostwo, wtedy najgorzej człowieka boli, gdy go oblubieniec zobaczy; wołałby już, żeby go widział ojciec albo przyjaciele, albo ktokolwiek inny. Podobnie widzimy, że i oblubieńcy wstydzą się najwięcej swoich miłośników, kiedy się który da przychwycić na jakim łotróstwie. (178 C – D)

Fajdros szerzej rozwija swoją myśl na temat wybitnej lojalności, jaką ludzie zakochani żywią do siebie. Snuje przypuszczenia, że wojsko lub państwo złożone z zakochanych „zwyciężyłoby cały świat”.

Miłość dobra i miłość zła (Pauzaniasz)

Kolejnym mówcą jest Pauzaniasz, który rozróżnia dwa Erosy: syna Afrodyty wszetecznej³¹ i syna Afrodyty niebiańskiej.

³¹ Ksenofont nazywał ją Afrodytą Gminną.

Bo wszyscy wiemy, że nie masz bez Erosa Afrodyty. Gdyby ona była jedna, i Eros byłby jeden. Ale ponieważ Afrodyty są przecież dwie, dwa muszą być też i Erosy. A jakoż nie dwie boginie? Toż jedna, starsza, nie miała matki, córka Nieba, i dlatego ją niebiańską nazywamy; druga, młodsza, córka Zeusa i Diony, którą też wszeteczną zwiemy. Więc i Eros, który tej drugiej pomaga, musi się słusznie wszetecznym nazywać, a inny Eros niebiańskim.

Pauzaniasz bliżej analizuje skutki powodowane przez obydwu Erosy. I tak:

Eros, syn Afrodyty wszetecznej, sam też jest wielki wszetecznik i dokazuje tu i tam bez planu; ten ci jest, którym marne jednostki kochają. Taki to najpierw kocha zarówno kobiety, jak i chłopców; potem, jeżeli już kocha, to więcej ciała niż dusze; przy tym ile możliwości najgłupsze, bo myśli tylko o uczynku, a piękno jest mu obojętne. Toteż mu się trafi, co zrobi dobrze, ale równie dobrze zdarza mu się i na odwrót.

Z kolei drugi Eros, którego

matką jest Afrodyta niebiańska; ona najpierw nie ma nic wspólnego z pierwiastkiem żeńskim, tylko i jedynie z męskim (to właśnie jest miłość ku chłopcom skierowana), potem jest starsza, nie pokalana niskimi skłonnościami. I stąd to się do męskiego pierwiastka zwracają ci, których taki Eros owionie, bo oni kochają to, co z natury ma więcej siły, więcej rozumu. I pośród samych pederastów można odróżnić tych, którymi taki nieskażony Eros włada, bo ci nie kochają dzieci, tylko chłopców, którzy już zaczynają myśleć, a to bywa zwykle mniej więcej w okresie dojrzewania. Przecież kto wtedy zacznie kochać, ten, zdaje mi się, gotów będzie pójść z drugim przez całe życie, a nie – wyzyskać młodzieńczą lekkomyślność, wyśmiać, rzucić i gonić za innymi.

W dalszej części mowy Pauzaniasz analizuje instytucję miłości homoseksualnej w różnych częściach Grecji, dochodząc do wniosku, że nie występuje ona wśród ludów barbarzyńskich. Rozważa też, kiedy miłość jest dobra, a kiedy zła: dobra jest wtedy, kiedy kochanek oddaje się kochankowi w przekonaniu, że za jego sprawą stanie się cnotliwszy i mądrzejszym.

Swoistym podsumowaniem tych analiz jest uwaga, że

tej sprawy nie można brać tak po prostu, bo jak się na początku powiedziało, żadna rzecz nie jest ani dobra, ani zła sama przez się, ale rzecz wykonywana pięknie jest piękna, a wykonywana źle jest zła. Złą rzeczą zatem jest folgować niegodziwcowi w sposób niegodziwy, a dobrą folgować uczciwemu człowiekowi i uczciwie. A niegodziwiec to taki miłośnik wszeteczny, taki, co więcej ciało kocha niż duszę. I taki nie wytrwa długo, bo jemu nie to mile, co trwa, i niech tylko okwitnie ciało, które kochał, on leci dalej, w świat i, lotr, nie dba o to, co tyle razy mówił i obiecywał. Ale kto sobie w drugim upodobał charakter i ducha dzielnego, ten zostanie przez całe życie, bo się w jedno stopił z tym, co trwa.

Miłość jako proces fizjologiczny (Eriksimachos)

Lekarz Eriksimachos, znany ponadto z dialogu *Protagoras*, postanowił naświetlić Erosa z „medycznego punktu widzenia”, jako że medycyna jest najpożyteczniejszą z ludzkich umiejętności.

Przyznaje on rację Pauzaniaszowi, że Eros jest dwojaki, sądzi jednak, iż trzeba dodać, że Eros mieszka nie tylko w duszach ludzkich, ale we wszystkim, co istnieje (186 E). Też dwojaki Eros mieszka w ciałach na podobieństwo zdrowia i choroby, które, jako całkiem odmienne od siebie, „kochają” przeciwne rzeczy (186 B). Dlatego należy sprzyjać temu, co w ciele jest zdrowe i dobre, a nie sprzyjać temu, co złe i chorobiliwe. Przypomina to – według Eryksimachosa – oddawanie się złemu i dobremu kochankowi (w mowie Pauzaniusza; 186 B – C). Sztuka lekarska, podobnie jak gimnastyka i rolnictwo, powinna się opierać na łączeniu przeciwieństw „węzłem miłości” (186 D – E). Wydaje się, że w poglądach tych Eryksimachos reprezentuje jońską filozofię przyrody, a w szczególności poglądy Empedoklesa o pierwiastkach, łącząc je z naukami starożytnych szkół lekarskich, dotyczących zdrowia i choroby (np. Hipokratesa).

A więc i w muzyce, i w medycynie, i we wszystkich innych sprawach ludzkich i boskich, ile tylko można, uważać należy na jednego i na drugiego Erosa, bo jest w nich i jeden, i drugi (187 E).

Dziełem obu Erosów jest także układ pogody – kiedy nad porami roku panuje dobry Eros, łączy sprzeczne pierwiastki (np. ciepło i zimno, wilgoć i suszę) przynosząc urodzaj, natomiast zły Eros powoduje nieurodzaj i choroby roślin – powstają one ze współzawodnictwa między siłami. Uważa się, że przypomina to nieco naukę Anaksymandra o niesprawiedliwości. Podobnie też religia i wróżbiarstwo jako wzajemna zgodność ludzi i bogów mają swe źródło w dobrym Erosie, natomiast bezbożność wynika z kierowania się Erosem złym. Religia więc jest podobna do medycyny w tym, że „leczy” upodobanie do złego Erosa, wytwarzając przyjazny związek między bogami a ludźmi.

Taką to obszerną i wielką władzę, a nawet lepiej, taką wszechmoc posiada Eros w ogóle. A największą moc ma ten, który się w dobrych czynach objawia przez panowanie nad sobą i przez sprawiedliwość. Gdyby nie on, nie zaznalibyśmy szczęścia, nie moglibyśmy z ludźmi stosunków utrzymywać ani się łączyć z sobą węzłami przyjaźni, ani obcować z bogami, potężniejszymi niż my (188 D).

Miłość jako tęsknota do nieobecnego dobra (Arystofanes)

Komedio pisarz Arystofanes, twórca bodaj jedynego niepochlebnego świadectwa o Sokratesie, jakie dotrwało do naszych czasów³², żartując trochę z przedmówców, rozpoczyna swoje przemówienie od mitycznej opowieści, mającej uzasadnić wzajemny pociąg ku sobie ludzi i także trwałość związków, jakie między nimi powstają. Arystofanes opowiada, że pierwotnie utworzona natura ludzka posiadała trzy płcie: męską, żeńską i obojnaczą. Ciało każdego człowieka było walcowate, miało dookoła plecy i piersi, po cztery nogi, dwie twarze, czworo uszu itd., a poruszało się w dowolną stronę. Pierwotne istoty ludzkie były na tyle odważne i „wolnomyślne”, by przeciwstawiać się bogom. Ci postanowili więc osłabić człowieka przecinając każdego na połowy. Rozciętych ludzi Zeus nakazał uformować na nowo Apollinowi – świadectwem rozcięcia jest do dzisiaj pępek, ku któremu odwrócona została też twarz człowieka, „by mając to miejsce przed oczyma, był grzeczniejszy niż przedtem” (189 E). Po rozcięciu połówki zaczęły tęsknić do siebie; Zeus przeniósł ich genitalia do przodu, by mogły zaspokajać tęsknotę przez stosunek płciowy (191 A – 191 D).

Więc każdy z nas jest jak kupon od biletu całego, bo każdy powstał, niby ryba płaszczka, wraz z kimś drugim z jakiejś dawnej, jednej istoty. Toteż zawsze każdy z nas swego kuponu szuka. Kogo od całego obojnika odcięto, ten dzisiaj lubi kobiety, i wielu cudzołożników pochodzi z tego rodu, a podobnie i kobiety, które za mężczyznami przepadają, a w łóżu nie tylko męża przyjmują. Kobiety odcięte od dawnej żeńskiej istoty nie bardzo dbają o mężczyzn, a więcej się interesują kobietami, i stąd się wywodzą trybadki. Ale ci, których od męskiego odcięto pnia, gonią za męskim rodzajem i już jako mali chłopcy lubią te kupony męskie mężczyzn ścisnąć na posłaniu; to są najwybitniejsze jednostki pomiędzy chłopcami i młodymi ludźmi, to są najbardziej męskie natury (191 D – 192 A).

Natura miłości wydaje się być więc prosta: „Miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości” (192 E).

Miłość jako coś najlepszego (Agaton)

Agaton, kolejny mówca, chciałby określić najpierw istotę Erosa, i z tej perspektywy uznaje w nim bóstwo najmłodsze, przeciwstawiając się w tej mierze Fajdrosowi:

Powiadam więc, że Eros jest spomiędzy wszystkich szczęśliwych bóstw najszczęśliwszy, jeśli się tak powiedziec godzi bezkarnie, a najszczęśliwszy jest dlatego, że jest

³² *Chmury*.

najpiękniejszy i najlepszy. Najpiękniejszy jest z tej przyczyny, Fajdroisie, że jest najmłodszy z bogów. Sam Eros najlepiej tego dowodzi, kiedy przed starością ucieka, a starość goni prędko, nieprawdaż? Do nas przynajmniej przychodzi prędeej, niż potrzeba. Eros jej nienawidzi całą swą istotą i omija ją z daleka, a przebywa z młodymi, bo i sam jest młody. Dobrze mówi stare przysłowie, że podobne rzeczy zawsze się razem trzymają.

Następnie Agaton przechodzi do wychwalania cnót Erosa, poczynając od jego sprawiedliwości:

Największą jego zaletą jest to, że ani bogom, ani ludziom krzywdy nie czyni, i on nawzajem od nas ani od bogów krzywdy nie doznaje. On przecież gwałtu nie znosi, jeżeli już w ogóle cośkolwiek znosi; gwałt nie dotyka Erosa ani on sam nikomu gwałtu nie zadaje; każdy go chętnie we wszystkim słucha, a przecież prawa, ci „królowie państw”, powiadają, że sprawiedliwe jest to wszystko, co ktoś drugiemu po dobrej woli przyznaje.

A oprócz sprawiedliwości cechuje Erosa ogromne umiarkowanie. Bo przecież umiarkowany to ten, co nad wszystkimi żądzami i rozkoszami panuje, a któraż żądza mocniejsza jest od niego? Jeśli żadna, to chyba on nad nimi panuje, a skoro panuje nad żądzami i nad rozkoszami, musi być ogromnie umiarkowany.

A co do męstwa Erosa, to sam mu się Ares nie oprze, boć nie rządzi Ares Erosem, ale Eros Aresa ma w rękę i ciągnie go do Afrodyty, jak powiadają. A zawsze więcej wart ten, co drugiego ma w rękę, niż ten, co jest w rękę drugiego. A kto ma w rękę najmężniejszego z mężnych, sam musi być najmężniejszy ze wszystkich.

To by było kilka słów o sprawiedliwości, umiarkowaniu i o męstwie tego boga, ale o mądrości jeszcze nie. Otóż, jeśli można, i tego pomijać nie należy. A więc naprzód niech i ja uszanuję swoją sztukę tak jak Eryksimachos swoją: ten bóg, jako twórca, jest tak mądry, że i innych twórcami czyni. Kogo tylko Eros nawiedzi, ten się twórcą staje, choćby nigdy przedtem nie miał nic wspólnego z Muzami. Więc Eros jest wielkim mistrzem na przykład w dziedzinie wszelkiej twórczości muzycznej, bo przecież kto czegoś sam nie posiada czy nie umie, tego i drugim nie da ani ich tego nauczyć nie potrafi.

A któż nie wie, że mądrość Erosa i nowe życie na świat wyprowadza: przecież tylko dzięki niemu wszystko się rodzi i wyrasta na ziemi. A czyż nie wiadomo, że i zręczność w sztukach także jest jego darem? Bo jeśli on był nauczycielem jakiego mistrza, czeka go rozgłos i sława, a jeśli kogo ten bóg nie nawiedził, ten na zawsze zostanie w ukryciu. Bo przecież sztukę strzelania z łuku i sztukę lekarską, i wieszczbiarstwo wynalazł Apollo tylko dlatego, że go w tym kierunku wiódł Eros – pragnienie.

Więc Eros i jego tych rzeczy nauczył, a podobnie u niego się Muzy uczyły muzyki, Hefajstos – kowalstwa, Atena – taktwa, Zeus – rządzić bogami i ludźmi.

I dlatego się też uspokoiło pomiędzy bogami i jakiś pośród nich porządek nastął, odkąd w nich wstąpił pewien Eros, pewne zamięłowanie do tego, co piękne, bo nie masz Erosa w tym, co szpetne jest i złe (196 B – 197 B).

W pewnym momencie Agaton po zacytowaniu urywka wiersza, sam zaczyna deklamować, wystawiając Erosa:

On chłody serc ludzkich rozprasza, on je ciepłem okrasza, gdy nas wiedzie na takie, jak dzisiaj, zebrania, takie święta, chóry, ofiary; on łagodność pomnaża, gwałtowność umarza; on rozbudza przyjaźń, ostudza nieprzyjaźń; dla dobrych łaskawy, dla mądrych ciekawy; on dla bogów cud, dla straconych dziw, dla wybranych skarb. W nim jest wykwinny wdzięk, w nim źródło powabów pieściwych, on rozkosznego rozemdlenia bóg. On o dobrych dba, on odtrąca złych. Czy troska, czy trwoga, czy serce coś marzy, czy rozum coś waży, on wtedy sterownik, kierownik, doradca i zbawca najlepszy. On bogów radością, on ludzi pięknnością, ozdobą. On wdzięcznych chórów pięknym przodownikiem, więc wszyscy za nim winni iść i śpiewać pieśń, którą bogów czaruje i ludzi (197 D – E).

Odkrycie braku jako przyczyny miłości (Sokrates)

Jako ostatni z mówców „merytorycznych” występuje Sokrates. Już na wstępie deklaruje, że nie chodzi mu o krasomówczą pochwałę Erosa, nie mająca potwierdzenia w faktach, lecz o ukazanie prawdy o Erosie.

Toteż mi się wydawało, że kiedy się cokolwiek chwali, trzeba o tym prawdę powiedzieć, i koniec. Potem z tego wybrać rzeczy najpiękniejsze i podać w możliwie odpowiednim porządku (198 D).

Zanim jednak Sokrates rozpoczął właściwą przemowę, nawiązując do zdania Agatona, że najpierw trzeba ukazać istotę Erosa, a dopiero w następnej kolejności mówić o jego przymiotach, Agaton zagadnął go o charakter miłości, którą Eros powoduje: czy jest to miłość czegoś, czy zgoła bezprzedmiotowa?

Czy Eros jest to miłość czegoś, czy też niczego?

– Oczywiście, on jest miłością...

– No to – powiada Sokrates – zachowaj jeszcze dla siebie i to sobie pamiętaj, czego on jest miłością, a mnie powiedz tylko tyle, czy Eros pragnie tego, do czego się odnosi, czy nie?

– Oczywiście – powiada.

– A czy on ma to, czego pragnie i co kocha, a mimo to dalej pragnie i kocha, czy też on tego nie ma?

– No może i nie ma.

– Pomyśl no – powiada Sokrates – czy tylko „może”, czy też raczej musi tak być, że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma. Bo mnie się ciągle zdaje, mój Agatonie, że tak to już musi być. A tobie jak?³³

³³ Platon chce bardzo precyzyjnie określić naturę Erosa i wyklucza od razu taką ewentualność,

(...)

– Więc i w tym wypadku, i każdym innym, kto tylko pragnie, ten zawsze pragnie tego, co jeszcze nie istnieje, czego jeszcze nie ma, czego nie posiada, pragnie być takim, jakim jeszcze nie jest, pragnie tego, czego mu brak; taki, mniej więcej, jest przedmiot każdego pragnienia, miłości?

– Oczywiście – powiada.

– Ano – mówi Sokrates – zestawmy to, cośmy powiedzieli. Więc najpierw, że Eros musi się do czegoś odnosić, a potem, że do tego, czego komuś brak. Prawda?

(...)

Więc jeśli tak, to Eros byłby miłością tego, co piękne, a tego, co szpetne, nie? Czy może inaczej?

Przyznał.

– No, a nie zgodziliśmy się już, że miłość odnosi się zawsze do tego, czego jej brak, czego nie ma?

– Tak – powiada.

– A zatem Erosowi piękna brak i on go nie ma.

(...)

– A jeszcze mi tylko jedno powiedz: nie uważasz, że co dobre, to jest i piękne?

– Uważam.

– Więc jeżeli Erosowi piękna brak, a co dobre, to i piękne, to może jemu brak i dobra? (199 D – 20 C).

Sokrates w odpowiedziach nawiązuje tu niewątpliwie do tego, co było już roztrząsane w *Lizysie*. Widzimy wyraźnie, że Platon potwierdza głoszoną tam tezę, iż miłość (tam $\phi\lambda\iota\alpha$ tu $\epsilon\rho\omega\varsigma$) jest jakimś bytowaniem „pomiędzy” dobrem i złem i dlatego może stać się podstawą pragnienia. Tutaj rozbudowuje tę teorię „stanów pośrednich”.

Dobro jako przedmiot miłości (Diotyma)

Platoński Sokrates relacjonuje swoją rozmowę z wieszczką Diotymą. W rozmowie tej sam Sokrates ma podobne poglądy jak Agaton i Diotyma wyprowadza go z owych „błędnych mniemań”.

ze ktoś w przyszłości chce nadal posiadać to, co ma aktualnie i wtedy zdrowy może powiedzieć: pragnę zdrowia, a zamożny: chcę dostatku. Sokrates tak to wyjaśnia Agatonowi:

Ale gdyby ktoś mówił, że oto ja jestem zdrow, ale i chcę być zdrowym, albo: jestem bogaty, ale i chcę być bogatym, i chcę właśnie tego, co mam, powiedzielibyśmy mu zapewne, że „Ty, człowieku, masz majątek i zdrowie, i siłę, a chciałbyś te rzeczy i w przyszłości posiadać, bo teraz je masz, czy chcesz, czy nie chcesz. Więc zastanów się, kiedy powiesz: «Pragnę tego, co mam obecnie», czy ty nie mówisz właściwie: «Ja chcę i w przyszłości mieć to, co mam obecnie»”. Zgodziłby się na to, nieprawdaz?

Diotymo! Co mówisz? to Eros szpetny jest i zły?

A ona: – Nie mów tak brzydko! – powiada – alboż ci się wydaje, że jeśli coś nie jest piękne, to musi zaraz być szpetne?

– A pewnie.

– A jeśli coś nie jest mądre, to zaraz musi być głupie? Czy też nie uważasz, że istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością i głupotą?

– Cóż takiego?

– A mieć słuszność, ale nie umieć tego uzasadnić, nie wiesz – powiada – że to jeszcze nie jest wiedza, bo przecież w takim razie wiedza byłaby czymś nie uzasadnionym?

– Ale to i nieświadomość nie jest. Bo jeśli tak jest naprawdę, to jakże to może być nieświadomość?

– Więc takie słuszne mniemanie jest czymś pośrednim pomiędzy wiedzą i niewiedzą.

– Słusznie mówisz – powiadam.

– No więc nie wnioskuj tak, że to, co nie jest piękne, musi zaraz być brzydkie, albo że to, co nie jest dobre, jest złe. Tak samo jeśli uważasz, że Eros nie jest dobry ani piękny, nie myśl zaraz, że jest szpetny i zły, ale że to jest coś pośredniego pomiędzy jednym a drugim (202 A – B).

W ten sposób zdjęty z piedestału Eros przestał być bogiem, gdyż nie można przypisać mu doskonałości i szczęścia. Pytanie jednak o naturę Erosa pozostało otwarte. W odpowiedzi na to Platon też korzysta ze swojej „teorii stanów pośrednich” i wobec tego Eros okazuje się być „czymś pośrednim pomiędzy śmiertelnymi istotami i nieśmiertelnymi, ...wielkim duchem” pośredniczącym „pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne” (202 D).

– On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi, on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się do wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie. Kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym, a kto się rozumie na czymś innym, na jakiejś sztuce czy jakimś tam rzemiośle, ten jest prostym robotnikiem.

Istnieje wiele różnych duchów tego rodzaju, a jednym z nich jest i Eros (202 E – 203 A).

Chcąc obrazowo przedstawić naturę Erosa, Platon opowiada przypowieść, według której jest on synem Dostatku i Biedy, dlatego dziedziczy swoiście pośrednią naturę:

Przed wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrce wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą

chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie radę potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska. A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością i głupotą. (...)

Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą. (...)

Z tego, co mówisz, uważam, żeś brał za Erosa przedmiot miłości, a nie miłość samą. I dlatego ci się Eros taki cudny wydawał. Tak, przedmiot miłości jest naprawdę piękny, subtelny, skończony i doskonały. Ale to, co kocha, wygląda inaczej.

Sama zaś miłość polega na pragnieniu szczęścia, „bo szczęście – jak przekonuje Platon – polega na posiadaniu dobra i całkiem już nie potrzeba pytać – dodaje – po co ktoś chce być szczęśliwy; owszem, odpowiedź jest już, zdaje się, skończona”. Widzimy wyraźnie, że Platon, podobnie jak cała grecka tradycja etyczna, uznaje szczęście za wartość samą w sobie.

W ten sposób, wyjaśnwszy naturę miłości, przechodzi autor *Uczty* do zarysowania koncepcji odmian miłości: „odróżniamy przecież coś jako istotę miłości i to nazywamy wyrazem ogólnym, a różne jej inne rodzaje różnymi określamy nazwami” (205 B). Na początku zwraca jednak uwagę, że przedmiotem miłości nie może być cokolwiek, czyli tym uszczęśliwiającym dobrem nie może być każda rzecz, którą człowiek na taką pozycję nominuje: nie mogą to być bowiem pieniądze ani gimnastyka. Nie może przedmiotem miłości być nawet filozofia: „jeśli czyjeś myśli i pragnienia są skierowane do pieniędzy, do gimnastyki czy do filozofii, wtedy się ani o miłości nie mówi, ani o miłośniku; tylko jeśli ktoś idzie w pewnym szczególnym kierunku i jest tylko jej pewnym rodzajem zajęty, wtedy się mówi, że to miłość, kochanie, miłośnik” (205 D). Należy zatem określić ten „pewien rodzaj” rzeczy, które mogą stać się przedmiotami miłości. Należy więc – innymi słowy – zbadać naturę przedmiotu miłości.

Zatem nie co innego ludzie kochają jak tylko dobro. Albo myślisz może inaczej?

– Ależ dla boga, zupełnie nie inaczej!

– A powiedzże mi, czy można tak po prostu powiedzieć, że ludzie kochają dobro?

– Tak – powiadam.

– Jak to? Więc nie należałoby dodać – powiada – że pragną je posiadać?

– A należałoby.

– A może nie tylko posiadać, ale i wiecznie je posiadać?

– A dodać by i to.

– A zatem w ogóle przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra.

– Świętą prawdę mówisz – powiedziałem.

– A więc skoro Eros zawsze ma taki przedmiot i cel, w jakim sposób należy zmierzać do niego, co trzeba zrobić, żeby go osiągnąć; jakie zabiegi i wysiłki zasługują na nazwę miłości? Jaka to robota? Umiałbyś powiedzieć?

(...)

– Czekaj – powiada – ja ci powiem. Jest to zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy.

Platon wyraźnie wiąże miłość z dobrem nie tracąc przy tym perspektywy piękna. W tym celu, jak się wydaje, podtrzymuje w tym dialogu w całej rozciągłości starogrecką tendencję utożsamiania piękna z dobrem. Wobec tego słuszne wydaje się – wbrew sugestii Realego – łączne traktowanie w filozofii Platona i przyjaźni, i miłości, gdyż obie spotykają się w tym, co Grecy nazywali *kalokagatia*.

Poziomy miłości

Platon następująco wyjaśnia poziomy miłości i jej swoiste wznoszenie się od przedmiotów przyziemnych aż do dobra idealnego:

Jest w każdym człowieku pewien płciowy pęd, cielesnej i duchowej natury. Toteż kiedy człowiek wieku pewnego dojdzie, zapładniać pragnie nasza natura. A nie może zapładniać tego, co szpetne, tylko to, co piękne. (...)

– Bo w zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież, wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra. (...)

Natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu i nieśmiertelności. A znaleźć ją może tylko na tej jednej drodze, że zostawia inną jednostkę młodą na miejsce starej. Przecież taki sam proces sprawia, że każda poszczególna istota żyje i jest, jak się to mówi, jedna i ta sama (206 B).

W tym miejscu jakby ożył w Platonie uczeń heraklitejczyka Kratyła. Obrazowo opisuje, jak żadna z ziemskich rzeczy, nie tylko cielesna, ale i duchowa, nie pozostaje długo taka sama, musi być ciągle odnawiana, zmieniana, poprawiana i tym sposobem trwa, ale nigdy nie pozostaje ta sama. Zarazem wszędzie dostrzega tęsknotę do trwania i nieśmiertelności, co uznaje za argument na rzecz swojej tezy o Erosie. Już tutaj Platon zasadniczo rozdziela i niemal przeciwstawia sobie płodzenie cielesne i płodzenie duchowe, które stawia znacznie wyżej od cielesnego:

Ale są też tacy – powiada – co wolą zapładniać dusze, tacy, których dusze jeszcze bardziej są pełne nasienia aniżeli ciała: nasienia, które się w duszy rodzić winno i w dusze ludzkie trafiać. A cóż się winno rodzić w duszy? Rozum i wszelkie inne cnoty (208 E – 209 A).

Odróżnienie to jest wstępem do wykładu na temat poziomów miłości:

Właściwy rozwój miłości tak wyglądając powinien: już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzega, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał to niby siostry rodzone i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy, zaczyna wszystkie piękne ciała kochać; tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się lichy i mały. A potem więcej zaczyna cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka; toteż jeśli w kim duszę zdrową znajdzie, choćby nawet jej ciało nieszczerze kwitło, wystarcza mu to, i kochać zaczyna, i troszczy się, i znowu takie myśli płodzi, i szuka, kto by też młodego człowieka rozwinąć potrafił; z czasem musi zobaczyć piękno ukryte w czynach i prawach i znowu pozna, że i ono w każdym jest jedno i to samo. Wtedy mu się piękno ciał zaczyna wydawać czymś małym i znikomym. Od czynów przejdzie do nauk, a kiedy całą ich piękność zobaczy, kiedy na takie skarby piękna spojrzy, nie będzie już niewolniczo wisiał u jednostkowej formy jego, nie będzie ślepo kochał piękności jednego tylko chłopaka albo człowieka jednego, albo dążenia; nie, on na pełne morze piękna już wypłynął i kiedy się na nim rozglądnie, płodzić zacznie słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy; aż kiedy sił w tej pracy nabierze i hartu, jedyna mu się wiedza ukáže, która naprawdę mówi o tym, co piękne (210 A – E).

Za chwilę też pojawia się idea piękna:

Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukáže mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka.

Żeby nie było wątpliwości, iż na tym właśnie polega rozwój miłości, Platon raz jeszcze rysuje jej linię. Mamy tu koncepcję dążenia do piękna idealnego, które niepostrzeżenie staje się dobrem i źródłem cnót. W końcu dotykamy Platońskiej wizji zbawienia, jako boskiej nieśmiertelności uzyskanej przez człowieka dzięki mądrości i cnocie.

Więc kto od kochania chłopców zaczął, jak należy, a wznosząc się ciągle wyżej już to piękno oglądać zaczyna, ten stanął prawie u szczytu. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknemu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękną poznaje. Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły – mówiła niewiasta z Wieszczego Grodu w obcym kraju – na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. Gdybyś je kiedy ujrzał, nie myślałbyś go porównywać z klejnotami, szatami czy pięknymi chłopcami ani z młodymi ludźmi. Dziś na takie rzeczy patrzysz ty i wielu innych i zaraz każdy równowagę traci, i gwałt, byle tylko ulubieńca zobaczył i był z nim ciągle razem, gdyby tylko można, gotów nie jeść i nie pić, ale patrzeć tylko i nie odchodzić. A cóż myślisz – powiada – gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wewnętrżnościami i barwami, i wszelką lichota śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne piękno samo w sobie. Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marnie życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory cnoty, bo on nie z pozorami obcuje, ale cnotę rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. A skoro płodzi cnotę rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno.

Fajdros – trzy wymiary miłości: antropologiczny, kosmologiczny i eschatologiczny

Fajdros to ostatni dialog, w którym Platon podejmuje temat miłości i przyjaźni³⁴. Fabuła dialogu wyjaśnia nieco zawiłą jego strukturę i treść tego, co rozmówcy

³⁴ Trudno jednak powiedzieć – jak Władysław Witwicki w objaśnieniach – że jest to dialog „poświęcony istocie miłości”. Raczej rację ma tu Werner Jaeger, który uważa, że tematem dialogu jest retoryka, a miłość jest jedną z ilustracji problemów retoryki. Przy przyjęciu poglądu Jaegera bowiem łatwiej dostrzec jedność tematyczną dialogu; przyjmując tezę Witwickiego możemy, oprócz miłości i przyjaźni, wskazać na jeszcze kilka innych tematów, podejmowanych przez Platona w tym tekście. Zresztą, tezę Jaegera zdaje się potwierdzać wypowiedź Sokratesa w części poświęconej miłości, gdy przerywa on mowę na temat tego, że miłością należy obdarzać raczej tego, który nie kocha, niż tego, który kocha:

Nie uważałeś, że już zaczynam heksametry pięć zamiast dytyrambów, i to kiedym ganił? Jak myślisz, co będę wyrabiał, kiedy zacznę chwalić tamtego? Bądź pewny, że we mnie nimfy wstąpią, boś ty mnie umyślnie podał im na igraszkę. Więc jednym słowem powiadam, że ileśmy tamtemu łątek przypięli, tyle ten znowu zalet posiada. Po co długo mówić? O jednym i drugim dość się już mówiło. Już się koniec należy naszej opowieści. (241 E).

wypowiadają na temat przyjaźni i miłości. Oto Sokrates spotyka Fajdrosa, który wybrał się na przechadzkę za miasto po dniu spędzonym u nauczyciela wymowy, Lizjasza. Tego samego Fajdrosa spotkaliśmy już w platońskiej *Uczcie*, gdzie wygłasza mowę na cześć Erosa podnosząc w niej dobrodziejstwa, jakie ludzie otrzymują za pośrednictwem Erosa. Rozwija wtedy szeroko tezę o głębokiej lojalności zakochanych, którzy wstydzą się wzajemnie błędów i występków. Widzi wtedy Fajdros w Erosie czynnik doskonalący ludzi w mądrości i cnocie.

Antropologiczny aspekt miłości

Tutaj, Fajdros, trzynaście lat starszy – jak obliczył Witwicki – odczytuje Sokratesowi, wyraźnie urzeczony, mowę swego mistrza Lizjasza na temat miłości i przyjaźni. W mowie tej Lizjasz daje wyraz znanym greckim przekonaniom o szkodliwości erotycznych miłostek, którym przeciwstawia trwałą, poważną przyjaźń. Konkluzją mowy jest znana nam już teza, że lepiej młodemu człowiekowi wiązać się z osobami, które go nie kochają, niż z „miłośnikami”; przy czym Lizjasz operuje tu bardzo wąskim pojęciem miłości, odnoszącym się w istocie do – znanego w kulturze starożytnej Grecji – zwyczaju uwodzenia młodych chłopców przez dojrzałych mężczyzn. Doradza zatem młodym:

Więc uwzględniać może należy nie tych, którzy nas potrzebują najwięcej, ale tych, którzy się najlepiej odwdziżyć potrafią.

I nie tych, którzy tylko kochają, ale tych, którzy są dla nas najgodniejsi.

I nie takich, którzy się wdziękami twymi nasycą, ale którzy się i chlebem z tobą podzielić zechcą, kiedy się postarzejesz.

I nie takich, którzy się potem chwalić będą przed ludźmi, ale takich, którzy o wszystkim przyzwoicie przed ludźmi zamilczą.

I nie tych, którzy się krótki czas nami interesują, ale tych, którzy przyjaciółmi zostaną przez całe życie.

I nie tych, którzy gdy ich żądza odejdzie, szukać będą pozoru do zwady, ale takich, którzy gdy ich piękność opadnie, dopiero w całym blasku cnoty wystąpią (233 E – 234 B).

W pierwszej swojej mowie, która ma być ilustracją jak powinna być prawidłowo przygotowana mowa Lizjasza, Sokrates nie podważa tej głównej tezy Lizjasza; owszem – przyjmując jego rozumienie miłości – potwierdza główną tezę mowy:

Pewnie; jeżeli ktoś twierdzi, że należy względami obdarzać raczej nie kochającego niż zakochanego, to poza pochwałą rozsądku jednego i naganą nierozsądku drugiego – to przecież rzeczy oczywiste – cóż może jeszcze więcej mieć do powiedzenia? Więc uważam, że na to trzeba prelegentowi pozwolić i można się z nim na tym punkcie zgodzić (235 E – 236 A).

Jednak dalej Sokrates, wyraźnie nagabywany w tej sprawie przez Fajdrosa zgłasza swoje zastrzeżenia do poglądów Lizjasza. Formuluje je w przemówienie na wzór Lizjaszowej mowy, której teza jest następująca:

Że miłość jest pewnym pożądaniem, to rzecz jasna. A że i ludzie nie kochający pożądadają tego, co piękne, wiemy. Więc czym się różni kochający i nie kochający?

Otóż zważyć potrzeba, że w każdym z nas dwie jakieś mieszkają istoty, władczyni i przewodniczki, za którymi idziemy w tę lub w inną stronę. Jedna z nich, wrodzona, to pragnienie rozkoszy; druga to nabyty rozsądek, który się do tego zwraca, co najlepsze. I czasem się te potęgi w nas zgadzają, a bywa, że się i różnią. I raz jedna z nich, a innym razem druga panuje. Władza rozsądku, który argumentami prowadzi do tego, co najlepsze, i panuje, to „władza nad sobą”, a pierwiastek pragnienia, które bezmyślnie ciągnie nas do rozkoszy i opanowuje, to „buta” (237 D – E) (...).

Ta żądza, która bezmyślnie rozsądek nasz opanowuje, rozsądek mający na celu to, co słuszne, a sama nas wiedzie do rozkoszy, jaką piękność daje, żądza, którą pokrewne jej pragnienia do piękna ciała popędzają, ta żądza, ten pęd zwycięski od swojej potęgi popędem miłosnym się zwie (238 B – C).

„Jak wilcy lubią barana, tak chłopca kocha miłośnik” (241 D) kończy swoją mowę Sokrates i – ku zdziwieniu Fajdrosa – nie chce jej kontynuować odnośnie do miłości „tego, który nie kocha”. Wręcz przeciwnie: Sokrates powiada, że właściwie ta jego mowa jest bluźnierstwem wobec Erosa i aby uniknąć konsekwencji należy jak najszybciej wygłosić mowę chwającą Erosa.

Kosmologiczny aspekt miłości

Ta druga mowa Sokratesa jest uważana za kontynuację poglądów wyrażonych w *Uczcie*. Nowa – poprawna – mowa Sokratesa zaczyna się od pochwały „boskiego szału”, który dotyka zakochanych, artystów, poetów, wieszczów. W każdym razie Sokrates przekonuje Fajdrosa, że:

tyle i więcej jeszcze mógłbym ci wymienić błogosławieństw, jakie szal od bogów zesłany sprowadza. Więc się o to nie bójmy i niech nas taka mowa nie straszy, która się bać każe przyjaźni opętańca, a obierać przyjaźń rozsądnego. Palmę zwycięstwa przyznamy jej dopiero wtedy, gdy nas przekona, że to na nieszczęście kochanków i zakochanych bogowie miłość zsyłają (245 A – B).

„Naprzód więc naturę duszy, zarówno boskiej, jak i ludzkiej, rozpatrzmy, przyjrzymy się jej stanom biernym i czynnym, a prawdę zobaczymy” – proponuje Sokrates i zaczyna znaną opowieść o duszy ludzkiej, która jest podobna do „zrosłego w jedno” zaprzęgu, który stanowią dwa konie i woźnica. Ów woźnica symbolizuje rozum – „kierownika duszy”, konie zaś dwie przeciwstawne sobie siły, które w naszej duszy znajdujemy: koń dobry jest rozsądkiem, koń zły popędem

cielesnym. Kierowanie tym zaprzęgiem nie jest łatwe, szczególnie gdy woźnica nie panuje należycie nad złym koniem. Cały orszak niebieski okrąża niebo i w czasie każdego okrążenia może raz spojrzeć tam, gdzie znajduje się

nie ubrana w barwy, ani w kształty, ani w słowa istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy (247 C).

Jeśli jednak dusza nie zdoła spojrzeć w tamtym kierunku, to traci zdolność latania i spada na ziemię ulegając wcieleniu. Wtedy możemy doznać

szaleństwa, którym człowiek dotknięty, jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą i oto skrzydła mu odrastają; on je rozpinać usiłuje i chciałby wzlecieć, a nie może; tedy, jak ptak, w górę tylko patrzy, a że nie dba o to, co na dole, przeto go ludzie biorą za wariata (249 D – E).

Platon wyjaśnia to za pomocą anamnezy – niewyraźnego przypominania sobie zapamiętanych w poprzednim życiu idei.

Bo jakeśmy mówili, w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów; inaczej by nie była weszła w nasze ciało. Ale przypomnieć sobie z tego, co tu, rzeczy z tamtego świata, nie każda dusza równie łatwo potrafi, bo niejedna za krótko widziała to, co tam, a inna, spadłszy tu, nie miała szczęścia i jakimś podobieństwem zwiedziona tknęła się grzechu i zapomina o tym świętym, co kiedyś oglądała. Mało która pamięta należycie. I taka, jeśli kiedy zobaczy coś podobnego do tego, co tam, zapamiętywa się i już nie panuje nad sobą i nie wie, co się z nią dzieje, bo nie rozpoznaje należycie swego stanu (249 E – 250 A).

A o piękności tośmy już mówili, że między tamtymi świeciła jako byt, a my tutaj przyszedłszy chwytamy ją najjaśniejszym ze zmysłów naszych: blask od niej bije świetny. A najbystrzejszym ze zmysłów naszych cielesnych jest wzrok. Rozumu nim widzieć nie można, bo straszne by stąd wynikały szaleńcze miłosne, gdyby coś takiego jak rozum dawać mogło oczom swe wierne odbicie albo gdyby je dawał jakiś inny byt kochania godny (250 D).

Każdy z nas w różnym stopniu przypomina sobie ideę Piękną.

... człowieka, który zbyt dawno odebrał one tajemne święcenia, albo człowieka zepsutego nie bardzo ciągnie stąd do tamtego świata, do piękności samej, kiedy ogląda jakiś ziemski przedmiot, nazwę piękności noszący (250 D – E).

Poziomy miłości

Z tego punktu widzenia Platon klasyfikuje różne poziomy miłości. Pierwszego doznaje człowiek zepsuty.

On się do piękności nie modli oczyma, ale rozkoszy oddany okraciemię się na nią pcha, jak czworonożne zwierzę, i brać ją chce; a butą uniesiony, nie boi się i nie wstydzi szukać rozkoszy nawet przeciw naturze (250 E – 251 A).

Człowiek doskonały – filozof – przeżywa miłość inaczej. Oczywiście i on nie jest wolny od zmysłowego pożądania, lecz nim to pożądanie nie rządzi, ale on nad nim panuje. Dlatego przeżywa on swoją miłość jako następujące po sobie etapy.

Ale ten, który świeżo przeszedł święcenia, a wiele tam, na tamtym świecie widział, kiedy zobaczy twarz jakąś lub postać do bogów podobną, która piękność dobrze naśladuje, to naprzód dreszcz po nim chodzi, coś z owych lęków tam wtedy (251 A).

Platon z niezrównanym mistrzostwem opisuje stan psychiczny kogoś zakochanego, wyjaśniając go w ramach swojej koncepcji metempsychozy i anamnezy. Zauroczenie pięknem spotkanej osoby Platon wyjaśnia przypominaniem sobie idei piękna. Pod wpływem tego przypomnienia duszy ludzkiej zaczynają odrastać jakby pióra – organ lotny, za pomocą którego dusza ludzka przemieszczała się w świecie idei.

A potem patrzy na nią, modląc się oczyma jak przed ołtarzem bóstwa i gdyby się nie bał, że go za kompletnego wariata wezmą, kładłby jak przed posągami, jak przed bogiem samym, ofiary u stóp kochanka. Zobaczył go, a oto po pierwszym dreszczu odmiana. Pot go oblewa i gorącość go ogarnia niezwykajna. Bo oto weszły węń przez oczy promienie piękna i rozgrzały w nim soki odżywcze dla piór. A gdy się soki ogrzeją, zaczyna tajać twarda powłoka, w której od dawna zarodki piór zamknięte tkwiły, a kielkować nie mogły. Kiedy teraz pokarm napływa, zaczynają pęcznieć i od korzonków rosnać trzony piór po całej duszy, bo cała była niegdyś w piórach. Więc kipi w niej teraz wszystko i wytryska, i tak, jak ten, któremu zęby wyrastają, jakies ma swędzenia i ból w dziąsłach, tak samo czuje się dusza człowieka, który zaczął pióra puszczać. Coś w niej kipi i coś się burzy, i boli, i łechce, kiedy pióra rosna. I tylko kiedy na piękność kochanka patrzy i bierze w siebie cząstki, które z niego promieniami idą, a nazywają się urokiem, natenczas się rozplywa i rozgrzewa, przestaje się męczyć i napelnia się radością (251 A – D).

Odmiany miłości

Platon wyjaśnia także odmiany miłości tym, kto w niebieskim orszaku za jakim bogiem postępował. Człowiek taki sam najbardziej podobny jest do tego boga; szuka innych podobnych i ich dusze kształtuje na jeszcze większe podobieństwo owego bóstwa. Najlepsi – filozofowie i władcy zarazem – byli blisko króla bogów – Zeusa.

Więc towarzysze Zeusa szukają zawsze w duszach swych kochanków czegoś, co by Zeusa przypominało. Patrzą więc, czy ktoś ma w swej naturze pierwiastki filozoficzne i władcze, a jeśli takiego znajdą i pokochają, robią wtedy wszystko, żeby kochanek tych cech nabrał w całej pełni. I jeśli się przedtem tą sztuką nie zajmowali, zabierają się do niej teraz, uczą się jej, skąd tylko mogą, i na własną rękę próbują dusze kochanków zgłębiać i rozwijać. A chcąc we własnym wnętrzu odkryć po śladach naturę bóstwa opiekuńczego, dochodzą z czasem do tego; bo z konieczności patrzą ustawicznie w twarz boga i stykają się z nim pamięcią; przeto w nich bóg wstępuje i oni biorą z niego charakter i naśladują jego sprawy, o ile człowiek w ogóle może wziąć w siebie i mieć coś z boga. A przypisują to wpływowi osób ukochanych; za czym je jeszcze więcej kochają (252 E – 253 A).

Inni bogowie inne rodzaje miłości powodują, ale zawsze ich realizacja zależy od charakteru człowieka, który jest w nim wypadkową działań dwóch koni i woźnicy.

Ci, którzy za Herą szli, szukają natur królewskich, a jeśli którą znajdą, tak samo z nią postępują. A którzy za Apollonem lub jakim innym bogiem, ci znowu w ślady swego boga wstępując szukają chłopca na swoją modłę, a jeśli im się uda go znaleźć, naśladują bóstwo sami i nakłaniają do tego kochanków; wdrażają ich w sprawy swego bóstwa i starają się ich w miarę sił do istoty bóstwa doprowadzić. Tam nie ma miejsca na zazdrość ani na ordynarne sceny; całe ich postępowanie zmierza tylko do tego, żeby jak największe i jak najbardziej wszechstronne podobieństwo stworzyć między kochankiem a sobą i bogiem, którego czczą (253 B – C).

Platon wyraźnie żąda od zakochanych opanowania żądzы cielesnej; nie po to, aby zupełnie zaniechać kontaktów cielesnych, lecz po to – jak się zaraz okaże – aby człowiek nad nimi panował, a nie one nad człowiekiem. Platon plastycznie odmalowuje to wewnętrzne zmaganie się człowieka ze swoimi żądzami. Uważa jednak, że dla uratowania miłości należy odnieść zwycięstwo nad pożądaniem.

Zbliżają się do kochanka i oto staje przed nimi jego postać jasna. Kiedy ją ujrzał woźnica, błyskawicą mu wtedy przed oczyma staje wspomnienie piękności; myśl jego ulatuje do jej istoty i ogląda ją znowu: ona tam stoi obok władzy nad sobą, tam na świętych stopniach. Myśl jego przejrzała i lęk ją oblatuje święty; więc pada na wznak i tym samym szarpie w tył cugle tak mocno, że oba konie stają dęba na zadach. Jeden z nich rad, bo nie ciągnął w stronę przeciwną, a tamten butny, bestia, nierad bardzo. Cofają się jednak oba; jeden ze wstydu i strachu kroplami potu skrapia całą duszę, a drugi, kiedy mu już uzda warg nie rani, a upadek wstecz nie grozi, ledwie że tchu nabrał, ciskać się zaczyna w pasji i obelgi miotać; od tchórzów wymyśla woźnicy i towarzyszowi w zaprzęgu, że to ze strachu i nie po męsku popsuli szyki i złamali umowę. I znowu ich chce gwałtem, wbrew ich chęci, naprzód wlec i ledwie im ustąpić raczy, kiedy się proszą, żeby im to na następny raz odłożył. Kiedy termin umówiony przyjdzie, oni udają, że zapomnieli, ale on go przypomina i znowu gwałt im zadaje, rży, wlecze za sobą i wymusić chce na nich zbliżenie do chłopaka w takiej

samej myśli jak poprzednim razem. Kiedy już są blisko, spuszcza łeb, stawia ogon do góry, bierze wędzidło na kiel i rwie naprzód bez pamięci i wstydu. Woźnicy tym razem jeszcze gorzej, toteż się jeszcze gwałtowniej rzuca wstecz, jak u mety wyścigów, i tym gwałtowniej butnej bestii munsztuk z zębów wrywa, język mu przebrzydły i paszczkę do krwi zdziera, a zad i stopy w ziemię wpiera; niech się bestia męczy. Po kilku takich lekcjach pokornieje butna szelma i zaczyna słuchać przezornego woźnicy, a kiedy piękną postać zobaczy, wtenczas ginie ze strachu. Odtąd zaczyna dusza tego, który kocha, chodzić ze wstydem i czcią, i z obawą śladami ukochanej osoby (254 B – E).

Platon nie potępia więc stosunków cielesnych dla nich samych, lecz jego stosunek do nich jest konsekwencją przyczyny, dla której ktoś nawiązuje te stosunki. Jeśli przyczyną tą jest nieopanowana żądza wtedy, kontakty seksualne są czymś złym, w sytuacji:

kiedy zaś człowiek, który nie udaje miłości, ale doznaje tego uczucia naprawdę, boskim kultem otacza wybrańca, ten żywi wprawdzie dla niego pewną naturalną sympatię, jednakże trzyma go zrazu z daleka, może i dlatego, że między kolegami kiedyś plotki krążyły o tym, który kocha, i mówiono, że się nie wypada wdawać w poufalsze stosunki na tle erotycznym. Z czasem jednak wiek i konieczność robi swoje i dochodzi do zbliżenia między nimi. Bo nigdzie nie jest napisane, żeby się tylko źli ludzie musieli do siebie zbliżać, a ludzie cnotliwi nie mogli (254 E – 255 B).

Eschatologiczny aspekt miłości

W tym jednak miejscu Platon włącza wątek „eschatologiczny”, wedle którego, jeśli ktoś nie ulegnie pociągowi pożądania, lecz wspólnie z kochankiem odda się mądrości i cnotcie, wtedy po śmierci od razu przejdzie do świata idei, dzięki skrzydłom, które mu odrosną.

Jeśli w nich tedy zwyciężą lepsze strony duszy, wiodące do porządnego życia i do filozofii, pędzą wtedy obaj żywot w szczęściu i w jedności, panują nad sobą – przyzwoici. Umieli w swojej duszy ujarzmić to, w czym się jej zło kryło, a wyzwolili to, w czym cnota. Kiedy pomrą, skrzydła ich poniosą wysoko; palmę zwycięstwa wzięli w jednym z trzech naprawdę olimpijskich zawodów, a większego dobra nad to ani rozsądek ludzki, ani szał boski dać człowiekowi nie zdoła (256 A – B).

Jeśli jednak ktoś jest daleko od filozofii i nie stroni od kontaktów seksualnych, jednak wie, że żywot uczciwy, jest lojalny wobec przyjaciela, taki ktoś też uzyskuje właściwą nagrodę.

Jeżeliby zaś podlejszy jaki żywot wiedli, nie mieli nic wspólnego z filozofią, a dbali o to, co pochwała wielu... i zrobią to, co wielu chwali jako szczęście.... W przyjaźni

żyją z sobą i tacy dwaj, chociaż już nie tak jak tamci, zarówno wtedy, kiedy ich miłość łączy, jak i potem, kiedy ich miłość przeminie. Uważają obaj, że sobie winni wzajem szacunek i zaufanie największe, którego się nigdy łamać nie godzi, a rozpoczynać wojnę. W chwili śmierci skrzydeł nie dostaną, ale wyjdą z ciał na poły w piórach; i tak dość wielka dla nich nagroda za szal miłości (256 B – D).

Na koniec Platon raz jeszcze odcina się od pierwszej mowy Sokratesa.

Takie dary, takie skarby boskie przyniesie ci, chłopcze, przyjaźń tego, który kocha. A pieczęta i poufałość z tym, co nie kocha, rozsądkiem śmiertelnym podłana, skąpą ręką znikome ziemskie dobra ci wydzieli, a czymś tak podłym i niskim, choć to u tłumu zaleta, duszę ci zaprawi, że się dziewięć tysięcy lat będzie musiała około ziemi kręcić i pod ziemią jeszcze do rozumu nie przyjdzie (256 E – 257 A).

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na Platońskie odróżnienie miłości od przyjaźni. Oto Platon zgadza się, aby przyjaźnią nazwać szal erotyczny, nawet wtedy, gdy ma on znamiona wzajemności i sam tak chce siebie nazywać.

Kiedy on jest przy nim, lżej mu, podobnie jak i tamtemu. A kiedy go nie ma, tęskni, podobnie jak i tamten za nim, bo jest w nim Eros Wzajemny. Ale on go nie nazywa miłością, tylko przyjaźnią, i myśli, że tak jest naprawdę (255 D – E).

A jednak zdarza się Platonowi używać słowa „przyjaciół”, gdy opisuje stosunki erotyczne. Pamiętamy opis leżących obok siebie zakochanego i kochanka, gdy ten „nic nie mówi, tylko żądza wre i nie wie sam, co ma robić, ścisną przyjaciela i całuje”. Wydaje się, że Platon konsekwentnie w tych fragmentach imię „przyjaciół” wkłada w usta kochanka, nazywającego tak zakochanego; nie zgadza się jednak na nazwanie kochanka przyjacielem przez zakochanego. Zdaje się potwierdzać to przypuszczenie także ten fragment, w którym Platon opisuje miłość wzajemną nie-filozofów, którzy „w przyjaźni żyją z sobą... zarówno wtedy, kiedy ich miłość łączy, jak i potem, kiedy ich miłość przeminie”. Wynika z tego, że miłość łączy się nieodzownie z pożądaniem i nawet, gdy to pożądanie jest wzajemnie, miłość nie staje się przyjaźnią, bo ta jest jakościowo czymś innym. Oprócz bowiem wzajemności, która wydaje się być koniecznym warunkiem przyjaźni, Platon mówi tu też o szacunku, zaufaniu i wzajemnej trosce o siebie przyjaciół.

* * *

Interpretacje *Fajdrosa* zawsze nastęrczały wiele trudności, chociażby przy próbie odpowiedzi na pytanie o przedmiot dialogu, co już sygnalizowano. Nie jest też sprawą łatwą zbudowanie jakiegoś spójnego obrazu Platońskiej teorii miłości, zwłaszcza że i sam dialog ma budowę swoiście dychotomiczną: najpierw

Sokrates stara się udoskonalić poglądy Lizjasza, aby później się im przeciwstawić. Wydaje się jednak, że to przeciwstawienie się można zrozumieć dialektycznie: jego celem jest poszerzenie poglądów, otworzenie nowych perspektyw, spojrzenie na problem z wyższego pułapu. Wskazywać na to zdaje się koncepcja poziomów i odmian miłości. Pozwala to na przewyciężenie przeciwstawienia sobie obydwu mów Sokratesa i uznanie, że każda z nich opisuje inny wymiar miłości. Stąd propozycja, aby opis miłości w tym dialogu potraktować jako następujące po sobie zrelacjonowanie trzech wymiarów miłości: antropologicznego, kosmologicznego i eschatologicznego.

W aspekcie antropologicznym punktem wyjścia jest istotnie teza Lizjasza, że wiązać się należy raczej z tymi, co nie kochają, niż z „miłośnikami”. Sokrates problematyzuje zagadnienie pokazując współistnienie w człowieku żądy i rozsądku. Forma miłości jest wypadkową ścierania się tych dwóch sił w człowieku, przy czym jednostki „liche” ustępują zazwyczaj żądzy, a filozofowie – kierują się rozsądkiem. Wspomniana wypadkowa składa się na charakterologiczne cechy człowieka.

Następnie wyjaśnia się w dialogu źródło miłosnego pociągu. Jest nim tęsknota do idei Dobra, zapamiętanej z życia przed wcieleniem. Pojawia się tu zarówno aspekt epistemologiczny – charakter żądy zależy od stopnia zapamiętania idei Dobra, to z kolei przekłada się wprost na moralny aspekt miłości. Platon dostrzega tu poziomy i odmiany miłości uzależnione zarówno do stopnia zapamiętania idei Dobra jak i charakteru człowieka.

* * *

W dialogach Platona, oprócz jego własnej teorii $\epsilon\rho\omega\varsigma$ i $\phi\iota\lambda\iota\alpha$, znajdujemy pierwociny niemal wszystkich teorii miłości i przyjaźni, które kiedykolwiek powstały. W kolejnych dialogach – *Lizysie*, *Uczcie* i *Fajdrosie* – mamy niemal kompletny zbiór tego, co nazwano paradygmatami rozumienia relacji osobowych w całych dziejach filozofii. Gdy się więc spojrzy na twórczość Platona z perspektywy bogactwa przedstawionych ujęć, zarysowanych koncepcji, zreferowanych poglądów, w takim sensie rozumiało się staję wyrażenie Whiteheada, że cała europejska filozofia to zbiór przypisów do Platona. Jest to do przyjęcia pod warunkiem jednak, że twórczość Arystotelesa będzie przypisem tak zasadniczym, iż zmieniającym cały wydźwięk treści, do której się przypis odnosi. Obserwację tę doskonale ilustruje podjęta problematyka: Platon przedstawia nam wiele znanych sobie koncepcji, aby je wszystkie zdystansować swoją wizją miłości jako tęsknoty do idei Dobra. Arystoteles buduje własną „bogato wycienioną” (jak powie Jaeger) teorię przyjaźni. Od tego momentu poezja i filozofia,

literatura i sztuka będą z Platona czerpać natchnienie, erudycję i mistyczne inspiracje, od Arystotelesa – wiedzę na temat miłości i przyjaźni.

Pierwszą rzeczą bowiem, która uderza nas w Platońskiej koncepcji przyjaźni, jest radykalne oderwanie jej od ludzi. Prawdziwa przyjaźń w tekstach Platona nie jest relacją łączącą ludzi, lecz – jak pisze R. Zaborowski – Platon „zwraca uwagę na fenomen przyjaźni jako przeżycia wewnętrznego, sytuacji osoby wobec wartości”. Platon jednak mówi też o przyjaźni łączącej przyjaciół; jest jednak ta przyjaźń co najwyżej etapem na drodze do mistycznego związku z *proton philon*. R. Zaborowski kończy swoje rozważania nad przyjaźnią w *Lizysie* stwierdzeniem, że „przyjaźń łatwo określić słowem w odniesieniu do tego, czym nie jest. Czym jest, może dokonać się w przeżyciu. Przyjaźń dopełnia człowieka, odnajduje brakujące lub zagubione części (własnej) osobowej rzeczywistości. W przyjaźni człowiek potwierdza swój byt jako byt wartościowy dzięki przeżyciu siebie, drugiego i transcendencji. Gdy człowiek zintegruje własne zło, wybierze dobro, przekroczy sam siebie ku sobie wartościowszemu, pełniejszemu i prawdziwzszemu”. Ta ostatnia opinia R. Zaborowskiego odnosi się może bardziej do *Uczt* i *Fajdrosa* niż samego *Lizysa*, dobrze jednak oddaje to, co nazwano Platońską mistyką przyjaźni.

W tej koncepcji przyjaźni można dostrzec też – jak to uczynił prof. M. Gogacz – wybitne dowartościowanie przyjaźni przez umieszczenie jej fundamentów w głębokich czeluściach Platońskiego „bytu prawdziwego”. Odtąd pewnym problemem filozofów będzie „uratowanie” przyjaźni dla relacji międzyludzkich, a zarazem mocne ugruntowanie jej w bycie, aby nie była wyłącznie czymś chronologicznym i kruchym, zależnym od słabości powiązanych nią osób.

ARYSTOTELES: ETYKA PRZYJAŹNI

Różnorodność interpretacji

Uczeń Platona włączył problematykę przyjaźni do swej etyki, poświęcając jej aż dwie księgi w najobszerniejszej redakcji swego dzieła³⁵.

Istnieją zasadnicze rozbieżności tak w ocenie, jak i interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni. Dawniejsi komentatorzy, na czele z Tomaszem Akwinatą, przyjmowali Arystotelesowskie stanowisko za dobrą monetę i oceniali bardzo pozytywnie³⁶. Za to współcześni historycy filozofii traktują Stagirytę i jego koncepcję przyjaźni z wyszukaną podejrzliwością, jak na przykład Jean Brun, który w swojej książce *Arystoteles i Liceum* widzi w filozofii moralnej Stagiryty „etykę sytego mieszczaństwa, umiejętnie czerpiącego korzyści ze swej uprzywilejowanej pozycji w państwie”³⁷, a arystotelesowska koncepcja przyjaźni jest dla niego teorią egoizmu. Podobnie pisze o etyce Stagiryty amerykański „restaurator” pojęcia cnoty – Alasdair McIntyre – który sądzi, że proponowana przez Arystotelesa „tabela cnót” wynika z jego „klasowo zorientowanego konserwatyzmu”³⁸.

³⁵ Chodzi o *Etykę nikomachejską*, w której księgi VIII i IX poświęcone są przyjaźni. Korzystam z oryginału dostępnego w *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG Workplace 8.0) oraz przekładu Danieli Gromskiej w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

³⁶ Tomasz z Akwinu dwa razy podejmuje temat przyjaźni w swojej *Summa theologiae* i za każdym razem rozstrzygnięcie zagadnienia opiera na *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa: I-II, 26, 4 oraz II-II, 23, 1.

³⁷ J. Brun, *Arystoteles i Liceum*, tł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 1999, s. 111.

³⁸ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 107. MacIntyre (ur. w 1929 roku), znany w Polsce głównie jako etyk i historyk etyki, nawiązujący do klasycznej etyki cnót (zob. książka *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996), jest przede wszystkim filozofem polityki, w której reprezentuje komunitaryzm, sympatyzuje z komunizmem i głosi (wbrew Arystotelesowi) radykalną wyższość grup społecznych od jednostek, i w przedziwny sposób łączy to z inspiracjami płynącymi z katolickiej nauki społecznej. Por. inne jego książki: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe red. A. Chmielewski, Warszawa 2007; *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2009; *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa, 2009.

Dlatego też przyjaźń jest dla niego zawsze związkiem posiadającym charakter czegoś w rodzaju moralnego towarzystwa wzajemnej adoracji, i tak właśnie Arystoteles ją przedstawia. Jeszcze raz ujawnia się w tym Arystotelesowski konserwatyzm społeczny. Jak zatem może istnieć idealne społeczeństwo dla człowieka, którego ideał jest tak egoistyczny, jak to ma miejsce u Arystotelesa?

Podobnie wypowiada się Giovanni Reale³⁹, pisząc, że

niektórzy interpretatorzy Arystotelesa sądzili, że w nauce o przyjaźni znaleźli środek naprawczy owego egoizmu lub – jeśli kto woli – egocentryzmu, który ostatecznie jawi się jako główna cecha etycznego systemu Stagiryty. Naprawdę tak jednak nie jest: Arystoteles bowiem zupełnie jasno twierdzi, że nawet w przyjaźni opartej na cnotcie przyjaciel szuka w przyjacielu własnego dobra. Przyjaźń pojęta jako *bezinteresowny dar* siebie dla drugiego jest koncepcją całkowicie obcą Arystotelesowi.

Są jednak autorzy, którzy – jak się wydaje – postrzegali etykę Arystotelesa i w niej koncepcję przyjaźni w perspektywie metafizyki i psychologii Arystotelesowskiej. Przykładem takiego ujmowania myśli Stagiryty, i wręcz przeciwnej jej oceny niż ma to miejsce w rozważaniach Realego, McIntyre'a i Bruna, jest rozprawa Józefy Wandy Przysławskiej:

W przyjaźni tej jest poświęcenie, ale świadome, dóbr, nawet życia, ale ze spojrzeniem utkwionym w jeden cel, w cnotę i piękno. A miarę stanowi rozum i szczęście drugich w zespoleniu z nami. I to jest chyba największą gwarancją braku egoizmu w tej teorii, której Arystoteles poświęcił tyle miejsca⁴⁰.

W podobnym duchu wypowiada się znawca i tłumacz tekstów Arystotelesa, Witold Wróblewski. W *Zakończeniu* swojej książki pt. *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*⁴¹, pisze:

Na zakończenie rozważań nad filozofią spraw ludzkich u Arystotelesa trudno nie podzielić się z czytelnikiem pewną refleksją, jaka się nasuwa po lekturze traktatów z zakresu filozofii praktycznej. Czytelnicy zapewne przypominają sobie ten moment, w którym starałem się zwrócić uwagę na wyjątkowy stosunek Arystotelesa do rodziny i drugiego człowieka, wysuwającego zdecydowanie człowieka i wzajemne relacje między ludźmi przed instytucje. To szczególnie przyjazne i życzliwe nastawienie do drugiego człowieka znalazło najpełniejszy wyraz z związłym i trafnym sformułowaniem: „dla człowieka najprzyjemniejszą rzeczą jest człowiek” (*Etyka eudemejska*, 1237 a 29). Taki stosunek do człowieka stawia Arystotelesa niewątpliwie wśród

³⁹ II, s. 497-498.

⁴⁰ J.W. Przysławska: *Przyjaźń w etyce Arystotelesa*, Lublin 1935, s. 27 (Praca dyplomowa, wykonana na seminarium filozoficznym prof. Henryka Jakubaniśa).

⁴¹ Toruń 1991.

największych przyjaciół ludzkości, bo tylko ktoś, kto ukochał człowieka, mógł napisać: ἀνθρώπων ἥδιστον ἄνθρωπος.

Co więcej, można pokazać – tak jak to uczynił Janusz Nawrot⁴² – jak wiele jest zbieżności pomiędzy Arystotelesowską koncepcją przyjaźni a tym, co na temat przyjaźni znajdujemy w pismach chrześcijańskich z Pismem Świętym na czele, znanych przecież ze swoich wysokich wymagań moralnych, domagających się od przyjaźni wręcz heroizmu: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13).

A zatem sprawa odczytania i oceny Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni jest otwarta. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak starannie przyjrzeć się tekstem Stagiryty o przyjaźni i miłości.

Problematyka terminologiczna

Zanim jednak przejdziemy do próby rekonstrukcji Arystotelesowskich poglądów na miłość i przyjaźń musimy dokonać niezbędnych rozróżnień terminologicznych. Stagiryta bowiem odróżnia wiele aspektów tak przyjaźni, jak i miłości i przyporządkowuje im stosowaną terminologię⁴³:

<p>Πόσα μὲν οὖν εἶδη φιλίας, καὶ τίνες διαφοραὶ καθ’ ἃς λέγονται οἱ τε φίλοι καὶ οἱ φιλοῦντες καὶ οἱ φιλούμενοι, καὶ οὕτως ὥστε φίλοι εἶναι καὶ ἄνευ τούτου, εἴρηται.</p>	<p>Wyjaśniliśmy więc, ile jest form przyjaźni i jakie są między nimi różnice, z powodu których mówi się, że są i przyjaciele, i miłujący, i doznający miłości, i to w ten sposób, że są przyjaciółmi, albo że nie są nimi (<i>Etyka eudemejska</i>, 1240 a 5-7).</p>
---	--

Oczywiście, o dokładnym odwzorowaniu słów i znaczeń nie może być mowy, o czym już pisano, np. czasownik „miłować” (φιλεῖν) może służyć do wyrażenia raz czynności, innym razem możliwości; ponadto Arystoteles wyraźnie (i w *Etyce nikomachejskiej* i w traktacie *O duszy*⁴⁴) określa tym czasownikiem uczucie miłości. Wynikałoby z tego, że obserwujemy w tekstach Stagiryty pewne przesunięcie: ἔρωσ̄ rezerwowany jest na określanie rzeczy związanych bezpośrednio z życiem płciowym, natomiast φιλίᾱ wraz z szeregiem pokrewnych terminów

⁴² Już sam tytuł mówi bardzo wiele: J. Nawrot, *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004, s. 496-508.

⁴³ Ciekawe, że ani terminu miłość (ἔρωσ̄), ani terminu przyjaźń (φιλίᾱ) nie uwzględniono w *Słowniku terminów Arystotelesowych*, ułożonym przez Krzysztofa Nareckiego na podstawie *Index Aristotelicus* Bonitza z 1870 r. Zob. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1994.

⁴⁴ *Etyka nikomachejska*, 1105 b 19-23; *O duszy*, 403 a 15-19.

opisuje różne poziomy i odmiany miłości. O kolejnej trudności pisze Daniela Gromska:

Drugą wyłaniającą się w związku z przyjaźnią trudność stanowi dwuznaczność greckiego *φιλία*, który to wyraz oznacza i uprzejmość, i przyjaźń. 1108 a 26-30 była *φιλία* właściwym środkiem między ugrzecznieniem a gburowatością i swarliwością, a więc była niewątpliwie uprzejmością. Ale 1126 b 18 i nn. definicja owego właściwego środka brzmi: „uznawanie i potępienie tego, co należy i jak należy”, a nadto tak pojęty środek jest bezimienny i zbliża się najbardziej do przyjaźni (*φιλία*), bo brak mu do niej tylko przywiązania (*τὸ στέργειν*).

Z przytoczonych fragmentów zdaje się wyłaniać takie oto nazewnictwo:

1	ἡ φιλία	przyjaźń
2	οἱ φίλοι	przyjaciele
3	οἱ φιλοῦντες	miłujący (żywiący przyjaźń)
4	οἱ φιλούμενοι	miłowany (doznający przyjaźni)
5	ὁ ἔρωσ	miłość zmysłowa
6	τῶν ἐρωτικῶν <i>Et. eudem.</i> 1243 b 17-18 ἀφροδίσια <i>Et. nikom.</i> 1118 a	współżycie seksualne*

* Sam stosunek płciowy Arystoteles określa jako ἡ συνουσία oraz τὸ συνεῖναι.

Z problematyką terminologiczną w greckich tekstach Stagiryty wiąże się dziś nierozdzielnie problematyka przekładu. Wiadomo, że nie ma zgody nawet co do podstawowych dla etyki perypatetyckiej terminów takich jak *ἀρετή* (*virtus*) i *ἕξις* (*habitus*)⁴⁵. Podobnie jest z tłumaczeniem terminu *φιλία* (*amicitia*)⁴⁶. Dobrze obrazują ten problem uwagi Danieli Gromskiej, która tłumacząc *Etykę nikomachejską* musiała się zmierzyć z problemem, że greckiemu terminowi *φιλία*

odpowiada pojęcie o zakresie dużo szerszym niż przyjaźń, obejmującym prócz tego, co zwykliśmy nazywać przyjaźnią, różne formy miłości rodzinnej i erotykę, i więź społeczną i państwową, i dobre stosunki między państwami, i cześć dla bogów. Mimo to wszystkie niemal przekłady, ... używają terminów „amicitia”, „amitié”, „friendship”, „Freundschaft” itd. ... Terminem polskim zaproponowanym tu przez Wł. Tatariewiczza są: „uczucia życzliwe” czy „życzliwość (czynna)”. Wyrażenie to oddaje wprawdzie

⁴⁵ Zob. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 53-60 i np. *Wstęp* Danieli Gromskiej do przekładu *Etyki nikomachejskiej*, gdzie szczególnie nie na str. 53-60 forsuje propozycję tłumaczenia *ἀρετή* jako „dzielność” i *Wstęp* Leopolda Regnera do traktatu *O cnotach i wadach*, broniący tradycyjnego przekładu *ἀρετή* jako „cnota” (s. 496-497).

⁴⁶ *Tamże*, s. 66-67 (wszystkie cytaty w tekście pochodzą z wymienionych stron *Wstępu* Danieli Gromskiej).

myśl Arystotelesa w sposób istotnie adekwatny, trudno go jednak użyć jako odpowiednika $\phi\lambda\iota\alpha$ w przekładzie⁴⁷.

Własną propozycję translatorską D. Gromska formułuje następująco:

Przekład niniejszy pragnąc wyczerpać całą treść zawartą w greckiej $\phi\lambda\iota\alpha$ rezygnuje z obrania jednego adekwatnego jej odpowiednika i, posługując się wyrazem „przyjaźń” wszędzie tam, gdzie można to uczynić bez pogwałcenia polskiego poczucia językowego, gdzie indziej jednak operuje terminami: „miłość”, „umiłowanie”, „przywiązanie”, „uczucia dodatnie”, „przyjazne”, „stosunki przyjacielskie”, a $\phi\lambda\epsilon\tau\nu$ oddaje przez: „kochać”, „miłować”, „lubić”, „sprzyjać”, „być przyjacielem”, „przyjaźnić się”, „żyć uczucia przyjazne” itp.

Tłumaczka zdaje sobie sprawę z niedoskonałości takiego rozwiązania; jednakże – zgodnie z pewnym swoim zwyczajem – „dzieli się” w tym względzie odpowiedzialnością z Arystotelesem, który sprawy moralne zaliczał do „materii niepewnej” (1094 b 14-31).

Do takiej niefrasobliwej wieloterminowości uprawnia może to, co Arystoteles niejednokrotnie w *Etyce nikomachejskiej* podkreśla: że roztrząsając zagadnienia etyczne, dotyczące namiętności i postępowania, można taki tylko stopień ścisłości osiągnąć i takiego tylko żądać należy, w jakim przedmioty tych zagadnień są określone. Owóż przedmiot pojęcia przyjaźni należy do najmniej ściśle określonych, a w związku z tym charakter dwóch ksiąg poświęconych jej w *Etyce nikomachejskiej* pozostaje pod względem swej naukowości znacznie w tyle poza innymi księgami.

Daniela Gromska ma – jak się wydaje – pełną rację w tym, że termin $\phi\lambda\iota\alpha$ nie da się jednoznacznie przełożyć tak, aby terminy odpowiadały sobie swymi zakresami znaczeniowymi całkowicie. Jednakże powoduje to nie tyle „bałaganiarstwo” terminologiczne samego Arystotelesa, co właściwości języka, którym się posługiwał. Termin $\phi\lambda\iota\alpha$ bowiem opisywał całą gamę pozytywnych powiązań między ludźmi; był swoiście więc terminem wieloznacznym w tym sensie, że wskazywał na wiele różnych relacji, podobnie jak chociażby współczesne „kochać” lub „lubić”. O ostatecznym znaczeniu więc decydował kontekst – ten

⁴⁷ Gromska powołuje się na artykuł Tatarkiewicza pt. *Trzy etyki Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, s. 18. Tłumaczka tak pisze o propozycji Tatarkiewicza:

„Nie sposób się nim w wielu wypadkach posłużyć; trudno np. powiedzieć, że ludzie doznają uczuć życzliwych wobec bogów itp.; toteż sam autor *Trzech etyk Arystotelesa*, wprowadziwszy pojęcie „etyki uczuć życzliwych”, mówi jednak potem czasem o „etyce przyjaźni” (w cudzysłowie, s. 18; bez cudzysłowu, s. 23, 25) i o „Arystotelesowej księdze o przyjaźni” (s. 19). 2) Ponadto życzliwość to grecka $\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$ i trudno z tego ekwiwalentu zrezygnować, a Arystoteles zastrzega się wyraźnie 1166 b 30 i n.: „Życzliwość podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane, i to bez ich wiedzy, a z przyjaźnią rzecz ma się inaczej”. Podobnie 1156 a 3 czytamy: „[Aby więc być przyjaciółmi] muszą obie strony... żywić wzajemną dla siebie życzliwość... i zdawać sobie z tego sprawę”.

jednak dość wyraźnie dookreślał o jaką *φιλία* chodzi i w tym sensie możemy z pewnością mówić o Arystotelesowskiej teorii przyjaźni, w której *φιλία* występuje w znaczeniu mniej więcej podobnym, jak łacińska *amicitia* czy polska przyjaźń.

Mając ten fakt na względzie – a nie ułatwia on ani lektury greckiego oryginału, ani tym bardziej lektury polskiego przekładu – spróbujemy jednak zbadać bliżej perypatetycką teorię miłości i przyjaźni.

Relacja między miłością *ἔρως* a przyjaźnią *φιλία*

Przyjrzyjmy się najpierw relacji między miłością (*ἔρως*) a przyjaźnią (*φιλία*), o której Arystoteles mówi w *Analitykach pierwszych*:

Τὸ ἄρα φιλεῖσθαι τῆς συνουσίας αἰρετώτερον κατὰ τὸν ἔρωτα. μάλλον ἄρα ὁ ἔρως ἐστὶ τῆς φιλίας ἢ τοῦ συνεῖναι. εἰ δὲ μάλιστα τούτου, καὶ τέλος τοῦτο. τὸ ἄρα συνεῖναι ἢ οὐκ ἔστιν ὅλως ἢ τοῦ φιλεῖσθαι ἕνεκεν καὶ γὰρ αἱ ἄλλαι ἐπιθυμῖαι καὶ τέχναι οὕτως.

Być kochanym to w miłości więcej znaczy niż obcowanie seksualne. Miłość jest więc bardziej zależna od przyjaźni niż od stosunków seksualnych. A jeżeli jest w najwyższym stopniu od niej zależna, to jest też jej celem. Stosunek zatem albo nie jest celem w ogóle, albo jest środkiem do zdobycia uczucia. Ta sama zasada rządzi zaiste innymi pożądaniami i sztukami (*Analityki pierwsze*, 68 b 2-7).

W tej lapidarnej wypowiedzi (służącej zresztą za ilustrację reguł odwracania i porównywania), dowiadujemy się po pierwsze, że Arystoteles zdecydowanie sprzeciwia się utożsamieniu miłości (*ἔρως*) z życiem seksualnym (τῶν ἐρωτικῶν). Po drugie, miłość jest celem przyjaźni (*φιλία*). Po trzecie, stosunki seksualne mają co najwyżej pozycję środka służącego realizacji tego celu. A zatem Stagiryta, podobnie jak Sokrates, odróżnia przyjaźń od miłości; nie oddziela ich jednak tak radykalnie jak Sokrates; jest tu bardziej bliski Platonowi, który miłość i przyjaźń sprowadzał do wspólnego mianownika – wahał się jednak, jak opisać ich wzajemne relacje. I Arystoteles tu jakby stawiał „kropkę nad i” powiadając, że miłość jest celem bardziej podstawowym, któremu przyjaźń ma służyć jako środek. Zdaje się więc, że od Arystotelesa rozpoczyna się tradycja traktowania miłości jako czegoś najbardziej ogólnego, w ramach czego zachodzi i przyjaźń, i inne formy miłowania lub kochania. Potwierdza to inna wypowiedź Stagiryty, w której miejsce miłości (*ἔρως*) widzi w dziedzinie uczuć.

ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα
τρία στί, πάθη δυνάμεις ἕξεις,
τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ
πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον
θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν
μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως
οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπηρ.

Otóż, ponieważ trojaki są zjawiska w życiu psychicznym: namiętności, zdolności i trwałe dyspozycje, przeto cnota musi należeć do jednego z tych trzech rodzajów. Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość – w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość (*Etyka nikomachejska* 1105 b 19-23).

Arystoteles zdaje się wyjaśniać to w swojej antropologii: wyklada tu w sposób niezwykle syntetyczny swoją teorię działań ludzkich, którą stanowiły trzy elementy: władze, jako podmioty działań, sprawności, jako umiejętności odnoszące się do tych działań i uczucia, jako – implikowane przez ciało – naturalne zareagowania na dobro (przyjemność) lub zło (przykrość)⁴⁸. Miłość jest tu umieszczona wśród uczuć ludzkich, co Arystoteles dokładnie wyjaśnia w swoim traktacie *O duszy*⁴⁹.

ἀχάριστον γὰρ, εἶπερ αἰεὶ μετὰ
σώματος τινος ἐστίν. ἔοικε δὲ καὶ
τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι
μετὰ σώματος, θυμός, πραότης,
φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ
καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν ἅμα
γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.

Otóż zdaje się, że również wszystkie przeżycia duszy – odwaga, łagodność, strach, litość, zachwalstwo, a wreszcie miłość i nienawiść – implikują ciało; równocześnie bowiem z ich trwaniem i ciało podlega przemianom (*O duszy*, 403 a 15-19).

Jednak, gdy chce mówić o namiętnościach całkowicie wymykających się władzy rozumu, to używa słowa ἔρωσ. Potwierdza to dobitnie wypowiedź z *Etyki eudemejskiej*:

ἄλλη δὲ διὰ πάθος ἀλόγιστον,
οἷον δι' ἔρωτα καὶ θυμόν. ἂν τε
γὰρ ἔρῳ, θρασὺς μᾶλλον ἢ δειλός,
καὶ πομένει πολλοὺς κινδύνους.

Inna znów postać męstwa [spowodowana] jest bezrozumną namiętnością, np. miłością i gniewem. Bo kiedy ktoś jest zakochany, staje się raczej zachwałszy aniżeli tchórzliwy i znosi wiele niebezpieczeństw (*Etyka eudemejska* 1229 a 20-23).

⁴⁸ *Etyka nikomachejska*, 1163 b 22; *O duszy* 403 a 19.

⁴⁹ Stagiryta konsekwentnie traktuje miłość jako uczucie. W traktacie *O marzeniach sennych*, wyjaśniając mechanizm zapamiętywania i wpływu uczuć na poznanie zmysłowe, pisze:

Przyjmijmy za punkt ten jeden fakt, który nasze poprzednie wywody jasno wyświeiliły, mianowicie, że nawet gdy przedmiot zmysłowy zewnętrzny już się oddalił, trwają wrażenia zmysłowe [przeżył wywołane], które mogą stanowić przedmiot spostrzeżeń zmysłowych. Dodajmy do tego, że łatwo się mylimy odnośnie do [naszych] postrzeżeń zmysłowych, gdy owładają nami uczucia, jednym te, drugim te, np. tchórzem: strach, zakochanym: miłość; pierwszy na podstawie małego podobieństwa [dostrzeżonego] będzie przekonany, że widzi wrogów; drugi, że widzi osobę kochaną; i im silniejszym uczuciem jest ktoś owładnięty, tym mniejsze podobieństwo wystarcza, by takie iluzje się zjawiały (*O marzeniach sennych*, 460 b).

Uczucie miłości Arystoteles wiąże ze zmysłem wzroku. W tym można dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy nim a miłością erotyczną, której domeną wydaje się być zmysł dotyku. Nawet z tego punktu widzenia nie ulega wątpliwości, że uczucie jest czymś lepszym niż miłość erotyczna, gdyż wzrok jest doskonalszy od dotyku, co Stagiryta zaznaczył w słynnym pierwszym zdaniu swojej *Metafizyki*.

Czyż więc jak dla tych, co kochają, najmiłszą rzeczą jest widok osób kochanych, i widok ten przekładają nad wszelki inny, ponieważ on to przede wszystkim podtrzymuje i rodzi miłość, tak też dla przyjaciół najbardziej pożądaną godną rzeczą nie jest współzycie? Wszak przyjaźń to wspólnota. I jak się kto ustosunkowuje do siebie samego, tak też do przyjaciela (*Etyka nikomachejska*, 1171 b).

Jak uczucie miłości „buduje się” na wzroku tak przyjaźń dąży do stworzenia wspólnoty. Problemem jest zdefiniowanie przyjaźni. Różni się ona od uczuć, tak jak różni się od miłości. Arystoteles waha się zaliczyć przyjaźń do cnót. Ostatecznie pisze, że przyjaźń jest cnotą lub czymś z cnotą związanym. Interesujący jest w tej sprawie komentarz Daniela Gromskiej, która – swoim zwyczajem – „ruga” Arystotelesa za bałaganiarstwo terminologiczne.

Stosunek przyjaźni do cnoty z jednej, a do miłości z drugiej strony nie jest w *Etyce nikomachejskiej* określony jednoznacznie: 1155 a 4 jest przyjaźń „pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym”. Jeśli jest cnotą, to powinna być – na gruncie etyki Arystotelesowej – umiarem, a więc środkiem między dwiema skrajnościami. Owóż o niedomiarze przyjaźni Arystoteles nie wspomina, nazywa natomiast 1171 a 11 miłość, „jakby pewnym nadmiarem przyjaźni” (por. 1158 a 11). Gdzie indziej jednak (1167 a 4 i n.) różnica między miłością a przyjaźnią jest różnicą nie ilościową, lecz jakościową. Cechami bowiem istotnymi miłości, o których tam mowa, są: 1) miłość rodzi się z radości oczu; 2) istotę jej stanowi: tęsknota za nieobecną osobą kochaną i pragnienie jej obecności. Cech tych niepodobna sprowadzić do nadmiaru przyjaźni, skąd wniosek, że przyjaźń nie jest cnotą, lecz „czymś związanym z cnotą”, a raczej z dzielnością etyczną w ogóle.

Mamy jednak u Arystotelesa podstawowe odróżnienie miłości od przyjaźni. Przyjaźń bowiem – związana z cnotą – polega na dobrym działaniu. Natomiast miłość jest uczuciem, które sprowadza przyjemność podczas spotkania z osobą kochaną. Arystoteles przypisuje jej charakter zmysłowy i wiąże przede wszystkim ze zmysłem wzroku. To spostrzeżenie bowiem rodzi miłość, a oglądanie osób kochanych ją podtrzymuje, sprawiając nam przyjemność: dobrze czujemy się, gdy kochana osoba jest w zasięgu naszego wzroku. Związanie miłości ze wzrokiem pozwala Arystotelesowi na tak silne odróżnienie miłości od seksu, w którym zdaje się dominować zmysł dotyku. Czym innym jeszcze jest przyjaźń. Polega bowiem ona na współzyciu, które powoduje powstanie wspólnoty.

Jest to zatem współzycie dokonujące się w wielu aspektach, gdyż tylko takie jest w stanie być przyczyną powstania wspólnoty. Można więc powiedzieć, że odróżnienie miłości od przyjaźni polega u Arystotelesa na związaniu ich z odrębnymi kategoriami: przyjaźń bowiem wiąże się z ποιεῖν („działać”), natomiast miłość z πάσχειν („czuć”).

Istota miłości i przyjaźni

Nie ulega wątpliwości, że dla Arystotelesa jedynym przedmiotem wartym miłowania jest dobro.

Εἰ δὴ τις μετὰ τοῦτο ἐπισκέψαιτο τί ἐστὶ τὸ φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τἀγαθόν.

Jeżeli następnie ktoś by zapytał, co jest warte miłowania, to odpowiedź brzmi, że nic innego jak dobro (*Etyka wielka*, ks. II, rozdz. 11 akapit 8, 1-2; 1208 b).

Dobro zatem jawi się jako przyczyna celowa i miłości, i przyjaźni⁵⁰. Sprawcą relacji jest zawsze podmiot. Wydaje się, że materią przyjaźni jest współzycie, a formą – równość. W ten sposób można spróbować bliżej przyjrzeć się Arystotelesowskiemu rozumieniu przyjaźni, miłości i różnic między nimi. Wydaje się, że istota tych różnic polega na odmiennym ich podmiocie w człowieku. Miłość bowiem, jako podmiotowana przez władze zmysłowe, jest czymś wspólnym ludziom i zwierzętom. Wydaje się też, że jej celem jest owszem, przyjemność, ale w ostatecznym rozrachunku chodzi o prokreację. Przyjaźń zatem dla Stagiryty jest tym, co moglibyśmy nazwać w naszym dzisiejszym sposobie mówienia – miłością duchową. Jej podmiotem bowiem jest rozumna część duszy:

Przyczyna	Miłość	Przyjaźń
SPRAWCZA	Człowiek – zmysłowa część duszy	Człowiek – intelektualna część duszy
CELOWA	Dobro zmysłowe	Dobro „istotowe”
MATERIALNA	Uczucie	Współzycie
FORMALNA	Przyjemność	Równość

To zestawienie uświadamia nam, jak różne w człowieku podmioty nawet bardzo podobnych działań, implikują duże różnice w ich strukturze. Patrząc na tabelę skłonni jesteśmy uznać, że Arystotelesa rozumienie różnic między miłością

⁵⁰ Arystoteles ten temat podejmuje nawet w swojej „metafizyce”, wyróżniając w niej odmiany przyczynowania celowego:

Przyczyna celowa w tym znaczeniu porusza się więc tak, jak przedmiot miłości (ὡς ἐρόμενον), a wszystkie inne rzeczy poruszają się, będąc poruszane (*Metafizyka*, 1072 b).

i przyjaźnią zbliża go do ujęć Sokratesa. Nie ma jednak u Stagiryty tak radykalnego odrzucenia miłości (eros), co już sygnalizowano. Fakt ten dość łatwo wyjaśnić odwołując się do koncepcji człowieka, głoszonej przez obydwu filozofów. Oto Sokrates, „odkrywca duszy”, zafascynowany swym odkryciem, wszystko, co pozytywne w człowieku związał właśnie z duszą, ciała przypisując raczej naganne i złe skłonności. Skoro zatem przyjaźń jest „działaniem” duszy – jest dobra. Miłość, przeciwnie, jako tkwiąca w ciele jest podejrzana i niepewna. Platon dziedziczy Sokratejską antropologię i inaczej stara się sprowadzić przyjaźń i miłość do wspólnej płaszczyzny. Arystoteles zmienia przede wszystkim antropologię. Człowiek to dla niego jedność duszy i ciała. Z tej to prostej przyczyny, Arystoteles – myśląc o miłości i przyjaźni jak Sokrates – nie podziela Sokratejskiej nieufności do erosa, widząc w nim – podobnie jak Platon – pewien naturalny dla ludzi typ więzi, raczej komplementarny w pewnych wypadkach, a w każdym razie nie przeciwstawny przyjaźni.

Dobro bezwzględne jako przyczyna miłości i przyjaźni w praktyce „rozdrabnia się” na dobra jednostkowe. Ma to swoje konsekwencje w postaci różnego charakteru relacji powodowanych przez różne dobra. Arystoteles zauważa:

Skoro więc „dobro” ma większą ilość znaczeń (bo raz dobrem nazywamy to, co jest nim w istocie, innym razem to, co jest pożyteczne i korzystne), a ponadto przyjemność raz znaczy to, co bezwzględnie przyjemne i bezwzględnie dobre, innym razem to, co jest przyjemne dla określonej osoby i uchodzi za dobro; jak w stosunku do bytów pozbawionych duszy jest możliwe, że wybieramy sobie jakiś jeden z nich i dla każdego z wymienionych powodów go miłujemy, tak jest i w przypadku człowieka. Bo jednego miłujemy za to, że takim właśnie jest człowiekiem i ze względu na doskonałość, innego, ponieważ jest potrzebny i pożyteczny, a jeszcze innego, ponieważ jest przyjemny i dla przyjemności. Człowiek przyjacielem staje się dopiero wtedy, kiedy od wzajemnia się przyjaźnią i obaj zdają sobie z tego sprawę (*Etyka eudemejska*, 1236 a).

Te „rozdrobnione” dobra stanowią przyczyny przyjaźni. Arystotelesowska klasyfikacja przyjaźni wynikać będzie z klasyfikacji tych cząstkowych dóbr. Oczywiście, charakter tych przyjaźni będzie swoiście „podobny” do swych przyczyn: dobro trwałe spowoduje przyjaźń trwałą, dobra mniej trwałe będą przyczynami analogicznie mniej trwałych przyjaźni⁵¹.

Etyka miłości i przyjaźni

Arystoteles uważa, że bezwzględnym przedmiotem przyjaźni i miłości jest dobro samo w sobie. W praktycznym życiu ludzkim to dobro wymaga uszczegółowienia

⁵¹ Por. *Etyka nikomachejska*, 1155 b – 1157 b.

poprzez znalezienie tego, co dobre dla danego człowieka. Zachodzi tu coś w rodzaju sylogizmu, gdzie pragnienie dobra bezwzględnego jest przesłanką większą, okoliczności stanowią przesłankę mniejszą, a wniosek jest wyborem konkretnego dobra szczegółowego⁵². Mogą tu zachodzić nawet znaczne rozbieżności w wyborze jednostkowego dobra i może się zdarzyć, że to, co człowiek miłuje, wcale dobrem nie jest.

ἕτερον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ φιλητὸν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλευτὸν καὶ τὸ βουλευτέον. βουλευτὸν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλευτέον δὲ τὸ ἐκάστῳ ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φιλητέον καὶ φιλητόν, τὸ δὲ φιλητὸν οὐκ ἐστὶ φιλητέον.

Zachodzi więc różnica pomiędzy tym, co jest warte miłowania, a tym, co trzeba miłować, podobnie jak pomiędzy tym, czego się pragnie, a czego się pragnąć powinno. Bo pragnie się dobra bezwzględnego, a powinno się pragnąć tego, co jest dobre dla danego człowieka. Tak samo rzeczą i godną miłowania jest dobro bezwzględne, a trzeba miłować to, co jest dobre dla siebie samego, tak iż to, co jest warte miłowania, to trzeba miłować, natomiast to, co trzeba miłować, nie [zawsze] jest warte miłowania (*Etyka wielka*, 1208 b – 1209 a).

Arystoteles wprowadza tu kilka istotnych rozróżnień:

DOBRO BEZWZGLĘDNE	godne miłowania	nie trzeba miłować
DOBRO WZGLĘDNE (dobre dla danego człowieka)	trzeba miłować	czasem nie warte miłowania

W zacytowanym fragmencie bardzo ostro występuje wyróżnienie tego, co konieczne do życia i o co człowiek musi zabiegać, choć są to sprawy błahe i pospolite, i brane same w sobie nie zasługują na poświęcanie im zbyt wiele uwagi. Natomiast sprawy naprawdę wielkie, godne miłowania, wcale nie muszą stać się przedmiotem ludzkich zabiegów, gdyż z ich braku człowiek nie umiera. Jest to – jak się wydaje – dobra ilustracja Arystotelesowego odróżnienia ἔρως i φιλία, gdzie przedmiot erosa należy do rzeczy koniecznych, a przedmiot przyjaźni – godnych miłości. Z tej wypowiedzi przebija realistyczny pragmatyzm Stagiryty, należy jednak pamiętać, że dziedzina miłości i przyjaźni tak jak dziedzina poznania stanowi dla Arystotelesa istotny składnik człowieczeństwa, przez który ono się przejawia i który stanowi o jego moralnej wartości:

Ale ci, którzy zostają przyjaciółmi na zasadzie nierówności, jeżeli górują bogactwem, albo czymś innym tego rodzaju, są przekonani, że sami nie potrzebują darzyć przyjaźnią, tylko że oni powinni doznawać przyjaźni ze strony bardziej potrzebujących. A lepiej jest miłować niż być miłowanym. Bo miłość jest pewnego rodzaju działaniem

⁵² Niektórzy etycy nazywają to nawet sylogizmem praktycznym. Oczywiście, prawidłowy wybór dobra jest tylko wstępem do dobrego działania, gdyż ono uzależnione jest od cnót moralnych.

rodzącym przyjemność i rzeczą dobrą, a z doznawania miłości w człowieku miłowanym nie rodzi się żadne działanie. Ponadto o wiele lepszą rzeczą jest poznawać niż być przedmiotem poznania. Bo stać się przedmiotem poznania i przedmiotem miłości mogą również być nieożywione, a poznawać tylko istoty obdarzone duszą (*Etyka wielka*, 1210 b).

Arystoteles wiąże z przyjaźnią życzliwość, zgodę i dobroczynność, jednak podkreśla, że żadna z nich nie utożsamia się z przyjaźnią⁵³. Komentatorzy Stagiryty różnie potem będą rozwiązywali problem relacji przyjaźni, zgody i dobroczynności, np. uznają je za skutki przyjaźni lub za sposoby jej podtrzymywania. Sam Filozof pisze, że życzliwość może być początkiem przyjaźni i można ją przenośnie nazwać „nieczynną przyjaźnią”, ale w swej istocie jest raczej skutkiem cnót etycznych i pewnego rodzaju prawości.

Zgoda także podobna jest do przyjaźni. Przy czym Arystoteles podkreśla, że nie chodzi tu o zgodność poglądów, np. w sprawach astronomicznych, lecz o zgodę w odniesieniu do działań praktycznych doniosłej wagi, np. politycznych. Dodaje, że o taką zgodę łatwiej wśród ludzi prawych; złych ludzi bardzo trudno jest doprowadzić do zgody, bo chcą oni „mieć większy udział w korzyści, a mniejszy w trudach i ciężarach publicznych”⁵⁴. Dobroczynność zakłada dwie różne postawy i relacje obdarowanego i obdarowującego. Żadna z nich nie jest przyjaźnią. Arystoteles dość sceptycznie rozpatruje te relacje pisząc, że przypominają układ: dłużnik – wierzyciel. Słusznie więc nawet wydawcy *Etyki nikomachejskiej* zatytułowali stosowny paragraf: *O uczuciach między doznającym dobrodziejstw i wyświadczającymi je*⁵⁵. Arystoteles zdaje się omawiać tu jedynie emocjonalną stronę zagadnienia i to bez podporządkowania jej rozumowi. Dlatego np. Tomasz z Akwinu zauważa, że dwojaka może być przyczyna wyświadczenia komuś dobra. Pierwszą jest samo to dobro, i to – zdaniem Akwinaty – ma miejsce w przyjaźni. Jeśli dobroczynność ma jakąś inną przyczynę, np. wspomnienie ubogiego, to należy do porządku odpowiedniej cnoty moralnej⁵⁶.

Przyjaźń i uczucia

Widzieliśmy, że Arystoteles wiąże przyjaźń raczej z duchowym charakterem człowieka, natomiast miłość uczuciową z jego wymiarem cielesnym. Kocha

⁵³ Np. *Etyka nikomachejska*, 1166 b – 1168 b)

⁵⁴ *Tamże*, 1167 b.

⁵⁵ *Tamże*, Ks. II, 7.

⁵⁶ *Summa theologiae*, II-II, q 106, 3 c.

jednak cały człowiek, który jest duszą i ciałem. Stagiryta podejmuje ten problem rozważając związek przyjaźni z przyjemnością⁵⁷.

W tym bowiem miejscu musimy się zatrzymać i zastanowić się, czy istnieje przyjaźń bez przyjemności, czym różni się ona od innych form przyjaźni, i od czego właściwie zależy uczucie przyjaźni: czy miłujemy kogoś dlatego, że jest dobry, nawet jeśli nie jest przyjemny, czy to nie jest powodem, [ale przyjemność]? Skoro w rzeczywistości „miłować” (τὸ φιλεῖν)⁵⁸ ma dwojakie znaczenie, to, czy przyjaźń ujawnia się w tym, że dobro oznacza działanie, nie pozbawione przyjemności?

Stagiryta w odpowiedzi przywołuje swoje odróżnienie dobra bezwzględnego i dobra ze względu na coś (względnego).

Z natury w każdym przypadku bezwzględne dobro jest bezwzględnie przyjemne, a to, które dla kogoś jest dobre, dla tego jest przyjemne⁵⁹.

Z przyjemnością jest więc podobnie jak z innymi uczuciami, a przede wszystkim uczuciem miłości. Dobro bezwzględne jest przyjemne bezwzględnie. Powstaje tylko pytanie, czy wszyscy odczuwają tę przyjemność, skoro coś, co jest dobre dla kogoś jest także dla niego przyjemne. Czy też może się zdarzyć, że ktoś nie doznaje żadnej przyjemności z posiadania dobra bezwzględnego, a pławi się w rozkoszy w czymś, co jest dobrem tylko dla niego? Czy ponadto jakieś dobro względne może być przeciwne dobru bezwzględnemu? Odpowiedź Arystotelesa jest może w tym miejscu lakoniczna, ale zrozumiała w świetle jego etyki:

Skoro zatem tak rzecz się ma z tym, co niedoskonałe, jest jasne, że tak jest i z tym, co się udoskonalilo, a człowiek szlachetny jest doskonały.

Miarą i wzorem etycznym nie może być ktokolwiek, lecz tylko człowiek, o którym możemy powiedzieć, że stoi wysoko pod względem moralnym. O rozstrzygnięcia moralne, oceny, rady powinniśmy się zwracać więc wyłącznie do ludzi szlachetnych i dobrych, gdyż tylko opinie takich ludzi mają jakąś wartość; Arystoteles sprzeciwia się odwoływaniu się w kwestiach moralnych do zdania

⁵⁷ *Etyka eudemejska* 1237 a – 1237 b. W paragrafie, o ile nie podano inaczej, analizujemy ten fragment *Etyki eudemejskiej*.

⁵⁸ Chodzi o to, że czasownik τὸ φιλεῖν może służyć do wyrażenia raz czynności, innym razem możliwości.

⁵⁹ Przy okazji i niejako mimochodem Arystoteles odnosi się do starej kwestii „przyciągania się podobieństw”. Otóż jego zdaniem podobieństwo jest przyczyną radości z natury:

Dlatego np. rzeczy podobne wzajemnie sprawiają sobie radość, a dla człowieka najprzyjemniejszą rzeczą jest człowiek (*Etyka eudemejska*, 1237 a 29).

Natomiast przeciwieństwa mogą się przyciągać tylko z przyczyny przypadłościowej:

Być może jednak, że przeciwieństwa nie przyciągają się nawzajem same w sobie, lecz ze względów ubocznych. Przedmiotem pragnienia zaś jest coś pośredniego; bo to właśnie jest dobre (*Etyka nikomachejska* 1059 b).

ogółu. Ogół bowiem stanowią ludzie przeciętni, a moralność jest zmierzaniem ku doskonałości i jako taka musi przekraczać przeciętność.

Wracając więc do postawionego pytania, dotyczącego relacji przyjaźni i przyjemności, Stagiryta proponuje przyjrzenie się przyjaźniom ludzi szlachetnych:

Jeżeli natomiast czynne miłowanie, któremu towarzyszy przyjemność, jest obopólnym wyborem, dokonany dla wzajemnego poznania się, to staje się jasne, że w ogóle pierwsza przyjaźń⁶⁰ polega na obopólnym wyborze rzeczy bezwzględnie dobrych i przyjemnych, dlatego że one są dobre i przyjemne. I sama przyjaźń jest dyspozycją, dzięki której dokonuje się tego rodzaju wyboru.

Wreszcie wraca Arystoteles do podjętego na początku rozważania na temat różnic między czynną i bierną miłością. Rozwiązanie przez niego tej kwestii zrazu zaskakuje:

Dlatego kochać (*φιλεῖν*) znaczy doznawać przyjemności, a być kochanym, nie. Bo być kochanym oznacza działanie na przedmiot miłości, podczas gdy kochanie jest również działaniem przyjaźni, i ten ostatni przypadek jest możliwy wśród istot obdarzonych duszą, a ten poprzedni wśród istot jej pozbawionych, albowiem kocha się również to, co jest nieożywione.

Trudno odmówić racji temu rozumowaniu, bo przyjemności nie doznają kochane przez nas krajobrazy, zachody słońca czy morskie fale. Ale czy w przypadku istot obdarzonych duszą wiedza, że jest się kochanym nie jest przyjemna? Tomasz z Akwinu komentując tę tezę Arystotelesa stwierdza, że owszem, ale uświadomienie sobie czegoś jest już pewną czynnością, a więc ostatecznie sprowadza się też do czegoś czynnego a nie biernego⁶¹. Sam Arystoteles rozwiązuje problem odwołując się do kwestii fundamentalnych, czyli samej istoty przyjaźni:

Ale skoro czynnie miłować znaczy tyle, co traktować przedmiot miłości jako umiłowany przedmiot, a przyjaciel jest przedmiotem miłości dla przyjaciela, o ile jest mu drogi, a nie o ile jest lekarzem czy muzykiem, stąd przyjemność, jakiej ta osoba dostarcza, o ile to jest ta osoba, jest tą przyjemnością, którą daje przyjaźń. Bo on miłuje jego samego, a nie dlatego, że jest kimś innym. Tak że, jeśli by ktoś nie doznawał przyjemności, chociaż [przyjaciel] jest dobry, nie ma pierwszej przyjaźni. Żadna przypadkowa rzecz nie może przeszkodzić do tego stopnia, żeby dobro nie sprawiło przyjemności. W żadnym wypadku!

Przyjemność i radość wiążą się z dobrem, a tym dobrem w przyjaźni jest sama osoba przyjaciela i to ze względu na nią samą, a nie z powodu jakiś dodatkowych właściwości. Dlatego przyjemność jawi się jako istotna cecha przyjaźni

⁶⁰ To znaczy przyjaźń w znaczeniu czynnym.

⁶¹ *Summa theologiae*, I-II, 32, 1 c.

i nawet jej znak rozpoznawczy. Nie ma bowiem przyjaźni w sensie czynnym, jeśli nie ma przyjemności, która zresztą rodzi się nie dlatego, że przyjaciel jest dobry (tu Arystoteles nawiązuje do kwestii postawionej na początku), lecz dlatego, że jest przyjacielem. Na tym polega dobro w przyjaźni i – zdaniem Stagiryty – niełatwo je zepsuć. Dobro zaś zawsze sprawia przyjemność.

Z tego punktu widzenia trzeba poruszyć jeszcze jedną sprawę, mianowicie problem liczby przyjaciół. Otóż, gdy ktoś chwali się licznymi przyjaźniami, to zazwyczaj nabieramy podejrzania, że nie są to przyjaźnie zbyt głębokie i szczerze; raczej powiemy, iż są to znajomości, koleżeństwo, dobre sąsiedztwo, ale niekoniecznie jest to prawdziwa przyjaźń, wymaga bowiem ona czasu, uwagi, zabiegów, na które nie możemy sobie pozwolić w stosunku do zbyt dużej liczby osób, chociażby z racji ograniczoności ludzkiego czasu i sił. Arystoteles pisze wprost:

Jest więc może rzeczą dobrą nie starać się mieć jak najwięcej przyjaciół, lecz tylu, ilu wystarcza do współzycia; wszak nie można nawet – jak się zdaje – żywić wielkiej przyjaźni dla wielu osób. Z tego też powodu nie można kochać wielu; bo miłość jest jakby pewnym nadmiarem przyjaźni, a to [jest możliwe tylko] w stosunku do jednego człowieka; dlatego też można być wielkim przyjacielem niedużej tylko ilości osób (*Etyka nikomachejska* 1171 a).

W zacytowanym fragmencie – oprócz tematu, który miał ilustrować – zwraca uwagę jeszcze jeden problem: określenie miłości, jako nadmiaru przyjaźni. Przywołuje to Arystotelesowską koncepcję cnoty jako złotego środka między nadmiarem i niedomiarem. Wynikałoby z tego, że przyjaźń jest taką cnotą między miłością, która jest nadmiarem i sytuuje się w emocjach, a jakimś brakiem życzliwości i sympatii dla drugich⁶². Takie określenie przyjaźni, usytuowanej pomiędzy niedoborem i przerostem jakiś emocji, przypomina podobne określenie męstwa, które ma być złotym środkiem między tchórzostwem i odwagą, które także przeciwieństwami są uczuciami. Męstwo wobec tego jawi się przede wszystkim jako dystans wobec emocji, których możemy doznawać w obliczu grożącego nam niebezpieczeństwa. Męstwo jest poskromieniem strachu i opanowaniem odwagi, skoro polega na „świadomym i rozważnym stawianiu czoła niebezpieczeństwu oraz znoszeniu cierpień”⁶³. Przyjaźń wobec tego – analogicznie – jest dystansem wobec emocji, jakie rodzić się w nas mogą pod wpływem spotkania drugiego człowieka. Analogia ta nie jest może do końca poprawna, gdyż Arystoteles nigdzie

⁶² Por. uwagi Daniela Gromskiej w przypisie 82 do IX księgi *Etyki nikomachejskiej* (w wyd. *Dzieł wszystkich*, t. 5, Warszawa 1996, s. 276).

⁶³ Jest to parafraza określenia Cyserona, które, np. zdaniem Tomasza z Akwinu, najlepiej opisywało istotę męstwa w ujęciu Arystotelesa. Zob. *Summa theologiae* II-II, 123, 2c.

nie mówi, że miłość jest wadą, mimo iż jest nadmiarem przyjaźni. Pamiętamy, że w zacytowanym fragmencie Stagiryta mówi o wielkiej przyjaźni i takiejże miłości. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że taką wielką miłość możemy żywić tylko do jednej osoby, zaś wielka przyjaźń łączyć nas może tylko z nieliczną grupą najbliższych przyjaciół.

Podział przyjaźni

Arystoteles wielokrotnie pisze, że można wyróżnić trzy formy miłości, związane z trzema rodzajami dobra: szlachetnym, przyjemnym i korzystnym. Podział przyjaźni wynika więc z podziału dóbr, który rzutuje w sposób zasadniczy na stosunek kochającego i kochanego.

Trzy tedy są rodzaje przyjaźni, równe liczbą tym rzeczom, które zasługują na uczucia dodatnie; każdemu z nich odpowiada miłość wzajemna i wiadoma. Ci, co nawzajem są sobie przyjaciółmi, życzą sobie nawzajem dobrze i czynią to ze względu na to, co jest powodem ich przyjaźni. Ludzie więc, którzy są sobie nawzajem przyjaciółmi gwoli wynikającej stąd dla nich korzyści, nie żywią dla siebie uczuć przyjaznych ze względu na osobę przyjaciela, lecz tylko o tyle, o ile dla każdego z nich wynika stąd jakieś dobro. Podobnie ma się rzecz z tymi, którzy są sobie przyjaciółmi ze względu na wynikającą stąd dla nich przyjemność; nie za to bowiem lubią [np.] ludzi gładkich i dowcipnych, że ci posiadają pewne cechy charakteru, lecz za to, że sprawiają im przyjemność (*Etyka nikomachejska*, 1156 a).

Arystotelesowski podział przyjaźni możemy uporządkować w następującej tabeli:

PRZYJAŻŃ	RODZAJ DOBRA	CHARAKTER WZAJEMNYCH RELACJI
szlachetna (<i>amicitia honestis</i>)	dobro, którym jest sam przyjaciel	przyjaciele wzajemnie życzą sobie dobra i pomagają sobie w jego osiągnięciu
przyjemna (<i>amicitia delectabilis</i>)	przyjemności, które przynosi przyjaźń z danym człowiekiem	miłość w tej przyjaźni wynika ze skutku, jakim jest powodowanie przyjemności
użyteczna (<i>amicitia utilis</i>)	korzyści, które przynosi przyjaźń z danym człowiekiem	przyjaźń buduje się na wzajemnie odnoszonych korzyściach

Amicitia honestis

Prawdziwa przyjaźń polega na tym, że przyjaciel jest dobrem przyjaciela i to ze względu na niego samego. W ten sposób rodzi się przyjaźń szlachetna, nie szukająca niczego poza prawdziwym dobrem przyjaciela. W przypadku innych przyjaźni Arystoteles jest bardzo sceptyczny co do relacji, których celem nie jest samo tylko dobro szlachetne. Często podkreśla, że brak im istotnych walorów przyjaźni i nazywane są tak przez pewne podobieństwo zachowań, lecz nie ze względu na istotę relacji.

Do doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi [cnotliwymi] i podobnymi do siebie w dzielności etycznej [cnotcie]. W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą, jako ludzie etycznie dzielni [cnotliwi], a są nimi sami w sobie; owoż ci, którzy dobrze życzą swym przyjaciołom ze względu na nich samych są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni [cnotliwi], a dzielność etyczna [cnota] jest czymś trwałym (*Etyka nikomachejska*, 1156 b).

Stagiryta, kontynuując swoje rozważania, stara się określić warunki powstawania prawdziwej przyjaźni. Nie ulega wątpliwości, że może to dokonać się wyłącznie w przypadku ludzi szlachetnych, a więc – mówiąc językiem Greków – cnotliwych. Podobieństwo pod względem cnoty jawi się więc jako główna przyczyna powstawania szlachetnych związków przyjaciół. Arystoteles chce – jak się wydaje – zgłębić mechanizm tego zaprzyjaźniania się. Chce do tego wykorzystać swoją zasadę „złotego środka”. Uznaje, że jest nim w przyjaźni szlachetnej równość, gdyż wszelki brak „równoległości” relacji wydaje mu się zachwianiem przyjaźni. Przy zastosowaniu tej zasady pozorne przyjaźnie – przyjemnościowa i użytecznościowa – jawią się jako pozbawione elementarnej równości.

Jak powiedzieliśmy, istnieją więc trzy rodzaje przyjaźni: opierają się one na cnotcie, na korzyści i na przyjemności, a te znowu dzielą się na dwa, bo jedne istnieją według równości, a inne – nadmiaru. Jedne i drugie to formy przyjaźni, ale przyjaciółmi zostają ci, dla których podstawą jest równość. Byłoby niedorzeczne, gdyby ojciec przyjaźnił się z dzieckiem, chociaż kocha je i jest kochany (*Etyka eudemejska*, 1239 a 1-5).

Tutaj dochodzimy do kłopotliwego punktu w teorii przyjaźni u Arystotelesa. Stoi on bowiem na stanowisku, że warunkiem przyjaźni jest równość przyjaciół, przy czym tę równość w wielu miejscach swoich rozważań traktuje bardzo dosłownie i bardzo zasadniczo. Oto bardzo reprezentatywny tekst:

Niekiedy jednak powinno się kochać człowieka przewyższającego innych, jeżeli natomiast [ten ostatni] kocha, gani się go za to, że kocha kogoś niezasłużenie. Bo uczucie

mierzy się wartością przyjaciół i rodzajem równości. A więc z jednej strony nie zasługuje się na miłość z powodu zbyt młodego wieku, z drugiej [miłość nie powinna istnieć] z powodu cnoty albo pochodzenia, albo i innej tego rodzaju przewagi. Ale zawsze jest rzeczą słuszną, aby ten, kto przewyższa innych, nie okazywał uczucia, albo w ogóle nie kochał i to w każdym rodzaju przyjaźni: w tej opartej na korzyści i na przyjemności, i na cnocie. I tak, jeżeli przewaga jest mała, staje się zrozumiałe, że rodzą się nieporozumienia (...). Ale ilekroć występuje przewaga, sami partnerzy nie żądają wzajemności lub wzajemności takiej samej, jakby np. ktoś chciał żądać tego od boga (*Etyka eudemejska*, 1239 a 5-20).

Widzimy więc, że nierówności uniemożliwiają przyjaźń: niemożliwa jest przyjaźń rodzica z dzieckiem, władcy z poddanym, Boga z jego wyznawcą. Arystotelesowi – nie obce były przyjaźnie z osobami z zupełnie innych grup społecznych. On sam w innych miejscach sprowadza równość prawdziwej przyjaźni do równości pod względem cnoty, a problem równości lub nierówności pod względem bogactwa, urodzenia, stanowiska lub uczuć „pozostawia” przyjaźniom związanym ze względu na korzyść lub przyjemność, które wszak nie mają cech prawdziwej przyjaźni. Są też fragmenty, które zdają „poszerzać” pojęcie równości, jak ten słynny, w którym Arystoteles definiuje niewolnika jako żywe narzędzie. W takiej sytuacji – powiada – nie ma nic wspólnego między wolnym i niewolnikiem.

Nie można tedy darzyć go przyjaźnią jako niewolnika, można natomiast – jako człowieka. Wszak zdaje się istnieć jakaś sprawiedliwość między każdym człowiekiem a każdym, kto może uczestniczyć w jakimś prawie czy w jakiejś umowie; a tak samo [może też istnieć] przyjaźń [z każdym] o tyle, o ile jest człowiekiem (*Etyka nikomahejska*, 1161 b).

Tomasz z Akwinu zreinterpretuje zasadę równości zmieniając ją z dosłownej i „fizycznej” na bardziej przenośną i „psychiczną”. Arystoteles niekiedy „potwierdza” taką interpretację.

Zresztą jest sprawą oczywistą, że ludzie zostają przyjaciółmi, ilekroć podstawą dla nich jest równość, ale ludzie mogą odwzajemniać uczucie miłości bez względu na to, czy są przyjaciółmi (*Etyka eudemejska*, 1239 a).

Wydaje się, że Stagiryta wiele problemów związanych nie tylko z przyjaźnią, lecz w ogóle z relacjami między ludźmi, „załatwia” za pomocą tematu równości. Z niedoskonałości tego narzędzia zdaje się zdawać sobie sprawę, preferując równość pod względem cnoty. Jednak można nie dostrzec racji, dla których – według Arystotelesa – uczucie nie wymaga odwzajemnienia, natomiast cnota – owszem, powoduje, że ktoś staje się godny miłości.

Dlatego to kochający wydają się czasem śmieszni, kiedy pragną być kochani tak, jak sami kochają; pragnienie to należałoby uważać za słuszne, gdyby byli w tej samej mierze godni miłości, lecz jeśli nic miłości godnego w sobie nie mają, to pretensja ich jest śmieszna (*Etyka nikomachejska*, 1059 b).

Zacytowany fragment dobitnie ukazuje, że problem przyjaźni i miłości to bardziej problem cnoty (wszak przyjaźń jest „czymś związanym z cnotą”) niż równości. Wydaje się więc, że najbardziej właściwym kontekstem rozważań na temat przyjaźni powinna być teoria cnót, przy czym przyjaźń, jako relacja przekraczająca porządek sprawiedliwości, powinna wiązać się z czymś przekraczającym równość, którą należy pozostawić dla dziedziny sprawiedliwości. Po tej linii – jak się wydaje – idzie interpretacja Tomasza z Akwinu.

Podział przyjaźni wynika z podziału dóbr, ale rzutuje w sposób zasadniczy – o czym już wspomniano – na stosunek kochającego i kochanego. Prawdziwa przyjaźń bowiem polega na tym, że to przyjaciel jest dobrem przyjaciela i to ze względu na niego samego. W ten sposób rodzi się przyjaźń szlachetna, nie szukająca niczego poza prawdziwym dobrem przyjaciela.

Przyjaźń podyktowana względem na przyjemność jest podobna do poprzedniej (bo i ludzie etycznie dzielni [cnotliwi]⁶⁴ są sobie nawzajem mili), a podobnie też przyjaźń podyktowana względem na korzyść (bo ludzie etycznie dzielni [cnotliwi] są też dla siebie nawzajem pożyteczni) (*Etyka nikomachejska* 1157 a).

Właściwa ocena przyjaźni musi się więc dokonywać z punktu widzenia wartości jej wewnętrznej relacji, a nie z perspektywy jej zewnętrznych przejawów. Ta wewnętrzna wartość przyjaźni zasadza się na cnotcie przyjaciół, na której też zdaje się polegać „równość” przyjaciół.

I każdy z nich jest dobry w bezwzględny tego słowa znaczeniu i dobry dla przyjaciela; ci bowiem, którzy są etycznie dzielni [cnotliwi], są dobrzy i w bezwzględny tego słowa znaczeniu, i wzajemnie sobie pożyteczni. Podobnie też są sobie mili, bo ludzie dobrzy są mili w bezwzględny tego słowa znaczeniu i nawzajem dla siebie; gdyż dla każdego są przyjemne jego własne i inne do nich podobne postęпки, a postępowanie ludzi dobrych jest takie samo lub podobne (*Etyka nikomachejska*, 1156 b).

Dobro nie może nie być przyjemne, bo sprawianie przyjemności wynika z natury dobra. Zewnętrznie więc każda przyjaźń może wydawać się przyjaźnią

⁶⁴ Tłumaczka *Etyki nikomachejskiej*, Daniela Gromska, grecką ἀρετή tłumaczy jako „dzielność etyczna”. Pozostaje przy tradycyjnym przekładzie – „cnota”. Trzeba zaznaczyć, że tłumaczka szeroko omawia problematykę przekładu tego terminu i uzasadnia swoje stanowisko, zob. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 53-60.

zawartą ze względu na przyjemność. Ponadto, Stagiryta „umieszcza” przyjaźń w życiu ludzkim, uwzględniając całą jego dynamikę i złożoność. Niejednokrotnie więc prawdziwe dobro przyjaciela będzie wymagało przyjścia mu z pomocą materialną. Przyjaźń ta wtedy może zewnętrznie przypominać przyjaźń zawartą ze względu na korzyść. Dlatego ocena przyjaźni musi opierać się – o czym już wspomniano – na jej wewnętrznej treści.

Amicitia delectabilis

Podjmując temat przyjaźni zawartej ze względu na samą przyjemność Arystoteles stara się wskazać różne jej aspekty i różny sposób realizowania takiej przyjaźni.

Podstawę jej względnej trwałości widzi w równości wzajemnej wymiany przyjemności oraz w pewnym rozwoju moralnym, polegającym na przyzwyczajeniu się do siebie i dopasowaniu charakterów.

Także spomiędzy tych rodzajów przyjaźni najtrwalsze są te, w których [przyjaciele] tego samego od siebie wzajemnie doznają (np. rozkoszy), i to nie tylko tego samego, lecz także z tego samego źródła, jak to bywa we wzajemnym stosunku ludzi gładkich i dowcipnych, a nie jak w stosunku kochającego do ukochanego. Ci dwaj bowiem nie takiej samej doznają przyjemności, lecz pierwszego z nich cieszy widok ukochanego, tego zaś – względy, którymi go darzy kochający. A kiedy przemienie młodość, przemija niekiedy i miłość ich (bo pierwszego z nich nie cieszy [już] widok ukochanego, ten zaś przestaje być przedmiotem zabiegów miłosnych); wiele jednak takich stosunków trwa nadal, jeśli dzięki przyzwyczajeniu powzieli wzajemne upodobanie do swych charakterów, które są do siebie podobne (*Etyka nikomachejska*, 1157 a).

To, co uderza nas w tym opisie, to zupełne poddanie się losowi, instynktowi jakiemś „dzianiu się”, bez świadomych, rozumnych decyzji, na których polega cnota. Arystoteles dodaje, że tym typem przyjaźni wiążą się częściej ludzie młodzi, bardziej skłonni do zmian i w większym stopniu podlegający naporom uczuć.

Oczywiście, cały czas musimy pamiętać, że w przyjaźni szlachetnej także człowiek doznaje przyjemności z powodu jej trwania. Zachodzi tu jednak istotna różnica: w *amicitia honestis* przyjemność jest skutkiem przyjaźni, w *amicitia delectabilis* – przyczyną. Powoduje to zasadnicze różnice w charakterze przyjaźni, mimo że zewnętrzne przejawy mogą być łudząco podobne.

Amicitia utilis

Jeszcze gorzej w tym względzie wygląda sprawa przyjaźni zawartych dla korzyści materialnych.

Ci, co utrzymują stosunki miłosne oparte na wymianie nie przyjemności, lecz korzyści, są przyjaciółmi mniej ścisłymi i mniej stałymi. Ludzie bowiem, którzy dla korzyści są przyjaciółmi, przestają nimi być z chwilą ustania korzyści, jako że przedmiotem wzajemnej ich przyjaźni byli nie oni sami, lecz owa korzyść (*Etyka nikomachejska*, 1157 a).

Arystoteles wyjaśnia „mechanizm” powstawania i trwania tego typu przyjaźni. Postrzega tu jak najniższe pobudki i motywacje.

Przyjaźń podyktowana względami na korzyść rodzi się najłatwiej między osobami, które mają cechy przeciwne, więc między ubogim a bogaczem lub między nieukiem a człowiekiem światłym; dążąc bowiem do tego, czego mu samemu właśnie brak, ze swej strony odpłaca czymś innym. Pod tę rubrykę podciągnąć można także stosunek kochającego i ukochanego, a także człowieka pięknego i szpetnego (*Etyka nikomachejska*, 1059 b).

Oczywiście, Arystoteles dostrzega także możliwość łączenia się tych dwóch pozornych przyjaźni w pewien handlowy układ: korzyść za przyjemność, ocierający się właściwie o prostytutkę. Z właściwą sobie powściągliwością powątpiewa, aby relację taką w ogóle można było nazwać przyjaźnią.

W stosunku natomiast miłosnym kochający uskarża się niekiedy (choć nie ma w nim może nic miłości godnego), że sam nadmierną pałając miłością, nie jest wzajem kochany; często zaś skarży się kochany, że kochający przedtem wszystko mu obiecywał, obecnie zaś nic nie dotrzymuje. Tego rodzaju rzeczy zdarzają się wtedy, kiedy pierwszy z nich miłując ukochanego szuka rozkoszy, tamten zaś kocha dla korzyści, a żaden z nich obu nie osiąga celu. Jeśli więc takie były motywy przyjaźni, to przychodzi do zerwania, gdyż brak tych rzeczy, dla których się kochali; nie siebie samych bowiem nawzajem kochali, lecz pewne właściwości przyjaciela, które nie są trwałe; dlatego też i przyjaźń była nietrwała. (*Etyka nikomachejska*, 1164 a).

Jasno widać, że zarówno „kochający”, jak i „kochany” z przytoczonego układu są daleko od cnót moralnych – kierują się pożądanymi dóbr („kochany”) i rozkoszy („kochający”). Ich związek nie może być trwały, bo przyczyny, na których budują swą relację, nie są trwałe. Trwała jest tylko cnota i to ona może zapewnić trwałość i nieutralność relacji. Na tym tle rozwiązuje Arystoteles problem zarysowany już przez Platona w *Fajdrosie* (255 B), czy mianowicie ludzie źli mogą być przyjaciółmi. Stagiryta uważa, że może ich łączyć przyjaźń przede wszystkim ze względu na korzyści, a czasem ze względu na przyjemności. Może też tego typu przyjaźń łączyć czasowo ludzi złych i dobrych.

Dla przyjemności więc lub dla korzyści mogą i źli być sobie nawzajem przyjaciółmi, i ludzie prawi przyjaciółmi złych, i ci, co nie są ani źli, ani dobrzy – przyjaciółmi wszelkiego rodzaju ludzi; ale być przyjaciółmi ze względu na osobę przyjaciela mogą tylko ludzie etycznie dzielni [cnotliwi]; źli bowiem nie radują się sobą nawzajem, chyba że wynika stąd jakaś korzyść (*Etyka nikomachejska*, 1156 a).

Widzimy wyraźnie, jak Arystoteles – dziedzicząc greckie, bardzo szerokie, rozumienie przyjaźni – stara się przekonać czytelnika, że prawdziwa przyjaźń, to przyjaźń ludzi stojących wysoko pod względem moralnym. Widzimy też wyraźnie, że Stagiryte brakuje narzędzi do ujęcia fenomenu miłości i przyjaźni. W znanym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* (1157 b 33-34) używa trybu przypuszczającego („zdaje się”). A więc zdaje się, że miłość jest namiętnością, natomiast przyjaźń – trwałą dyspozycją w postaci wzajemnego umiłowania, które jest skutkiem wyboru (προαίρεσις). Ten zaś wybór jest dokonany świadomie, dobrowolnie, stanowi więc działanie cnoty.

Problem miłości własnej

Na tym tle musimy jeszcze podjąć problem miłości własnej w etyce Arystotelesa; stanowi on bowiem kość niezgody między interpretatorami tej etyki. Sam Stagiryta wypowiada się o miłości samego siebie z właściwym sobie realizmem:

Nie darmo przecież żywi każdy miłość do samego siebie, lecz jest to uczucie wszczepione przez naturę, a tylko samolubstwo słusznie bywa potępiane; nie jest ono jednak miłością samego siebie, ale jej nadmiernym przerostem (*Polityka* 1263 b).

Z takim ujęciem miłości własnej trudno się nie zgodzić; jest ono także bliskie i naszej, chrześcijańskiej, tradycji, domagającej się przecież heroizmu w miłowaniu naszych bliźnich⁶⁵. Ponadto – jak się wydaje – trzeba nabrać naprawdę daleko idącej podejrzliwości co do intencji Stagiryty, aby postrzegać jego koncepcję cnoty jako „ciężką hipotekę, którą duch czasu obciąża naukę Arystotelesowską”⁶⁶. Pojmowanie cnoty jako „ozdoby” egocentryka dążącego samotnie do szczęścia kontemplacji, wydaje się być dalekie od całokształtu myśli etycznej Stagiryty, ale także wprost zdają się przeczyć jego słowom⁶⁷:

⁶⁵ Janusz Nawrot, autor interesującej pracy porównującej koncepcję przyjaźni w etyce Arystotelesa z ujęciami na ten temat w Piśmie Świętym tak Starego, jak i Nowego Testamentu, zauważa, że poglądy Stagiryty na heroizm przyjaźni są zbieżne z ujęciami chrześcijańskimi. Zob. J. Nawrot, *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa*, s. 66-68.

⁶⁶ G. Reale, *Historia*, t. II, s. 489.

⁶⁷ O ile, oczywiście, są to słowa Stagiryty, bo cytowane dziełko dość zgodnie uważane jest za późniejszą kompilację, ale z jego tekstów i poglądów. Zob. L. Regner, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 496-497.

ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀρετῇ χρηστότης, ἐπιείκεια, εὐγνωμοσύνη, ἐλπίς ἀγαθῆ. ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα ὅσον φίλοικον εἶναι καὶ φιλόφιλον, φιλέταιρον, φιλόξενον, φιλόανθρωπον καὶ φιλόκαλον ἃ δὴ πάντα τῶν ἐπαινουμένων ἐστίν.

Cnocie zaś towarzyszy rzetelność, ludzkość, rozsądek, dobra nadzieja. Ponadto zaś i takie zalety, jak miłość rodzinna, przywiązanie do przyjaciół i towarzyszy, życzliwość dla obcych, miłość dla człowieka, uciążliwość piękna (*O cnotach i wadach*, 1251 b 33-37).

W tej sprawie Arystoteles zdaje się wyprzedzać wszelkie nieporozumienia. Podejmując bowiem temat miłości samego siebie i tego, co nazywa φιλαυτία, tłumaczonego jako „samolubstwo”, wyróżnia pozytywne i negatywne jego znaczenie w zależności od tego, co człowiek w sobie kocha. A to, że człowiek kocha siebie samego, jest oczywiste; nawet miarą przyjaźni jest miłość własna.

Kto więc używa tego wyrazu w znaczeniu potępiającym, nazywa samolubami tych, co chcą zagarnąć dla siebie zbyt wiele pieniędzy, zaszczytów i przyjemności cielesnych; ludzie bowiem na ogół do tych rzeczy dążą, i o te zabiegają jako o największe dobro; dlatego też te rzeczy stają się przedmiotem gorącej walki. Ci więc, którzy pod tym względem mają wygórowane pretensje, ulegają swym żądom i w ogóle namiętnościom i nierozumnej części duszy, (...) i słusznie potępia się ludzi, którzy w tym znaczeniu są samolubami (*Etyka nikomachejska*, 1168 b).

Człowiek zaś w sobie może kochać to, co w nim najcenniejsze: swoją rozumną naturę, która stanowi podmiot poznania intelektualnego i doskonałości moralnej.

Jeśli by bowiem ktoś sam starał się zawsze postępować przede wszystkim sprawiedliwie albo w sposób umiarkowany, lub w sposób zgodny z jakąś inną cnotą, i jeśli by w ogóle zawsze starał się tylko być w zgodzie z tym, co moralnie piękne, to takiego człowieka nikt nie nazwie samolubnym i nie zgani go. Mogłoby się jednak zdawać, że właśnie taki człowiek jest raczej samolubem: wszak chce uzyskać dla siebie to, co moralnie najpiękniejsze i najlepsze, i ulega temu, co w nim jest najistotniejsze, i we wszystkim jest mu posłuszny (*Etyka nikomachejska*, 1168 b).

„W takim znaczeniu należy być samolubem” – podkreśla Arystoteles⁶⁸.

Spoleczne aspekty przyjaźni

Człowiek w filozofii Arystotelesa oprócz tego, że jest istotą rozumną (albo nawet dlatego) jest także istotą społeczną (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)⁶⁹. Arystoteles bowiem zwraca uwagę, że wspólnoty ludzkie to coś dużo więcej niż znane w przyrodzie społeczności zwierząt. Rolę zasadniczą bowiem w naturze

⁶⁸ *Etyka nikomachejska*, 1169 b 1.

⁶⁹ *Polityka*, 1253 a 3, 8-18.

ludzkiej odgrywa rozumność, co streszcza się za pomocą słynnego wyrażenia „rozum zamiast pazurów”. Stagiryta zwraca przy tym uwagę na rozumowy aspekt powstawania społeczności. Cnoty bowiem są tak samo sprawą rozumu jak i działania zewnętrzne. Inny jest jednak sposób funkcjonowania rozumności w cnotach, a inny – przejawiania się jej w urządzeniach społecznych. Na te aspekty zdaje się wskazywać tradycyjny argument z mowy, pochodzący z pierwszej księgi *Polityki*: mowa jest sposobem porozumiewania się kwestiach poznawczych i moralnych.

Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą (...) Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty. (...) Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa (*Polityka*, 1253 a).

Nie stanowi więc niczego dziwnego to, że miłość i przyjaźń Arystoteles, zgodnie z utrwaloną już grecką tradycją, uważa za największe z dóbr państwa. Sądzi, że jednoczy ona obywateli, przyczyniając się do spokoju społecznego, który umożliwia harmonijny rozwój społeczeństwa. Jedność bowiem jawi się Stagiryście jako podstawowa wartość społeczna; nie jest to jednak – jak u Platona – jedność wszystkich we wszystkim, lecz pewna jedność w różnorodności – jedność wynikająca z przyjacielskich relacji między obywatelami. W swojej *Polityce* pisze:

Wzajemną miłość uważamy mianowicie za największe z dóbr w państwach (bo gdzie ona panuje, tam najmniej się przejawiają rozruchy), a właśnie jedność w państwie wysławia Sokrates najczęściej, podnosząc, zgodnie z mniemaniem i innych, iż jest ona dziełem miłości. Znane jest przecież powiedzenie Arystofanesa w rozmowach o miłości⁷⁰, że kochający się, pociągnęci potęgą swego uczucia, pragną się zrosnąć i z dwóch istot zespolic się oboje w jedną (*Polityka*, 1262 b).

Czytając te zdania można odnieść nieodparte wrażenie, że oto mamy do czynienia z jeszcze jedną utopią, pomyślaną na wzór Platonskiego państwa idealnego. Jakie bowiem ma być to państwo, gdzie wszyscy jego obywatele są przyjaciółmi, ilu, zresztą, ma być tych obywateli-przyjaciół? Niektórzy komentatorzy

⁷⁰ Chodzi o *Ucztę* Platona.

Arystotelesa piszą wobec tego o stworzonej przez niego koncepcji idealnego ustroju, w którym – inaczej niż w autorytaryzmie Platona – właśnie w przyjaźni i cnocie realizowałyby się szczęście obywateli⁷¹. Stagiryta jednak bardzo realistycznie patrzy na przyjaźń, pisze bowiem:

Nie można być przyjacielem wielu ludzi, przyjacielem w znaczeniu przyjaźni doskonałej, tak jak nie można być zakochanym równocześnie w wielu osobach (bo miłość jest jakby pewnym nadmiarem, a takie [uczucia] z natury swej zwracają się ku jednemu przedmiotowi); niełatwą też jest rzeczą, by większa liczba osób równocześnie bardzo się podobała jednemu człowiekowi, niełatwo może również, by wszyscy oni byli [w jego oczach] ludźmi dobrymi. A trzeba też przekonać się o tym, jaki jest ów drugi człowiek, i przywyknąć nawzajem do siebie, to zaś jest bardzo trudne. Natomiast tam, gdzie chodzi o korzyść i przyjemność, może wiele ludzi podobać się komuś; bo wiele jest osób pożytecznych i wiele przyjemnych, i niewiele też czasu wymagają takie przysługi (*Etyka nikomachejska* 1158 a).

Widzimy więc, że w relacjach społecznych pożądana jest przyjaźń oparta na przyjemności i użyteczności. Nie wiąże ona ludzi w jakiś bardziej trwały sposób, ale jednak usposabia ich do siebie pozytywnie, co już może stanowić podstawę pewnej jedności społecznej. Tak ujętą przyjaźń Stagiryta wiąże z dobrem wspólnym, do którego dążą ludzie w pewnej wspólnotie. Od rodzaju tego dobra zależy rodzaj wspólnoty, co z kolei determinuje relacje, jakie te wspólnoty wiążą. Są to bardzo różne relacje i bardzo różna jest ich intensywność. Wszystkie te relacje nie tylko Arystoteles, lecz i inni starożytni Grecy, nazywają przyjaźnią. Można powiedzieć, że ta intensywność powiązań zależy od swoiście rozumianego „oddalenia” kogoś od dobra wspólnego. Bardziej bowiem związani jesteśmy z najbliższymi krewnymi niż z kolegami, a z nimi bardziej niż z mieszkańcami swojego miasta. Bliżsi są nam oni jednak niż mieszkańcy innych miast i tak dalej. Mamy wiele słów na określenie opisanych relacji: więź krwi, koleżeństwo, solidarność, patriotyzm. Dla Greków to wszystko stanowi postacie φιλία⁷². Arystoteles, zresztą, temu nie zaprzecza, pisząc, że:

słusznie mówi przysłowie, że „między przyjaciółmi co moje, to twoje”; na wspólnotę bowiem polega przyjaźń. Owóż wszystko, co mają bracia czy koledzy, jest ich wspólną własnością; to zaś, co mają wszyscy innego rodzaju [towarzysze], jest nią

⁷¹ Zob. G. Reale, *Historia*, t. II, s. 519-525. W istocie Arystoteles w swojej *Polityce* (szczególnie w dwóch ostatnich księgach) formułuje pewne optymalne warunki, które powinno spełniać państwo.

⁷² Coś z tego zostało – jak się wydaje – w anglosaskim kręgu kulturowym, gdzie mówi się o „bliskich przyjaciółach”; u nas raczej nie odróżnia się przyjaciół „bliskich” od „dalszych”. Wyrażenie „mój dalszy przyjaciel” byłoby odebrane jako wewnętrznie sprzeczne, gdyż przyjaciel jest zawsze „bliski”. Zob. A. Andrzejuk, *Przyjaźń jako relacja społeczna w filozofii Platona i Arystotelesa*, „Episteme” 100/2010, s. 61-70.

tylko w ograniczonej mierze, u jednych w większej, u innych w mniejszej; bo i spośród przyjaźni jedne są bardziej, inne mniej ściśle (*Etyka nikomachejska*, 1159 b).

„Przyjaźń polityczna” zatem, będąca więzią społeczną, ma różne swoje stopnie i nie każdego ludzi wiąże z taką samą siłą. Arystoteles bowiem zdaje sobie sprawę, że głoszenie postulatów przyjaźni wszystkich obywateli jakiegoś państwa jest daleko idącą utopią. Wprowadza tu coś, co można by nazwać zakresami lub poziomami przyjaźni. Przyjaźń bowiem, o jakiej myślimy wypowiadając to słowo i jaką sam Arystoteles nazywa prawdziwą przyjaźnią, w kontekstach społecznych postrzega jako przyjaźń „doskonałą”, którą odróżnia od całego szeregu innych relacji społecznych, nazywanych przezeń także przyjaźnią. Wydaje się więc, że Stagiryta nazywa przyjaźnią także i to, co my dziś nazwalibyśmy koleżeństwem, solidarnością, poczuciem wspólnoty narodowej itp. Wszystkie bowiem te zjawiska opierają się na jakimś rodzaju zgody, co dla Arystotelesa odpowiada jakiejś formie przyjaźni. Wskazują na to skutki w postaci zgody w najważniejszych sprawach państwa i spokoju społecznego w ich realizacji. Dlatego Stagiryta mógł napisać:

Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobną do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy, pragnąc ile możliwości usunąć spory i kłótnie, które są objawem wrogości. I ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne (*Etyka nikomachejska*, 1155 a).

Arystoteles rozwija swój pogląd jeszcze bardziej, uważając, że każdemu rodzajowi ustroju odpowiada określony rodzaj przyjaźni. Jest to zrozumiałe, jeśli będziemy pamiętali, że przyjaźń społeczna polega na zgodzie. Istotnie, w różnych typach ustroju panuje właściwy dla niego typ zgody społecznej.

Przypomnijmy więc, tę „moralną” koncepcję ustrojów państw, opracowaną przez Arystotelesa. Jej punktem wyjścia jest odróżnienie rządów dobrych od złych. Rządy dobre charakteryzują się dbaniem o dobro wspólne wszystkich obywateli. Polega to w głównej mierze na zapewnieniu pokoju, tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Rządy złe – przeciwnie – zmierzają do realizacji partykularnych celów ludzi sprawujących władzę, bez oglądania się na dobro całości. Te dwa sposoby realizowania władzy państwowej mogą zachodzić przy rozmaitych formach rządów. Najogólniej rzecz biorąc są trzy takie formy: albo władzę ma jakaś jednostka, albo grupa obywateli, albo wszyscy, wtedy rządzi większość. Arystoteles przekonuje, że samo urządzenie państwa za pomocą praw nie wystarczy i ostatecznie realizacja właściwego celu władzy państwowej zależy

od moralności sprawujących władzę. Ową moralną klasyfikację ustrojów państwowych można ująć w prostej tabeli:

Forma rządów	Typ ustroju	
	Ustrój dobry	Ustrój zły
Jeden rządzący	MONARCHIA władca dba o całe państwo starając się przede wszystkim o pokój, umożliwiający rozwój społeczny	TYRANIA władca dba głównie o swój majątek i prestiż; ewentualnie zabezpiecza interesy dynastii
Grupa rządząca	ARYSTOKRACJA czyli „rządy najlepszych” – rządząca elita dba o dobro całości	OLIGARCHIA czyli „rządy najbogatszych” – rządzący bogacą się kosztem państwa i społeczeństwa
Rządząca większość	REPUBLIKA (TIMOKRACJA) większość rządzi w interesie całości państwa i społeczeństwa	DEMOKRACJA (OCHLOKRACJA) większość rządzi w swoim partykularnym interesie, nie troszcząc się o całość i dopuszczając do krzywdzenia mniejszości

I Arystoteles dodaje, że:

każdemu z tych ustrojów państwowych odpowiada jakaś forma przyjaźni – o tyle, o ile odpowiada mu też jakaś forma sprawiedliwości (*Etyka nikomachejska*, 1161 a).

W kontekście poczynionych wyżej uwag, zupełnie zrozumiały jest pogląd Arystotelesa na więzi społeczne w ustrojach totalitarnych i demokratycznych.

W ustrojach tedy despotycznych przyjaźń i sprawiedliwość w słabej tylko występują mierze, w demokracjach natomiast w bardzo silnej, bo równi sobie obywatele mają wiele ze sobą wspólnego (*Etyka nikomachejska*, 1161 b).

Trudno zatem nie zgodzić się z autorką książki o filozofii przyjaźni, która komentując perypatetycką jej koncepcję podsumowuje swoje rozważania następującym stwierdzeniem:

Można zaryzykować stwierdzenie, że wszędzie, gdzie mamy do czynienia ze wspólnotą osób, czymś niezbędnym będzie przyjaźń. Tak więc w zakresie tej relacji wchodzi wzajemne odniesienia w domu, w szkole, pracy, wszędzie tam, gdzie kontaktują się ze sobą osoby. To właśnie osoby są naszym właściwym środowiskiem, w którym

wzrastamy, wychowujemy się i kształcimy, a normalną (...) atmosferą, sprzyjającą naszemu rozwojowi jest miłość w postaci przyjaźni⁷³.

Miłość małżeńska i rodzinna

Jak w dziedzinie nauczania o przyjaźni i cnocie różni autorzy wykazują daleko idącą zbieżność ujęć Arystotelesa z tym, co znajdujemy w tradycji chrześcijańskiej, tak w nauczaniu o małżeństwie tradycja chrześcijańska – szczególnie zaś prawnicza tradycja rzymskiego katolicyzmu – dopiero w ostatnich czasach dostrzegła miłość małżeńską, która jest raczej przyjaźnią niż pożądliwością, oraz cele małżeństwa – najpierw interpersonalne, dopiero potem prokreacyjne. Stagiryta wymienia wszystkie istotne cechy małżeństwa.

Między mężem a żoną uczucia miłości zdają się być czymś naturalnym; z natury swej bowiem człowiek jest istotą stworzoną do życia we dwoje raczej niż do życia w społeczności państwowej – o tyle, o ile dom jest czymś wcześniejszym i konieczniejszym niż państwo i o ile płodzenie potomstwa jest czymś bardziej wspólnym człowiekowi z innymi istotami żyjącymi. Owóż u innych istot żyjących współzycie zmierza do tego tylko, ludzie natomiast mieszkają razem nie tylko w celu płodzenia dzieci, lecz także dla osiągnięcia różnych celów w życiu; toteż od początku następuje podział prac, i inne należą do męża, a inne do żony; pomagają więc sobie nawzajem, przyczyniając się, każde ze swej strony, do wspólnego dobra. Dlatego wydaje się, że w tej miłości łączy się przyjemne z pożytecznym. Może się ona jednak opierać też na cnocie (*Etyka nikomachejska* 1162 a).

W zacytowanym fragmencie mamy stwierdzenie naturalnego charakteru miłości mężczyzny i kobiety oraz podkreślenie pierwotności rodziny wobec innych wspólnot i grup społecznych. Arystoteles też zaznacza, że prokreacja nie stanowi jedyne celu małżeństwa, lecz poprzez wzajemną pomoc małżonkowie przyczyniają się do budowania wspólnego dobra. Aspekt utylitarny małżeństwa oraz nawet to, co nazwano *remedium concupiscentiae*⁷⁴ nie uniemożliwia zbudowania go na prawdziwej przyjaźni.

Omawiając relacje wśród członków rodziny Stagiryta korzysta z przykładów zaczerpniętych z życia społecznego; wprowadzać to może pewne nieporozumienia,

⁷³ I. Andrzejuk, *Filozofia przyjaźni w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, Warszawa 2007, s. 63.

⁷⁴ Jeszcze Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku w kan. 1013 § 1 stanowił, że podstawowym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, wzajemna pomoc oraz uśmierzenie pożądliwości. Zmiany w tym zakresie wprowadził dopiero kodeks promulgowany przez papieża Jana Pawła II w 1983 roku (Kan. 1055 § 1).

lecz jeśli będziemy pamiętać, że wszystkie te relacje mają charakter przyjaźni, a tylko ich „dzianie się” zależy od odgrywanych w rodzinie ról, wtedy – jak się wydaje – poprawnie zrozumiemy pogląd Arystotelesa. Na poprawność takiej interpretacji wskazuje uwaga Stagiryty, że to stosunki rodzinne stanowią wzór dla ustrojów państwowych, a nie na odwrót.

Podobieństwo do tych form ustroju i jak gdyby ich wzory odnaleźć można w stosunkach domowych. Bo stosunek łączący ojca z synami ma formę królestwa (wszak ojciec troszczy się o dzieci. Stąd to Homer nazywa Zeusa ojcem, jako że władza królewska chce być władzą ojcowską). U Persów jednak władza ojcowska jest władzą despotyczną, ponieważ traktują oni synów jak niewolników (*Etyka nikomachejska*, 1160 b).

Warto zwrócić uwagę, że Arystoteles, zwolennik ścisłego podziału ról, czyli praw i obowiązków w rodzinie, a także zwolennik silnej władzy rodzicielskiej, nie ma nawet cienia wątpliwości, że dziecko nie jest własnością rodziców na podobieństwo zwierzęcia lub przedmiotu. Władza ojca – wprawdzie „królewska” – jednakże polega na służbie, a nie na panowaniu. Ojciec bowiem ma troszczyć się o rodzinę i zabiegać przede wszystkim o właściwe wychowanie i edukację dzieci, w drugim zaś – o niezbędne do tego środki materialne. Arystoteles podkreśla, że dzieci nie są niewolnikami rodziców, czyli nie stanowią własności rodziców w takim sensie, iż są po to, aby realizować cele rodziców⁷⁵. Wypowiedzi Arystotelesa na ten temat nie powstydzilby się nie jeden współczesny humanista.

Jasną jest tedy rzeczą, że głowa domu więcej troszczy się o ludzi niż o posiadanie rzeczy martwych, więcej o doskonalenie pierwszych aniżeli o obfitość drugich, którą zwiemy bogactwem (*Polityka* 1259 b16-17).

Koncepcję wzajemnych relacji między małżonkami Arystoteles opiera na swojej obserwacji natury, wedle której mężczyzna „jest więcej uzdolniony do władania aniżeli kobieta”⁷⁶. Nie ulega więc wątpliwości, że Arystoteles głosi bardzo „tradycyjną” formę podziału ról w rodzinie.

⁷⁵ Abstrahujemy tutaj od problemu instytucji niewolnictwa w ogóle, którą Arystoteles akceptował, a czego nie mogą mu wybaczyć historycy, gdyż już niektórzy sofisci i sokratycy kwestionowali ją lub przynajmniej osłabiali. Zdaje się, iż słusznie pisze Reale, że „tak naprawdę to metafizyczne zasady systemu Arystotelesa, poprawnie zastosowane, powinny doprowadzić do wniosków dokładnie przeciwnych tym, które głosił” (*Historia*, t. II, s. 511). Warto jednak przypomnieć, że słynna definicja niewolnika, jako żywego narzędzia, występuje w *Etyce nikomachejskiej* (1161 b 5) w kontekście rozważań o przyjaźni. Stagiryta pisze tam, że nie można przyjaźnić się z niewolnikiem jako niewolnikiem z powodu zasadniczej nierówności człowieka wolnego i niewolnika, można jednak przyjaźnić się z nim jako człowiekiem.

⁷⁶ *Polityka*, 1259 b 1.

Stosunek między mężem a żoną przypomina ustrój arystokratyczny; zgodnie bowiem ze swą wartością mąż ma władzę nad żoną, a mianowicie w tych dziedzinach, w których mężczyzna powinien ją mieć; w innych natomiast, które przystoją kobiecie, przekazuje jej władzę. Jeśli zaś chce całą władzę zagarnąć dla siebie, to popada w oligarchię, gdyż nie postępuje wtedy zgodnie z ich obopólną wartością i sięga po władzę nie na podstawie swej wyższości. Zdarza się jednak, że rządzą w domu kobiety, które są dziedziczkami, nie są to więc rządy oparte na dzielności [cnocie], lecz na bogactwie i wpływach, jak w ustrojach oligarchicznych⁷⁷ (*Etyka nikomachejska*, 1160 b – 1161 a).

Można postawić uzasadnione pytanie: gdzie w opisanych relacjach jest miejsce na miłość i przyjaźń? Rodzina jest wspólnotą – a o takiej rodzinie pisze Arystoteles – tylko wtedy, gdy wiąże ją przyjaźń. Jest ona w rodzinie czymś jak najbardziej naturalnym, a jej brak powoduje wynaturzenia w relacjach rodzinnych. Zresztą, opis tych relacji, na wzór relacji społecznych, przeniesiony wyłącznie na poziom prawa byłby czymś nieludzkim, właśnie zwyrodniałym i chorym. Dlatego, czytając przytoczone fragmenty *Etyki* i *Polityki* Arystotelesa, nie możemy zapominać, że opisane relacje są w rodzinie czymś dla Stagiryty naturalnym i to relacje społeczne buduje się na wzór stosunków w rodzinie.

Przyjaźń w najczystszej formie – tak jak ją widzi Arystoteles – może zachodzić między rodzeństwem, gdyż zachodzi tu wymagana przez niego równość.

Timokrację przypomina stosunek między braćmi, gdyż są sobie równi, jeśli pominąć zachodzące pomiędzy nimi różnice wieku; toteż jeżeli różnica wieku jest zbyt wielka, przyjaźń ich traci charakter braterskiej (*Etyka nikomachejska*, 1161 a).

Warto zauważyć, że nie uszło uwagi Arystotelesa i to, że przy zbyt dużych różnicach wieku wśród rodzeństwa nie powstają relacje braterskie, lecz starsze rodzeństwo odgrywa wobec młodszych rolę „drugich rodziców”⁷⁸.

Arystoteles nie znajduje zrozumienia dla „partnerskiego” modelu rodziny. Porównuje go do demokracji – zwyrodniałego ustroju, gdzie przewagę ma większość i dzięki tej przewadze krzywdzi pozostają część społeczeństwa.

Demokrację znajduje się w domach, gdzie nie ma wcale pana (jako że wszyscy są tam sobie równi), oraz w takich, gdzie rządy sprawuje człowiek słaby i każdy może robić co chce (*Etyka nikomachejska*, 1161 a).

⁷⁷ „O ile wbrew naturze nie zajdzie wyjątek w tym względzie”, jak pisze Arystoteles w *Polityce* (*tamże*).

⁷⁸ Opisują zresztą szeroko to zjawisko psychologowie wychowania, zob. A. Faber, E. Mazlish, *Rodzeństwo bez rywalizacji. Jak pomóc własnym dzieciom żyć w zgodzie, żeby samemu żyć z godnością*, tł. B. Rumatowska, Poznań 2000.

Typ relacji	Charakter moralny relacji	
	Relacje pozytywne	Relacje negatywne
Ojciec w relacji do dzieci	MONARCHIA ojciec troszczy się o dobro duchowe i fizyczne rodziny	TYRANIA ojciec traktuje potomstwo jak przedmioty, stanowiące jego własność
Mąż w relacji do żony	ARYSTOKRACJA mąż zasadniczo kieruje domem; zachodzi ścisły podział kompetencji	OLIGARCHIA mąż przejmuje kompetencje żony lub odwrotnie
Relacje wśród rodzeństwa	REPUBLIKA (TIMOKRACJA) rodzeństwo równe sobie nawiązuje przyjaźń doskonałą	z powodu zbyt dużej różnicy wieku partnerska przyjaźń może się nie nawiązać
		DEMOKRACJA (OCHLOKRACJA) ma miejsce wtedy, gdy nikt nie sprawuje władzy w rodzinie, bo wszyscy są sobie równi lub władzę tę ma ktoś słaby i wobec tego jej nie egzekwuje

Promowany przez Arystotelesa model rodziny – po fali druzgocącej krytyki⁷⁹ i kolejnych „rewolucjach” obyczajowych – został porzucony przez nowoczesne społeczeństwa i zastąpiony demokratycznym modelem partnerskim, w którym wszyscy członkowie rodziny mają takie same prawa, a ich wzajemne obowiązki (często wyłącznie alimentacyjne) określa prawo państwowe. Jednakże raz po raz podnoszą się głosy – głównie pedagogów i profilaktyków – domagające się rehabilitacji tradycyjnego modelu rodziny, jako najbardziej „adekwatnego”

⁷⁹ Zob. np. książki Susan Forward, poczynając od bestsellera pt. *Toksyczni rodzice* (tł. R. Grażyński, Warszawa 2006). Książka, w pierwotnym zamyśle dotycząca profilaktyki uzależnień, odebrana została jako krytyka rodziny w ogóle. Przyniosła autorce sławę i fortunę, co – zgodnie z amerykańskim zwyczajem – zostało zmnożone i możemy dziś znaleźć kolejne odcinki „toksycznych”, np. *Toksyczni teściowie*, *Toksyczni ludzie*, *Toksyczne namiętności*, *Szantaż emocjonalny* lub nawet poradnik, co robić *Gdy twój partner łączy jak pies*. Skutek tej edukacji jest prosty do przewidzenia i bardzo dobrze obrazuje go opinia anonimowej internautki, dołączona do wyważonej zresztą recenzji książki Forward, napisanej przez Aleksandrę Hytroś:

Większość z nas pochodzi z takich właśnie rodzin. Jesteśmy ofiarami ofiar nie tylko w rodzinach patologicznych, ale również w rodzinach normalnie funkcjonujących – robotniczych, inteligentnych. Możemy zidentyfikować naszą krzywdę, ale nie możemy dochodzić zadośćuczynienia przed sądem, ponieważ musielibyśmy o to oskarżyć całą ludzkość, aż do pierwszych rodziców, którzy zapoczątkowali całą ludzką populację, możemy natomiast oddać im odpowiedzialność za to, co zrobili. <http://snienie.net/susan-forward-toksyczni-rodzice-recenzja/> (20 grudnia 2011).

(terminologia psychologiczno-pedagogiczna) do właściwego wychowania i ochrony przed zagrożeniami, niesionymi przez kulturę⁸⁰.

* * *

Koncepcję przyjaźni Arystotelesa, tak jak i zresztą całą jego filozofię, porównuje się zwykle do teorii Platona i zazwyczaj ukazuje różnice, zgodnie z sugestią samego Stagiryty, który mawiał, że ważniejsze jest umiłowanie prawdy od przyjaźni mistrza, albo – przewrotnie, jak np. Giovanni Reale – uwypukla się podobieństwa ujęć obydwu Greków. Wydaje się jednak, że wszystko zależy od płaszczyzny porównań i jej poziomu, przy czym płaszczyzną będzie tu porównywana dziedzina, a poziomem – stopień ogólności użyty do porównania. I tak, jeśli za płaszczyznę porównania weźmiemy temat przyjaźni, to niewątpliwie – i tu Reale ma rację⁸¹ – Platon i Arystoteles „spotykają się” w podkreślaniu duchowego

⁸⁰ Są też autorzy, którzy akceptują tradycyjny model rodziny, a problematykę wzajemnych relacji starają się opisywać w kategoriach np. psychologii humanistycznej, co byłoby dość bliskie poglądom Arystotelesa. Dla „równowagi” w stosunku do prac Forward możemy przywołać bestsellery innego Amerykanina, Thomasa Gordona, który po sukcesie swej książki pt. *Wychowanie bez porażek* (tł. A. Makowska i E. Sujak, Warszawa 1999), zdobył sławę całym serialem „bez porażek”. Warto też zwrócić uwagę na badania empiryczne prowadzone przez amerykańskich profilaktyków, np. J.D. Hawkins podaje następującą listę czynników chroniących młodych ludzi przed popadnięciem w uzależnienie od substancji psychoaktywnych:

1. silna więź z rodzicami;
2. zainteresowanie nauką szkolną, hobby, sukcesy osobiste;
3. religijność (w sensie wertykalnym i horyzontalnym);
4. szacunek dla norm i autorytetów społecznych;
5. konstruktywna grupa rówieśnicza.

Por. J.D. Hawkins, R.F. Catalano, J.Y. Miller, *Risk and protective factors for alcohol and other drug problems in adolescence and early adulthood: Implications for substance abuse prevention*, *Psychological Bulletin*, v. 112, 1992, str. 64-105; prace Hawkinsa dostępne są poprzez stronę internetową: <http://depts.washington.edu/sdrg/SSDPPubs.html>. Krzysztof Wojcieszek słusznie podkreśla, że „te czynniki to nie są jakieś ideologiczne konstrukty. To zestawienie wyników badań empirycznych. Zauważmy – dodaje Wojcieszek – że we wszystkich chodzi w gruncie rzeczy o relacje osobowe: z bliskimi, z samym sobą, z Bogiem, z narodem. To chroni obiektywnie. Każdy, kto umiejętnie wzmacnia te więzi przyczynia się do większego bezpieczeństwa młodych (K.A. Wojcieszek, *Etyczne działania w profilaktyce problemów wynikających z używania substancji psychoaktywnych*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 1998, s. 101). Inne polskie prace podejmujące tę problematykę to np. Z.B. Gaś, *Profilaktyka uzależnień*, Warszawa 1993; J. Szymańska, *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*, Warszawa 2002; A. Kozłowska, *Znaczenie relacji rodzinnych dla pozytywnego rozwoju dziecka*, Warszawa 2000; J. Sakowska, *Szkola dla rodziców i wychowawców*, Warszawa 1999, P. Szczukiewicz, *Rozwój psychospołeczny a tożsamość*, Lublin 1998.

⁸¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 380-386.

charakteru tak samego człowieka, jak i najważniejszych podmiotowanych przez niego relacji. Dla obydwu więc dusza jest głównym przedmiotem troski wychowawczej, dusza stanowi „miejsce” najważniejszych działań i relacji. Przyjaźń zatem, jako relacja *par excellence* duchowa, jest zarówno dla Platona, jak i dla Arystotelesa czymś pierwszoplanowym w życiu człowieka. Ale – jak się wydaje – na tym podobieństwa się kończą. Można więc powiedzieć, że te podobieństwa dotyczą najogólniejszego planu teorii przyjaźni. Gdy bowiem przejdziemy na mniej ogólny poziom, to pojawiają się zasadnicze różnice. Chcąc je krótko zrekapitulować oraz uwypuklić ich konsekwencje, należy przede wszystkim zauważyć, że dla Platona przyjaźń jest elementem swoistej „mistyki politycznej”. Stanowi tę mistykę pożądanie idei Dobra-Piękna. Cel tego pożądanego, w ramach którego „dzieje się” i przyjaźń, i miłość, jest zbieżny z celem państwa. Dla Arystotelesa – przeciwnie – przyjaźń wynika z koncepcji człowieka jako istoty rozumnej i społecznej zarazem. Łączy ona ze sobą jednostkowych ludzi i dlatego stanowi najwłaściwsze „tworzywo” wszelkich ludzkich wspólnot. Można zatem powiedzieć, że Platon traktuje przyjaźń ideologicznie; spełnia ona określoną funkcję w jego polityce, w której całość (państwo) jest ważniejsza od części (obywateli). Arystoteles natomiast pojmuje wszelkie społeczności jako związki jednostek; przyjaźń jako relacja międzyludzka stanowi spoiwo tych społeczności. Z tej różnicy wynika też wielkie znaczenie przyjaźni u Arystotelesa: to ona, a nie idea Dobra, jest spoiwem wszelkich ludzkich wspólnot. A zatem przyjaźń ma zasadnicze znaczenie tak w stosunkach rodzinnych, jak i społecznych. Z tej różnicy wynikają też zasadniczo rozbieżne konsekwencje: przyjaźń dla Platona jest elementem *paidei*, rozumianej jako polityka państwa. Nawet jeśli w jakiś sposób odnosi się do innych ludzi, to jednak ich wprost nie dotyczy, stanowiąc dążenie do idei Dobra-Piękna. Tak rozumiana koncepcja przyjaźni może być częścią polityki, która dla Platona stanowi raczej eschatologię, nigdy zaś etyki, rozumianej jako nauka o adekwatnym uporządkowaniu relacji międzyludzkich. Arystotelesowska teoria przyjaźni jest integralną częścią jego etyki. Obok teorii cnót i teorii szczęścia stanowi trzeci istotny składnik tej etyki. Nie oznacza to jednak, że przyjaźń występuje w tej etyce obok cnót i szczęścia. Wręcz przeciwnie: realizuje się dzięki cnotom i poprzez cnoty oraz stanowi konieczny warunek szczęścia.

Można powiedzieć, że etyka Stagiryty buduje się na dwóch przesłankach antropologicznych: określeniu człowieka jako istoty rozumnej oraz jako istoty społecznej. Z rozumności wynika celowość postępowania i cnoty, rozumiane jako aplikacja rozumności do konkretnych dziedzin aktywności człowieka. Ze społecznego charakteru człowieka wynika potrzeba sprawiedliwości i przyjaźni.

Jest to szczególnie ciekawy moment: Arystoteles często porównuje sprawiedliwość i przyjaźń:

Przyjaźń i sprawiedliwość zdają się dotyczyć tych samych przedmiotów i zachodzić między tymi samymi osobami; bo we wszelkiej wspólności istnieje wedle powszechnego mniemania zarówno jakaś forma przyjaźni, jak i jakaś sprawiedliwość (*Etyka nikomachejska*, 1159 b).

Stagiryta nie jest jednak pewien jaki jest charakter relacji zachodzących między przyjaźnią i sprawiedliwością. Czy jest tak, że sprawiedliwość postępuje za przyjaźnią, co by oznaczało, iż sprawiedliwość swoiście przewyższa przyjaźń:

Wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni, jako że jedna i druga zachodzi między tymi samymi osobami i obejmuje tę samą dziedzinę (*Etyka nikomachejska*, 1160 a).

Czy jest raczej odwrotnie: przyjaźń przewyższa sprawiedliwość i tam, gdzie jest przyjaźń sprawiedliwość przestaje być potrzebna. Sprawiedliwość zaś przeciwnie: domaga się uzupełnieniem przez przyjaźń, bo relacje oparte wyłącznie na sprawiedliwości ludziom nie wystarczają.

Ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne (*Etyka nikomachejska*, 1155 a).

Wydaje się, że Arystoteles ma kłopot w adekwatnym sformułowaniu relacji zachodzących między rozumną naturą człowieka i jego naturą społeczną. Cnoty – w tym i sprawiedliwość – wynikają z rozumnej natury człowieka. Na co więc wskazuje natura społeczna? Że na przyjaźń, to oczywiście, ale czym wobec tego byłaby przyjaźń? Arystoteles pisze, że:

jest ona bowiem pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym, a ponadto jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra; wszak i ci, którzy mają bogactwa, stanowisko i władzę, zdają się najbardziej potrzebować przyjaciół; jakaż bowiem korzyść z takiej pomyślności; jeśli się jest pozbawionym [możliwości] wyświadczenia przysług drugim, z której przede wszystkim i w sposób najchwalebniejszy korzysta się wobec przyjaciół? I w jaki sposób można by pomyślności tej ustrzec i uchować ją, nie mając przyjaciół? Przecież im większa, tym bardziej jest narażona na niebezpieczeństwa. Także w ubóstwie i we wszystkich nieszczęściach jedyną ucieczką są – wedle powszechnego mniemania – przyjaciele (*Etyka nikomachejska*, 1155 a).

Jeśli przyjaźń jest cnotą, to wystarczyłaby jej sama rozumność. Wtedy sprawiedliwość jest czymś równoległym do przyjaźni. Jeśli jednak nie jest cnotą,

lecz tylko czymś związanym z cnotą, to to coś, co wykracza poza cnotę w przyjaźni, należy wprost do społecznej natury człowieka. Wtedy przyjaźń przekracza sprawiedliwość. Ale Arystoteles nie mówi, czym jest ten element w przyjaźni, który przekracza cnotę. Wygłasza jedynie na koniec tej kwestii piękną pochwałę przyjaźni:

Przyjaźń dopomaga młodzieńcom do unikania błędów, starszych otacza opieką i uzupełnia ich pracę w tym, co przerasta ich nadwątlone siły, ludzi w kwiecie wieku pobudza do większych czynów (*Etyka nikomachejska*, 1155 a).

Do historii filozofii przeszła ta Arystotelesowska teoria przyjaźni, prawdopodobnie dlatego, że była wizją całościową, spójną i mającą konkretne praktyczne zastosowania. Wydaje się, że pytanie, czym jest przyjaźń, gdy przekracza porządek cnót, podjęli dopiero średniowieczni kontynuatorzy myśli Arystotelesa. Platon tymczasem pozostał mistrzem mistyki miłosnej – jego wizja miłosnego „przyciągania” dusz ludzkich przez ideę Dobra będzie przez wieki ożywiała rozważania mnichów, ascetów i mistyków.





CZEŚĆ DRUGA
PRYZMATY I POGRANICZA







W dziejach filozofii pograniczem nazwano translację (czyli dosłownie: przeniesienie) tekstów, języka, wprost całej kultury filozoficznej z jednego obszaru kulturowego do innego¹. W historii filozofii starożytnej i średniowiecznej możemy wskazać na co najmniej cztery takie procesy. Pierwsze z takich pograniczy – najistotniejsze jak się wydaje dla filozofii europejskiej, ale swoiście najmniej wyraźne – to pogranicze grecko-rzymskie. Translacja greckiej kultury filozoficznej początkowo dokonywana była przez ludzi takich jak np. Ciceron, który studiował Greków po grecku, a nauczał Rzymian po łacinie. Dlatego też Cyceroniańska koncepcja przyjaźni, podejrzewana nawet o to, że jest prostym przekładem greckiego traktatu, otwiera tę część książki.

Z filozoficznego punktu widzenia interesująca – oczywiście – jest w tej translacji wierność przekładanym tekstom i ujęciom, ale nie mniej interesujące jest *novum*, które pochodzi od tłumacza. Wiadomo bowiem, że przekład nigdy nie jest całkowicie transparentny, raczej zawsze stanowi pewien filtr, przez który przepuszczane jest światło nowych idei. Niekiedy jednak – przede wszystkim wtedy, gdy działalność przekładowa jest zaplanowaną i koordynowaną akcją – autorzy przekładów zarazem opatrują je swoim komentarzem, wyjaśnieniem, uzupełnieniem. Nie jest to już wtedy jedynie filtr, lecz raczej pryzmat, który przekształca transponowane idee, dostosowując je do nowych ludzi, nowego miejsca, nowych czasów. Teoria przyjaźni Cicerona jest tego znakomitym przykładem.

Na naszą rodzimą kulturę wpływ jednak zasadniczy miało chrześcijaństwo, które – jak pisze Maritain – wtargnęło (*l'irruption*) do kultury greckiej². Wniosło ono oprócz zasadniczego *novum* natury religijnej także własną „wymagającą” moralność i cały szereg poglądów na człowieka i jego relacje. Uczyniono to

¹ W badaniach historycznych, a szczególnie w mediewistyce, kategoria „pogranicza” oznacza bardzo różne pola mieszania się, walk, uzupełniania się różnych tendencji: kulturowych i cywilizacyjnych, narodowych, państwowych, ekonomicznych. W filozofii, szczególnie gdy pojmujemy się ją nie jako skutek rozmaitych wpływów, lecz jako źródło wszelkich innych dziedzin kultury z polityką i ekonomią włącznie, trudno skorzystać z kategorii pogranicza. A jednak wydaje się, że jest jedna taka sfera historii filozofii, gdzie kategoria ta może być bardzo przydatna: stanowi ją przekład problematyki i języka filozofii. I nie chodzi tu o pojedyncze przekłady dzieł filozoficznych lub nawet współczesne tłumaczenia dzieł, np. łacińskich i greckich, lecz o zorganizowane akcje przekładowe, mające na celu przetransponowanie całej określonej teorii filozoficznej z jednego języka i kultury na inne. Zob. A. Andrzejuk, *Problem „pogranicza” w historii filozofii*, w: *Średniowieczna wizja świata. Jedność czy różnorodność. Idee i teksty*, red. T. Wilińska, M.J. Leszka, Łódź 2009, s. 27.

² J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 224.



także przedmiotem badań, głównie od strony treści terminologii związanej z miłością i przyjaźnią (Stary Testament) oraz zawartości ideowej chrześcijańskiej wizji miłości (Nowy Testament).

Myśl filozoficzną i teologiczną św. Augustyna potraktowano jako najbardziej reprezentatywny przykład chrześcijaństwa wyrażonego w łonie kultury antycznej. Oczywiście, można było wybrać innego autora, pewnie jeszcze lepiej ilustrującego to grecko-chrześcijańskie pogranicze, np. Klemens Aleksandryjski czy Boecjusz, ale jeśli weźmie się pod uwagę wpływ na kolejne epoki, to św. Augustyn wydawał się przykładem najlepszym.

Rozkwit filozofii średniowiecznej w XIII wieku dokonał się dzięki zasymilowaniu innych niż platonizm i neoplatonizm nurtów filozofii greckiej, przede wszystkim arystotelizmu. Był zasługą nauczycieli, uczonych i filozofów syryjskich, perskich i arabskich. Pierwszym etapem tej asymilacji były syryjskie szkoły w Edessie i Nissibis, gdzie przełożono na syryjski całą znaną wówczas naukę grecką z filozofią na czele. Podobnych przekładów dokonywano na język średnioperski (pahlavi), np. w Dżundiszapurze. Gdy więc w 830 r. kalif Al-Mamun założył „Dom Mądrości” w Bagdadzie, to dysponował całym szeregiem tekstów syryjskich i perskich, które polecił przetłumaczyć na język arabski. Z tych to tekstów skorzystali tłumacze, pracujący w założonym przez abpa Rajmunda w poł. XII w. Instytucie Tłumaczeń w Toledo, opracowując łacińskie wersje greckiej klasyki i dodając do nich syryjskie oraz arabskie komentarze i uzupełnienia. O skutkach tej działalności, chociażby w filozofii Tomasza z Akwinu, będzie traktowała kolejna część książki.



MAREK TULIUSZ CYCERON: FILOZOFIA PRZYJAŹNI³

Marek Tulliusz Cyceon poświęcił przyjaźni osobny traktat, napisany w formie dialogu, a zatytułowany *Leliusz o przyjaźni* (*Laelius de amicitia*)⁴. Traktat, który powstał niedługo po śmierci Juliusza Cezara, był jednym z serii tekstów (obok traktatu *O starości* i *O sławie*), dedykowanych przyjacielowi Attykowi⁵ i nie odgrywał w twórczości Arpinaty roli pierwszoplanowej, jednak stał się we wczesnym średniowieczu – podobnie jak wiele innych tekstów Cyceona – głównym źródłem wiedzy na temat antycznych teorii filozoficznych.

Aulus Geliusz w *Nocach attyckich*⁶ informuje, że inspiracją dla Cyceona był (dziś zaginiony⁷) traktat Teofrasta *O przyjaźni* (Περὶ φιλίας). Dało to asumpt

³ Rozdział ten, nieco tylko zmieniony, ukazał się już drukiem jako artykuł pt. *Filozofia przyjaźni w ujęciu Marka Tulusza Cyceona*, w: *Nauki humanistyczne i socjologia. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Józefowi M. Dołędze*, red. J. Czartoszewski, Warszawa 2010, s. 13-33. Tekst na temat przyjaźni u Cyceona niech i w tej książce stanowi wyraz szacunku i przyjaźni dla mojego wieloletniego dziekana w ATK i UKSW.

⁴ Marcus Tullius Cicero, *De amicitia*, na: <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>. Korzystam z przekładu: M.T. Cicero, *O przyjaźni*, tłum. W. Kornatowski, w: M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963, s. 63-118. W nawiasach kwadratowych podaję alternatywne możliwości przekładu terminologii filozoficznej Cyceona (lub konieczne wtrącenia własne).

⁵ Attyk, Titus Pomponius Atticus (110 r. – 32 r.), rzymski historyk, znawca literatury i filozofii greckiej. W czasie walk Sulli z Mariuszem i Cynną przebywał ok. 20 lat w Atenach (stąd przydomek Atticus) i zrezygnował z kariery politycznej. Do Rzymu powrócił ok. 65 r. przed Chr., ale często wyjeżdżał do Grecji. Przyjaciel, wydawca i doradca literacki Cyceona, z którym prowadził ożywioną korespondencję (zachowało się ok. 400 listów Cyceona do Attyka).

⁶ Aulus Gellius (druga połowa II wieku przed Chr.) – uczonec i pisarz rzymski, miłośnik starożytności i kolekcjoner ciekawostek. Ze zbieranych przez wiele lat notatek sporządził pod koniec życia dzieło w dwudziestu księgach zatytułowane *Noce attyckie* (*Noctes Atticae*). Do naszych czasów zachowało się 19 ksiąg (zaginęła ósma). Korzystam z: Gellius, *Noctes Atticae*, dostępne na <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Gellius/> (31.12.2011). Traktatowi Cyceona o przyjaźni poświęca Geliusz wzmiankę w pierwszej księdze 3, 10-18.

⁷ Dzieło to wymienia także Diogenes Laertios w swoim katalogu, dodając, że składało się ono z trzech ksiąg. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, V 2,45, tłum. W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984³, s. 280. Próby rekonstrukcji zaginionego traktatu podjął się G. Heylbut w rozprawie *De Teophrasti libris peri filias*, (Bonnae 1876). Jednocześnie Heylbut w swojej rozprawie wątpi czy Cyceon zetknął się z pismem Teofrasta bezpośrednio. Zob. M. Grzesiowski, *Polemika Cyceona z epikureizmem w jego nauce o przyjaźni czyli spór o koncepcję człowieka*, w: *Meander* 9 (1967), przypis 126, s. 433. Inni badacze zdystansowali się jednak od tej rekonstrukcji,



niemieckim badaczom, działającym pod koniec XIX w. (w epoce „hiperkrytycyzmu”, jak nazywa tę tendencję Giovanni Reale), do uznania, że traktat Cyncerona jest po prostu przekładem na łacinę tekstu Teofrasta⁸. Uważna lektura Cynceronańskiego tekstu, w którym roi się od aluzji⁹, skojarzeń i przykładów wybitnie rzymskich każe uznać w tekście Arpinaty dzieło oryginalne, co najwyżej inspirowane traktatem Teofrasta. Wypada więc – jak się wydaje – uznać opinię Geliusza w całości:

10. Super hac quaestione [sc. conceptio amicitiae] cum ab aliis, sicut dixi, multis, tum vel diligentissime a Theophrasto disputatur, viro in philosophia peripatetica modestissimo doctissimoque, eaque disputatio scripta est, si recte meminimus, in libro eius de amicitia primo.

11. Eum librum M. Cicero videtur legisse, cum ipse quoque librum de amicitia componeret. Et cetera quidem, quae sumenda a Theophrasto existimavit, ut ingenium facundiaque eius fuit, sumpsit et transposuit commodissime aptissimeque.

10. Kwestia ta [tj. koncepcja przyjaźni] była omawiana – jak powiedziałem – przez wielu innych, ale najstaranniej przez Teofrasta, najbardziej poważnego i wykształconego perypatetyka, a dyskusja ta została zapisana – o ile sobie dobrze przypominam – w jego pierwszej księdze o przyjaźni.

11. Wydaje się, że tę księgę czytał M. Cynceron, gdy konstruował także swoją księgę o przyjaźni. A ponadto właśnie to, co zapożyczone od Teofrasta, tak dowartościował, przejął i przetłumaczył najstosowniej i najbardziej trafnie, aby zachować jego talent i dar słowa.

Wpływem Teofrasta można śmiało wytłumaczyć elementy arystotelesowskie w traktacie Cyncerona. Teofrast bowiem, jak podaje Diogenes Laertios:

początkowo studiował w mieście rodzinnym [Efezie] u swego rodaka Alkipposa, następnie u Platona, po czym przeniósł się do Arystotelesa. Gdy zaś ten ostatni przeniósł się do Ghalcydy, objął kierownictwo szkoły; było to w czasie sto czternastej Olimpiady [324 – 321 r. przed Chr.]¹⁰.

Podobieństwo między poglądami Arystotelesa a Teofrasta jest tak wielkie, że odnalezione fragmenty pism Teofrasta można komentować i uzupełniać fragmentami *Etyki nikomachejskiej*. Teofrast, za swoim mistrzem, przyjmuje m.in. potrójny podział motywów przyjaźni, podkreśla wagę równości w przyjaźni,

gdyż – ich zdaniem – w wielu punktach nie odpowiada ona znanym poglądom drugiego scholarchy Likejonu. Por. Teofrast, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*, Warszawa 1963, przypis 108, s. 483.

⁸ Zob. A. Nawrocka, *Problem szczęścia w filozofii Cyncerona*, Warszawa 1992, s. 134.

⁹ Według Kazimierza Leśniaka „rozprawa o przyjaźni nosi w sobie piętno ponurej atmosfery, jak wytworzyła się po śmierci Cezara”. Zob. Marcus Tulus Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1963, s. 62.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty*, V, 2, 36, tłum. W. Olszewski, B. Kupis, s. 275.

a także uznaje, że przyczyną pojawienia się jej jest naturalny popęd, skłonność serca, a nie sama tylko potrzeba.

Istota przyjaźni

Problematyka terminologiczna

Cycero nie tylko jest „odpowiedzialny” za przekazanie łacińskiemu średniowieczu filozoficznej koncepcji przyjaźni, lecz także jest w dużym stopniu twórcą łacińskiej terminologii filozoficznej w tym zakresie. Używa on już tych czterech terminów, które będą się potem przewijać w średniowiecznych dysputach i rozprawach o miłości i przyjaźni.

Rozważając przyczyny przyjaźni zauważa, wyjaśniając przy okazji etymologię słowa *amicitia*, że zarówno słowo *amicita*, jak i sama przyjaźń, pochodzi od miłości – *amor*:

Sed antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia causa. Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam.

Przyczyna jej [przyjaźni] jest inna – ważniejsza, piękniejsza i wywodząca się z samej natury. Bo to miłość, czyli *amor*, skąd pochodzi też nazwa przyjaźni – *amicitia*, jest czynnikiem skłaniającym do nawiązania życzliwych stosunków (*Leliusz* 8, 26)

A pod sam koniec traktatu dodaje, wyjaśniając przy okazji naturę miłości;

Utrumque enim dictum est ab amando; amare autem nihil est aliud nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita; quae tamen ipsa efflorescit ex amicitia, etiamsi tu eam minus secutus sis.

I obydwa bowiem wyrazy pochodzą od miłowania, i *ab amando*. Kochać zaś – to nic innego, jak miłować ukochanego, nie okazując żadnej zachłanności i nie szukając żadnej korzyści. Wszelako korzyść wykwita sama z przyjaźni, choćbyś wcale za nią się nie uganiał (*Leliusz* 26, 100).

W cytowanym fragmencie pojawia się trzeci – czasownikowy – termin na oznaczenie czynności miłowania, mianowicie *diligere*. Pochodzący od niego rzeczownik odsłowny *dilectio* robi w średniowieczu prawdziwą karierę. Warto więc chwilę zatrzymać się przy czasowniku *diligere*. Dla Cyncerona oznacza on niewątpliwie czynność pochodzącą od miłości, i to miłości *caritas*. Potwierdzają to zresztą poniższe przykłady. Uprawniają one – jak się wydaje – do zaryzykowania twierdzenia, że dla Arpinaty *diligere* było czynnością pochodzącą od *caritas*, podczas gdy *amare* było – zgodnie z gramatyką – czynnością pochodzącą od *amor*.

- [28] Nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis adliciat ad diligendum, quippe cum propter virtutem et probitatem etiam eos, quos numquam vidimus, quodam modo diligamus. Albowiem nic nie zasługuje na miłość bardziej od cnoty oraz nic nie pociąga do miłości bardziej od niej, zwłaszcza że ze względu na cnotę i prawość miłujemy poniekąd nawet i tych, których nigdyśmy nie widzieli.
- [31] sensum diligendi et benevolentiae caritatem Uczucie miłości i skłonność do życzliwości [wg W. Kornatowskiego; można też: ukochanie i życzliwa miłość]
- [50] Bonos boni diligent Dobrzy miłują dobrych
- [56] Constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi. Teraz zaś musimy ustalić, jakie są szczyty przyjaźni, i wskazać jak gdyby kres życzliwości [miłowania].
- [79] Digni autem sunt amicitia quibus in ipsis inest causa cur diligantur. Godni zaś przyjaźni są ci, którzy w sobie mają przyczynę, dla jakiej ich miłujemy
- [85] Quocirca (dicendum est enim saepius), cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare. Dlatego właśnie (bo trzeba to powtarzać częściej) najpierw trzeba poznać [ocenić] człowieka, a potem go pokochać, nie zaś pokochać, by potem poznawać [oceniać].
- [102] Sed quoniam res humanae fragiles caducaeque sunt, semper aliqui anquirendi sunt quos diligamus et a quibus diligamur; caritate enim benevolentiaque sublata omnis est e vita sublata iucunditas. Ponieważ jednakże wszystko, co ludzkie, jest znikome i marne, należy zawsze szukać takich, których byśmy kochali [miłowali] sami i przez których bylibyśmy kochani [miłowani]; po usunięciu bowiem miłości i życzliwości znika też z życia wszelki urok.

A oto dwa reprezentatywne zastosowania słowa *amor*.

- [36] Quam ob rem id primum videamus, si placet, quatenus amor in amicitia progredi debeat. Jeśli więc wam to odpowiada, rozważmy wprzód, jak daleko winna posuwać się miłość w przyjaźni.
- [51] Non enim tam utilitas parta per amicum quam amici amor ipse delectate. Przecież daje nam zadowolenie nie tyle korzyść zyskana dzięki przyjacielowi, ile sama życzliwość [miłość] przyjaciela.

Zauważmy od razu, że polski tłumacz traktatu Cycerona, Wiktor Kornatowski, nie przyjmuje jednoznacznego przekładu terminów. Tłumaczy je różnie, dbając bardziej – jak się wydaje – o względy stylistyczne niż jakiegokolwiek inne. Często przy tym korzysta ze słowa „życzliwość” oddając nim raz *caritas*, innym razem *amor* albo *diligere*.

W innej pracy, zatytułowanej *De partitiones oratoriae*, Ciceron wyjaśnia relacje, jakie zachodzą pomiędzy terminami *amicitia*, *amor* i *caritas*.

Amicitiae autem caritate et amore cernuntur; nam cum deorum tum parentum patriaeque cultus eorumque hominum qui aut sapientia aut opibus excellunt ad caritatem referri solet, coniuges autem et liberi et fratres et alii quos usus familiaritasque coniunxit, quamquam etiam caritate ipsa, tamen amore maxime continentur. (*De partitiones oratoriae* 88).

Przyjaźni (*amicitia*) podlegają zaś *caritas* i *amor*; albowiem *caritas* mamy zwyczaj odnosić do kultu nie tylko bogów ale i ojców ojczyzny, a także do tych ludzi, którzy wyróżniają się albo mądrością, albo potęgą. Małżonkom zaś i wolnym, i braciom, i tym wszystkim, których połączyło życie rodzinne – chociaż także [odnosi się do nich] samą *caritas* – jednak bardziej odpowiada *amor*.

Widzimy, że w tekście Cicerona występuje już pełna, dość rozbudowana, łacińska terminologia dotycząca miłości. Wydaje się też, że Arpinata korzysta z niej dość konsekwentnie. Spróbujmy więc ustalić znaczenie tej terminologii¹¹:

Termin łaciński	Znaczenie	Polski odpowiednik
<i>Amor</i> (<i>amare</i>)	W pierwszej kolejności oznacza miłość zmysłową, ale mogło oznaczać również uczucie do rodzica, krewnego, przyjaciela czy ojczyzny; dla Cicerona była to relacja do osób nam równych lub niższych.	Miłość (lubić, kochać)
<i>Amicitia</i> (<i>amicare</i>)	Pochodzi od <i>amicus</i> , który z kolei pochodzi od <i>amor</i> , <i>amare</i> . Oznacza przyjaźń, serdeczną zażyłość, przywiązanie, umiłowanie, związki sąsiedzkie, dobre sąsiedztwo. Czasownik oznacza: postępować po przyjacielsku, zjednywać kogoś, czynić go przyjaznym, również: przyjacielem.	Przyjaźń (przyjaźnić się)
<i>Caritas</i>	W łacińskiej literaturze przedchrześcijańskiej oznaczało dosłownie drożyznę, wysoką cenę lub wartość jakiejś rzeczy (od <i>carus</i> – cenny, drogi), często jednak stosowano ten termin w znaczeniu przenośnym na określenie miłości, uznania czy przywiązania; Ciceron widział w niej relację do osób godniejszych od nas.	Miłość
<i>Dilectio</i> (<i>diligere</i>)	Pochodzi od czasownika <i>diligere</i> , który ma 2 znaczenia: 1) (forma oboczna: <i>deligere</i>) znaczy zbierać, wybierać, obierać, a nawet zaciągać lub werbować (do wojska); 2) cenić, czczyć, szanować, kochać, pragnąć czegoś, sprzyjać komuś, troszczyć się o kogoś lub o coś, a nawet badać i roztrząsać. Rzeczownik (niewystępujący u Cicerona) oznacza miłość, szacunek, przywiązanie, dobroć, życzliwość, upodobanie, cześć, uwielbienie. W późniejszej literaturze swoiście powiązano oba te znaczenia i np. Tomasz z Akwinu napisze, że <i>dilectio</i> to miłość warunkowana uprzednim świadomym wyborem.	Miłość (kochać, miłować)

¹¹ Opieram się na *Słowniku polsko-łacińskim*, pod red. Mariana Plezi, t. 1 i 2, Warszawa 1998²

Należy chwilę zatrzymać się nad problematyką przekładu tej terminologii na język polski. Na pierwszy rzut oka widać, że nie ma tu prostej adekwatności. Właściwie najmniej kłopotów sprawia przyjaźń – nie tylko zresztą dla języka polskiego – rzeczownik i czasownik mają jednoznaczne przekłady. Gorzej jest już ze słowem *amor*, któremu dość dobrze w naszym języku odpowiada słowo „miłość” brane w jego najszerszym znaczeniu; chodziłoby więc o taką miłość, której czynnością jest lubienie kogoś lub czegoś. Samo „lubienie” lub „kochanie” jako rzeczowniki nie przyjęły się na oddanie słowa *amor*. Słowo *caritas* tłumaczymy także jako „miłość”; jest to już jednak miłość przez „duże M”. *Caritas* to ta miłość, której przedmiotem nie może być rzecz lub zwierzę (chyba, że chodzi o szczególną egzaltację!). Czynnością *caritas* wobec tego może być wyłącznie „miłowanie”. I jeszcze *dilectio*; to też miłość, której czynnością może być kochanie lub miłowanie (nigdy „lubienie”). Zresztą, u Cycerona występuje tylko w formie czasownikowej (i imiesłowowej – *diligendo*) i może być z powodzeniem tłumaczone jako „kochanie”.

Widać więc wyraźnie, że nie jesteśmy w zbyt komfortowej sytuacji i musimy zdawać się na odcienie znaczeniowe słowa „miłość”, która realizuje się raz jako lubienie, innym razem kochanie, a jeszcze innym – miłowanie.

Definicja przyjaźni

W szóstym rozdziale swego traktatu Cyceron formułuje słynną definicję przyjaźni:

<p>Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.</p>	<p>Przyjaźń bowiem – to nic innego, jak zgodność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączona z życzliwością wzajemną i miłością (wg W. Kornatowskiego).</p>
---	--

Na przyjaźń zatem – według przytoczonej definicji – składają się trzy elementy: zgodność (*consensio*) w sprawach boskich i ludzkich, życzliwość (*benevolentia*) i miłość (*caritas*).

Zgoda – *ὁμόνοια*, jako coś podobnego do przyjaźni, była wymieniana już przez Arystotelesa, dla którego oznaczała zgodność w uznawaniu tego, co należy czynić. Stagiryta podkreślał, że nie chodzi tu o głoszenie tych samych poglądów, lecz o uznawanie tych samych celów, np. tych samych celów społecznych. Dodawał, że tak rozumiana zgoda zachodzi wyłącznie między ludźmi dobrymi¹². Arpinata czyni zgodę istotnym elementem przyjaźni – jej pierwszym warunkiem

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1167 a-b.

i dodaje, że chodzi tu o zgodę w sprawach zarówno ludzkich, jak i tych, które dotyczą bogów.

Wydaje się też, że chodzi tu o zgodę pomiędzy ludźmi i bogami. Antoni Swoboda słusznie dostrzega w tym wpływ na Cycerona filozofii hellenistycznych, gdzie człowiek, jako *anima in Horizonte*, pielęgnuje w sobie to, co ma wspólnego ze światem duchowym, a przede wszystkim miłość boskości¹³. Zgoda w sprawach boskich ma jeszcze inny – szerszy – aspekt, który sprowadza się do harmonijnego współrzędzenia światem. Rozumna dusza, którą z ziemskich stworzeń ma tylko człowiek, pochodzi od bogów. Wskazuje to na istniejące podobieństwo, a nawet pokrewieństwo, między bogami i ludźmi. Swoje boskie pochodzenie człowiek wyraża nawet w postawie ciała: „(...) wyprostowany podnosi wzrok ku niebu, jakby to była jego rodowa siedziba”¹⁴. Dzięki temu, że jako jedyne stworzenie ma rozum, który z kolei sprawia, iż jest potomkiem bogów, ma wyższość nad zwierzętami i staje się panem (*dominus*) otaczającego go świata. Bogów Ciceron także uznaje za panów wszystkich rzeczy z wyjątkiem ludzi, w stosunku do nich są oni bowiem jedynie ojcami (*patres*) bądź opiekunami (*custodes*)¹⁵. „Cały wszechświat należy zatem uznać za wspólne państwo ludzi i bogów”¹⁶, którzy wspólnie nim władają, mając wspólne poczucie sprawiedliwości w postaci prawa naturalnego.

Zgodę w sprawach ludzkich, jako warunek przyjaźni, traktuje Ciceron totalnie. Tytułowy Gajusz Lelusz, opisując swoją przyjaźń ze Scypionem Afrykańskim, powiada:

Przy tym panowała między nami najwyższa zgoda w chęciach, upodobaniach i myślach, co rozstrzyga o całej istocie przyjaźni (4, 15).

Tej zgodzie sprzyja podobieństwo charakterów:

Nic nie wabi do siebie i nie pociąga tak, jak podobieństwo charakterów wabi i pociąga do przyjaźni, to wszyscy uznają chyba za prawdę, że dobrzy miłują i biorą na przyjaciół dobrych jako ludzi związanych z sobą pokrewieństwem ducha i wrodzonymi skłonnościami (14, 50).

¹³ A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego. Studium porównawcze*, Poznań 1995, s. 46. Raczej nie chodzi tu o wspólnie wyznawaną wiarę. Ciceron jednak nie stawia tego wymogu prawdziwemu przyjacielowi. Mówi niekiedy o całkowitej zgodności przekonań między oddanymi sobie przyjaciółmi, jednak nigdy nie wspomina o wspólnocie wiary.

¹⁴ Marek Tulliusz Ciceron, *O prawach*, I 26. Korzystam z: Ciceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółkowska, Kęty 1999.

¹⁵ Zob. Ciceron, *O prawach*, II 15; *O państwie*, I 64

¹⁶ Zob. Ciceron, *O prawach* I 23.

Cyceron niedwuznacznie sugeruje, że przyjaźń i miłość łączy ze sobą ludzi dobrych. Mamy tu jakby echo poglądów Platona, że tylko dobrzy mogą być podobni, bo źli są niepodobni nawet do samych siebie. Arpinata jednak skłania się ku Arystotelesowskiej formule tej sprawy i powiada:

Pewna jest, jak sędzę, przynajmniej jedna rzecz: iż między cnotliwymi ludźmi jakby z konieczności istnieć musi wzajemna życzliwość, która jest stworzonym przez naturę samą źródłem przyjaźni (14, 50).

A zatem to podobieństwo w cnocie jest źródłem przyjaźni i miłości oraz stanowi przyczynę podobieństwa w ogóle. Tak rozumiana przyjaźń – podobnie jak to miało miejsce w rozważaniach Greków – miała swój szerszy, społeczny aspekt, który w ujęciu Cycerona ma naprawdę uniwersalny charakter.

Lecz też cnotliwość dotyczy również większej liczby ludzi. Cnota bowiem nie jest ani niehumanitarna, ani samolubna, ani pyszna, skoro troszczyć się zwykła nawet o całe narody i jak najgorliwiej dbać o ich dobro; a tego na pewno by nie czyniła, gdyby nie miłowała całego rodzaju ludzkiego (14, 50).

Także i tu Cyceron widział rolę dla przyjaźni, którą zdawał się postrzegać jako relację łączącą poszczególne jednostki, przenoszącą się szerzej: na grupy społeczne, narody i państwa. Przyjaźń – w marzeniach Arpinaty – podobnie jak cnota, swoiście rozlewała się i obejmowała wszystkich i wszystko. Prawdą jest, że dla Cycerona rzeczpospolita rzymska przedstawia nieporównywalnie większą wartość od najwybitniejszej nawet jednostki i jednostka powinna poświęcić państwu wszystko – także swoje przyjaźnie, jednakże prawdą jest także i to, że ta więź społeczna (więź życzliwości – *benevolentiae coniunctio*) jest niczym innym jak przyjaźnią¹⁷.

Quod si exemeris ex rerum natura benevolentiae coniunctionem, nec domus ulla nec urbs stare poterit, ne agri quidem cultus permanebit. Id si minus intellegitur, quanta vis amicitiae concordiaeque sit, ex dissensionibus atque ex discordiis percipi potest. Quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas est, quae non odiis et discidiis funditus possit everti? Ex quo quantum boni sit in amicitia iudicari potest.

Jeżelibyś więc usunął z tego świata więź życzliwości, to nie ostoi się ni dom żaden, ni miasto i nie utrzyma się nawet uprawa roli. A jeśli i to nie wyjaśnia jeszcze, jak wielkie jest znaczenie przyjaźni i zgody, można poznać je z waśni i niezgody. Bo i jakież dom jest tak mocny, jakież państwo tak silne, iżby nie mogły go doszczętnie zburzyć nienawiść i niesnaski? Stąd więc można osądzić, ile dobra zawiera się w przyjaźni (5, 23).

¹⁷ Por. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 47.

Zgodność (*consensio*) będąca fundamentem przyjaźni, przenosi się także na relacje publiczne, stanowiąc tu ugodę społeczną (*concordia*), będącą podstawą spokoju społecznego, dobrobytu państwa, zgody między narodami.

Podobnie ma się rzecz z drugim składnikiem przyjaźni – życzliwością. Cycezon używał tu łacińskiego słowa *benevolentia*, co etymologicznie oznacza pragnienie dobra dla kogoś. Jest ono odpowiednikiem greckiego terminu ἀνόμια, oznaczającego mniej więcej to samo. Jednakże i tym razem – podobnie jak to miło miejsce w przypadku zgody – Cycezon myśli inaczej niż Arystoteles, dla którego życzliwość nie łączyła się z przyjaźnią, gdyż można ją żywić do osób zupełnie nieznanym, z którymi przyjaźnić się nie podobna¹⁸. „Tymczasem – jak słusznie zauważa Katarzyna Sowińska – Cycezon silnie związał życzliwość z miłością, a następnie z przyjaźnią, dwie pierwsze utożsamił ze sobą, po czym z obu uczynił istotę przyjaźni”¹⁹. Z kolei Antoni Swoboda ciekawie zauważa wielkie podobieństwo pomiędzy przyjaźnią i mądrością w filozofii Cycezona²⁰:

Amicitia	Sapientia
est	est
omnium divinarum	rerum divinarum
humanarumque	et humanarum
rerum (...) consensio	(...) scientia
<i>Leliusz o przyjaźni, 6, 20</i>	<i>O powinnościach, I 43, 153; II 2, 5</i>

Mądrość polega na znajomości spraw boskich i ludzkich; przyjaźń jest zgodą w tych sprawach. Można powiedzieć, że przyjaźń w dziedzinie działania jest tym samym, co mądrość w dziedzinie poznania. Można też powiedzieć, że różnica zachodzi w podmiotach: przyjaźń jest działaniem woli, natomiast mądrość – działaniem intelektu. Sławiąc boski dar przyjaźni, Marek Tulliusz dodaje:

Qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a dis immortalibus datum.	I zaprawdę, z wyjątkiem jednej może mądrości nic lepszego już bogowie nieśmiertelni człowiekowi nie udzielili!
---	--

Przyczyny przyjaźni

Pierwszą przyczyną miłości wśród ludzi jest sama natura ludzka. Ona to skłania ku sobie ludzi, czego widowym znakiem jest pokrewieństwo.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1166 b 34-36.

¹⁹ K. Sowińska, *Koncepcja przyjaźni u Cycezona i św. Augustyna. Studium porównawcze*, Warszawa 2007, maszynopis, s. 20 (Biblioteka Główna UKSW, sygn: 153190).

²⁰ A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 48.

Sama natura przecie stworzyła życzliwe [przyjazne] stosunki z krewnymi, które jednak nie są dość trwałe. Albowiem przyjaźń stoi wyżej od pokrewieństwa o tyle, że pokrewieństwo bez życzliwości istnieć może, przyjaźń zaś nie może: po zniknięciu życzliwości znika też nazwa przyjaźni, podczas gdy nazwa pokrewieństwa pozostaje (5, 19).

Cycon podejmuje „tradycyjny” już temat powstawania związków przyjacielskich z powodu pragnienia korzyści materialnych lub doznawania rozkoszy.

Jedni cenią wyżej bogactwo, drudzy zdrowie, ci władzę, tamci zaszczyty, wielu nawet rozkosze. Te ostatnie wszelako leżą w zwyczajach zwierząt; poprzednie zaś, znikome i niepewne, zawisłe są nie tyle od naszej woli, ile od płochego losu. Co się tyczy z kolei tych, którzy dobro najwyższe upatrują w cnocie, to myślą oni wprawdzie znakomicie, lecz zapominają, że przecież ta sama cnota rodzi i podtrzymuje przyjaźń oraz że bez cnoty przyjaźń w żaden sposób istnieć nie może (6,20).

W tym krótkim fragmencie Cycon nie tylko dość radykalnie rozprawia się tymi, którzy za najwyższe dobro uznają dobra materialne, zaszczyty i godności lub rozkosze. Jest to temat znany z dialogów Platona, a przede wszystkim z *Etyki* Arystotelesa. Jednak krótkie uzasadnienie poglądów Cycona w tej kwestii pochodzi bez wątpienia z filozofii stoickiej. Najciekawsze i najbardziej oryginalne jest zdanie ostatnie: oto Arpinata wyraźnie widzi, że cnoty nie są „pustą” ozdobą człowieka, lecz jako umiejętności są umiejętnościami „czegoś” i jako zalety są zaletami w „jakiś celu”. Dlatego cnoty są dla przyjaźni, a sama przyjaźń dalej pogłębia jedne zalety i rodzi nowe. Cycon widzi bardzo wyraźnie to, co dla Stagyryty nie było do końca jasne. Oto przyjaźń nie jest jedną z cnot, jest czymś więcej, czymś, co rodzi cnoty i czemu cnoty służą.

Pytany o przyczynę przyjaźni, Cycon wskaże naturę. Pisze wielokrotnie, że natura skłania ku sobie nie tylko ludzi, lecz nawet rośliny i zwierzęta. Jednak natura w każdej z istot działa na sposób tej istoty. Tak więc natura ludzka, to natura rozumna. To, co zwierzętom zapewnia ich instynkt, człowiek odnajduje rozumem. Stąd tak wielka rola cnot, jako rozumnego uporządkowania ludzkiego poznania i działania. Ta natura przejawia się przede wszystkim w miłości samego siebie. Jest to znana teza stoicka o οἰκεῖωσις – życzliwości ogarniającej siebie, bliskich i wszechświat cały²¹. Dla Cycona οἰκεῖωσις jest bardzo blisko φιλία.

Natura człowieka nie znosi osamotnienia i zawsze stara się znaleźć dla siebie jak gdyby jakąś podporę, która najprzyjemniejsza jest w postaci najgoręcej umiłowanego przyjaciela (23, 88).

²¹ Ciekawie o koncepcji o οἰκεῖωσις pisze Kazimierz Leśniak w komentarzu do przekładu *Pism filozoficznych* Cycona, (t. 4, s. 418-421).

A zatem przyjazne stosunki, jakie rodzą się między wszystkimi istotami, pochodzą z samej natury. W odniesieniu do człowieka wyrażają się one przede wszystkim we wzajemnej miłości, życzliwości i dobroczynności. Jednak dobra miłość, prawdziwa przyjaźń, szczerza życzliwość, czy rzeczywiście pomocna dobroczynność są już właściwie zaletami moralnymi, czyli cnotami. Przyjaźń zatem, jak ryba wody, potrzebuje cnoty²²:

Cum autem contrahat amicitiam, ut supra dixi, si qua significatio virtutis eluceat, ad quam se similis animus applicet et adiungat, id cum contigit, amor exoriatur necesse est.

Ponieważ zaś, jak wyżej powiedziałem, przyjaźń kojarzy się wtedy, gdy daje się widzieć jakaś oznaka cnoty, do której stara się przyłączyć czy przystać dusza podobna, przeto – kiedy już się to zdarzyło – koniecznie musi stąd zrodzić się miłość (14, 48).

Zgodność z naturą, zgodność z rozumem i zgodność z cnotą są dla Cyncerona jedną i tą samą zgodnością, skoro natura człowieka polega na rozumności, a cnoty stanowią egemplifikację tej rozumności.

Nie dziwi więc zalecenie Arpinaty, które może być dobrym podsumowaniem tej części naszych rozważań:

Ja mogę wam tylko poradzić, byście przyjaźń przenosili ponad wszystkie sprawy ludzkie. Nie masz bowiem nic bardziej zgodnego z naturą, nic bardziej stosownego zarówno w szczęściu, jak w nieszczęściu. Przede wszystkim jednakże myślę, iż przyjaźń może istnieć tylko pomiędzy ludźmi cnotliwymi [dobrymi] (5, 17-18)²³.

²² Jest to ulubiona myśl Marka Tulliusza, powtarzana w traktacie o przyjaźni wielokrotnie, w różnych aspektach i konfiguracjach: 6, 20; 8, 27 – 28; 9, 29; 11, 31; 12, 40; 13, 44; 22, 84; 26, 100.

²³ Warto w tym miejscu zauważyć, jak bardzo realistyczne i trzeźwe poglądy reprezentował nasz autor. Zachowując dużą estymę dla szkoły stoickiej, gdy jednak poglądy Stoi stały w poprzek rzymskiemu zdrowemu rozsądkowi, Cynceron nie zawahał się poddać je ostrej krytyce. Przykładem może być teoria mądrości i cnoty. Obydwie te zalety stoicy zdawali się przypisywać wyłącznie nielicznym mędrcom, niwecząc tym samym możliwość występowania przyjaźni wśród „bardziej zwykłych” ludzi. Cynceron to krytykuje wprost:

Nie posuwam się w tym twierdzeniu do ostateczności tak jak owi [stoicy], którzy rozprawiają o przyjaźni bardziej wnikliwie i może zgodnie z prawdą, ale z małym pożytkiem dla ogółu; przeczą bowiem, by ktokolwiek prócz mędrca był człowiekiem cnotliwym. Niech tak będzie. Lecz mądrość tę pojmują oni w taki sposób, iż – jak dotąd – nie osiągnął jej jeszcze nikt ze śmiertelników. Powinniśmy więc brać pod uwagę rzeczywiste wypadki z życia powszedniego, a nie jakieś urojenia lub czyjeś życzenia. Nigdy nie powiem, że Gajus Fabrycjusz, Maniusz Kuriusz i Tyberiusz Korunkaniusz, których przodkowie nasi uznali za mędrców, byli mędrkami wedle ich przepisu. Niech więc zachowają dla siebie owo niechęć budzące i niejasne pojęcie mądrości i niech zezwolą, by wymienieni mężowie pozostali jedynie cnotliwymi (5, 18).

Cynceron w tej kwestii zajmuje stanowisko reprezentowane przez przedstawicieli średniej Stoi, którzy odeszli od rygorystycznej etyki Zenona i Chryzypa. Panajtios, za którym podążał Cynceron, głównym bohaterem swej etyki uczynił nie doskonałego mędrca, lecz człowieka szczerze zabiegającego o mądrość. Według Cyncerona człowiek cnotliwy jest sumienny, uczciwy, szlachetny, postępuje

Cechy przyjaźni

Głównym problemem, który nurtuje Cyncerona w jego traktacie, jest stosunek przyjaźni do odnoszonych za jej pośrednictwem korzyści, przyjemności, doznawanych usług i pomocy. Rzymianin cierpliwie tłumaczy czytelnikowi, że czymś naturalnym w przyjaźni jest wzajemne wyświadczanie sobie usług, radzenie, pomaganie w trudnych chwilach, uprzyjemnianie życia rozmową, towarzystwem, zabawą. Wcześniej jednak musi zaistnieć ta przyjaźń, która dostarcza tylu pożytecznych i miłych rzeczy. Sama więc przyjaźń musi być bezinteresowna. Widać to przede wszystkim przez pryzmat motywów, z powodu których staramy się z kimś zaprzyjaźnić. Arpinata ma na ten temat wyrobione zdanie:

Osobiście jestem też zdania, że ci, co w związku przyjaźni wstępują gwoli korzyści, niweczą właściwie najśłodszy węzeł przyjaźni. Przecież daje nam zadowolenie nie tyle korzyść zyskana dzięki przyjacielowi, ile sama życzliwość przyjaciela, a to, co odeń pochodzi, staje się przyjemne dopiero wtedy, kiedy towarzyszy temu oddanie (14, 51).

Ale, gdy już wiąże ludzi ta prawdziwa i apragmatyczna przyjaźń, wtedy relacja ta staje się ostoją ludzkiej egzystencji, pomocą i radą w kłopotach, pomnaża radości i zmniejsza smutki. Podejmując ten temat, Cynceron pisze jakby „hymn o przyjaźni”

Przyjaźń zaś zawiera w sobie bardzo wiele pożytków: dokądkolwiek się zwrócisz, jest ona w pogotowiu i nigdy się nie oddala, nigdy się nie zjawia nie w porę, nigdy nie jest uciążliwa. Ani wody więc, ani ognia, jak się to mówi, nie potrzebujemy częściej aniżeli przyjaźni. A nie mam tu na myśli przyjaźni pospolitej czy miernej, która także przecież sprawia przyjemność i jest pożyteczna, ale mówię o prawdziwej i doskonałej, jaka kwitnęła pomiędzy niewielu wymienionymi w dziejach osobami. Albowiem taka przyjaźń czyni i szczęście świetniejszym, i nieszczęście łżejszym, dzieląc je i w nim współuczestnicząc (6, 22).

Oczywiście, te wszystkie zalety przyjaźni nie dzieją się automatycznie. Dokonują ich zalety moralne – cnoty – *virtutes*, które są warunkiem samej przyjaźni. Cnoty zaś także nie biorą się w nas z nikąd – są świadomym wysiłkiem człowieka, pragnącego realizować w swym życiu dobre cele²⁴. Podobnie i w przyjaźni;

zgodnie z przyjętymi zasadami, nie okazuje żadnej pożądlivości, rozwiązłości i zuchwalstwa, natomiast wykazuje się stałością charakteru i w miarę ludzkich możliwości idzie za głosem natury, najlepszej przewodniczki życia. Ludzie tacy zawsze są szczęśliwi – dodaje Cynceron w *Rozmowach tuskulańskich*. Zob. M.T. Cyncero, *Leliusz*, 5, 19; *Rozmowy tuskulańskie*, V 10, 28, w: *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961.

²⁴ Cynceron poświęcił temu zagadnieniu osobny traktat, pt. *De finibus bonorum et malorum*, dostępny w polskim przekładzie jako *O najwyższym dobru i złu*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

jej realizacja wymaga świadomego wysiłku. Z tego punktu widzenia Ciceron mówi o obowiązkach przyjaciół. Pierwszym takim obowiązkiem jest pomoc przyjacielowi w potrzebie:

Należy (...) świadczyć każdemu tyle, ile, po pierwsze, sam wyświadczyć możesz oraz ile, po drugie, zdolny jest przyjąć ten, kogo miłujesz i kogo chciałbyś wspomóc (20, 73).

Charakter tej pomocy zależy od rodzaju potrzeby, w jakiej się znalazł przyjaciel. Arpinata najpierw wymienia radę. Przyjaciel ma radzić nawet nie proszony²⁵. Inne obowiązki przyjaźni to wierność, oddanie, uczynność i hojność. Najtrudniejszym jednak obowiązkiem prawdziwej przyjaźni jest narażenie się na niebezpieczeństwo stając w obronie przyjaciela lub nawet oddanie za niego życia²⁶.

Ten, kto doznał pomocy przyjaciela winien jest mu wdzięczność, jednakże nie należy się o tę wdzięczność dopominać, gdyż „wyświadczać dobrodziejstwa nie uprawiamy przecie lichwy”²⁷. Ten, któremu udzielane są przyjacielskie rady lub nawet upomnienia, powinien ich wysłuchać²⁸. I w ogóle Ciceron bardzo mocno podkreśla rolę prawdy i jej szczerego przekazywania w przyjaźni:

Jeśli tedy na widowni publicznej, to jest na zgromadzeniu ludowym, gdzie zmyślenia i fałsze znajdują najczęściej sprzyjających warunków, prawda pomimo wszystko zyskuje przewagę, skoro tylko odśłoni się i ukaże w pełnym świetle, to cóż dopiero powinno się dziać w przyjaźni, która całkowicie sprowadza się do prawdy? Jeżeli, jak się to mówi, nie widzisz otwartego serca przyjaciela ani też nie otwierasz mu swojego, to nie masz w niej nic pewnego, nic niezawodnego, nie możesz nawet kochać albo być kochanym, gdyż nie wiesz, w jakiej mierze jest to szczerze (26, 97).

Ciceron zwraca uwagę, że kłamstwo, oprócz swej ewidentnej postaci, jako przeciwieństwo prawdy, występuje także jako podobieństwo prawdy. Tak ma się sprawa z pochlebstwem, z którego chętnie korzystają ci, którzy udają przyjaźń dla odniesienia z niej określonych korzyści²⁹.

Bardzo interesująco interpretuje Marek Tulliusz Arystotelesowską zasadę równości w przyjaźni. Uważa bowiem, że musi być to jedynie równość moralna. Wszelkie zewnętrzne różnice: stanu, urodzenia, majątku, stanowiska nie stanowią przeszkody w przyjaźni. Wręcz przeciwnie: przyjaźń może służyć zniwelowaniu tych różnic. Należy jednak pamiętać o pewnych warunkach:

²⁵ 13, 44.

²⁶ *Leliusz*, 7, 24; o oddaniu życia za przyjaciela zob. także: *De finibus bonorum et malorum* II 79.

²⁷ *Leliusz*, 9, 31; zob. też: *De finibus bonorum et malorum* II 117.

²⁸ „Jedna strona powinna je czynić szczerze i bez szorstkości, a druga przyjmować cierpliwie i bez oporu”, *Leliusz*, 25, 91.

²⁹ *Leliusz*, 25, 95; 26, 99.

Jak tedy w ścisłym związku przyjaźni i zażyłości wyżsi nie powinni wynosić się nad niższych, podobnie też i niżsi nie powinni się martwić, że przyjaciele przewyższają ich bądź rozumem, bądź majątkiem, bądź wreszcie znaczeniem. (...) I dlatego podobnie jak wyższym wypada zniżać się w przyjaźni, tak też niżsi muszą się w pewien sposób podnosić (20, 71)

Marek Tulliusz w kontekście łączącej ludzi przyjaźni podejmuje też problematykę eschatologiczną. Zrazu wiąże się ona ze śmiercią przyjaciela. Arpinata, będąc przekonany o nieśmiertelności duszy ludzkiej oraz o tym, że po śmierci człowieka zażywa ona boskich rozkoszy, krytykuje załamanie się z powodu śmierci kogoś bliskiego. Widzi w tym swoistą małoduszność i nawet egoizm, nawet w przypadku, gdy ktoś odrzuca nieśmiertelność duszy; po śmierci przyjaciela bowiem jest on w takiej sytuacji, jakby się on nigdy nie narodził. Sam Cynceron jednak – przyjmując nieśmiertelność duszy ludzkiej – wiąże losy człowieka z nadzieją. Ta nadzieja odgrywa wielką rolę w naszym życiu ziemskim i swoiście przenosi się poza bramy śmierci:

Jeśli zaś przyjaźń łączy w sobie bardzo wiele nader ważnych pożytków, tedy pierwsze miejsce zajmuje wśród nich wszystkich bez wątpienia to, że przyświeca nam na przyszłość dobrą nadzieją i nie pozwala duszom naszym ani na osłabienie, ani na upadek. Kto bowiem spogląda na przyjaciela, spogląda jakby na jakieś własne odbicie. Dlatego i nieobecni są przy nas, i potrzebujący mają dostatek, i słabi czują się wzmocnieni, i – co może brzmieć zbyt już dziwnie – umarli żyją: taka cześć, taka pamięć i taka tęsknota przyjaciół im towarzyszy. Przez to i śmierć tamtych wydaje się szczęśliwa, i życie tych chwalebne (7, 23).

Granice przyjaźni

Zerwanie przyjaźni jest ostatecznością, do której w zasadzie w prawdziwych przyjaźniach nie powinno dochodzić. Często w takiej sytuacji okazuje się, że przyjaźń była pozorna. Aby nie dochodziło do takich wydarzeń, trzeba starannie dobierać sobie przyjaciół. Marek Tulliusz zauważa:

Dokłada się wielkich starań, aby zdobyć właśnie kozy i owce, lecz przyjaciół dobiera się niedbale i nie ma się żadnych, powiedzmy, oznak, żadnych cech rozpoznawczych, podług których można by ustalić, kto się na przyjaciela nadaje. Otóż trzeba wybierać ludzi mocnych, pewnych i statecznych, chociaż jest takich bardzo mało. W dodatku nader trudno jest ocenić człowieka bez wypróbowania go, a wypróbować można dopiero w samej przyjaźni. Tak oto przyjaźń wyprzedza ocenę i odbiera możliwość wypróbowania (17, 62)

Cynceron radzi, aby zbyt pochopnie nie wchodzić w zażyłe stosunki z człowiekiem, którego się jeszcze mało zna. „Często nieznaczna kwota pieniędzy pozwala nam rozeznąć, jak są niestali niektórzy z nich” – dodaje (17, 63). Jeśli jednak znajdziemy człowieka, który przedkłada przyjaźń nad bogactwa, to jeszcze nie wszystko. Musimy się dowiedzieć, czy także przyjaźń jest dla nich ważniejsza niż zaszczyty, stanowiska, władza, wpływy, znaczenie³⁰. Pełną aktualność zachowuje stare porzekadło, że przyjaciela poznaje się w biedzie, gdyż ludzie najczęściej opuszczają przyjaciół, gdy spotka ich jakieś powodzenie oraz wtedy, gdy przyjacielowi stanie się coś złego. Warunki prawdziwej przyjaźni Arpinata wymienia po kolei:

Podstawą zaś stałości i nieodmienności, jakiej szukamy w przyjaźni, jest jej wierność. Nie ma bowiem nic stałego, co nie spełnia wymogu wierności. Nadaje się poza tym do wyboru na przyjaciela człowiek szczerzy, przystępny i zgodny, czyli biorący do serca to samo, co i my, choć wszystko to zostaje w związku z wiernością. (...) Tak więc potwierdza się prawdziwość słów, które wypowiedziałem na początku, iż przyjaźń może istnieć tylko między ludźmi cnotliwymi. Człowiek cnotliwy bowiem, którego również można nazwać mędrce, potrafi przestrzegać w przyjaźni dwóch następujących zaleceń: najprzód, iżby nie było tam nic obłudnego lub nic udanego, bo nawet nienawiść otwarta jest szlachetniejsza niż nieujawnianie na zewnątrz swego uczucia; a następnie, iżby nie tylko odrzucać obwinienia, z jakimi występują drudzy, lecz i samemu nie być podejrzliwym, wciąż przypuszczającym, że coś tam jednak przyjaciel wobec nas zawinił. Niechaj dołączy się do tego jakiś miły sposób prowadzenia rozmów i obcowania, będący wcale nie podrzędnym dodatkiem do przyjaźni. Przesadna zaś powaga i surowość w każdej okoliczności ma co prawda jakieś znaczenie, lecz przyjaźń powinna być i pobłażliwsza, i swobodniejsza, i bardziej pociągająca, i skłonniejsza do wszelkiego rodzaju uprzejmości czy łaskawości (18, 65).

Gdy ktoś przekracza te wymogi, przekracza tym samym granice przyjaźni. Marek Tulliusz poświęca temu problemowi sporo miejsca w swoim traktacie, co wiąże się niewątpliwie z losem jego własnej działalności politycznej. W swoim traktacie stawia dyskusyjną tezę, że w obronie życia lub dobrego imienia przyjaciela można w pewnych warunkach stanąć po jego stronie nawet w niesłusznej sprawie³¹:

Gdzie by jednak chodziło o życie ich lub dobrą sławę, to można zboczyć coś niecoś z prostej drogi, byleby nie wynikło stąd jakieś zbyt wielkie szkaradziejstwo. Wolno bowiem do pewnego stopnia okazywać w przyjaźni pobłażanie (17, 61).

³⁰ *Leliusz*, 17, 64. Cynceron czyni tam też gorzką dla siebie uwagę: „Toteż prawdziwych przyjaciół najtrudniej jest znaleźć pośród tych, którzy ubiegają się o zaszczyty tudzież zajmują się sprawami publicznymi. Bo i gdzie znajdziesz takiego, który by wyróżnienie przyjaciela przeniósł nad swoje?”

³¹ Ten pogląd Cyncerona już w starożytności wzbudził wiele emocji, o czym świadczy Gelliusz w swoim znanym zbiorze. Zob. Gelliusz, *Noctes Atticae*, I, 3, 13-18.

Nie ma miejsca jednak na takie pobłażanie, gdy w grę wchodzi zdrada rzeczypospolitej. Tutaj Cynceron jednoznacznie głosi prymat dobra wspólnego – dobra państwa rzymskiego, nad osobiste dobro największej nawet przyjaźni. Przyjaciół, który wszczynają wojnę z ojczyzną, powinien stać się dla nas największym wrogiem i powinniśmy dążyć do jego jak najsurowszego ukarania ze wszystkimi tego osobistymi konsekwencjami, gdyż „nie ma bowiem nic szpetniejszego, jak toczyć wojnę z tym, z kim poprzednio byłeś w zażyłości”³².

Ustanówmy tedy w przyjaźni niewzruszalne prawo, że ani nie będziemy prosili o nic niegodziwego, ani też próśb takich spełniali. Haniebne to bowiem usprawiedliwienie i bynajmniej nie zasługujące na przyjęcie, gdy ktoś, dopuściwszy się bądź to jakiegoś innego występuku, bądź występuku przeciwko Rzeczypospolitej, podaje, że zrobił to ze względu na przyjaciół (12, 40).

Innym więc powodem do zerwania przyjaźni może być żądanie przyjaciół, aby dopomóc mu w jakiś niegodziwych lub krzywdzących działaniach, a także gdy na jaw wyjdą jakieś działania, które przyjaciel podjął przeciwko nam. Przyjaźń taką trzeba ochłodzić, stopniowo doprowadzając do zerwania, tak jak ma to miejsce w przyjaźniach młodzieńczych, które zwykle nie trwają w życiu dorosłym już to z odmienności charakterów, działań i ról społecznych czy poziomu moralnego, już to z powodu konkurowania o stanowisko lub majątek.

Bo Fortuna nie tylko sama jest ślepa, lecz przeważnie oślepią również swych wybrańców. Toteż wbijają się oni zazwyczaj w pychę i stają się zuchwali, a nie może być już nic bardziej nieznośnego niż uprzywilejowany przez los głupiec (15, 54).

Oczywiście, tutaj w grę może wchodzić pewna pobłażliwość, ale trzymająca się rozsądnych granic. Można sobie na nią pozwolić, gdy spodziewamy się, że wyniknie z niej jakieś dobro, np. poprawa przyjaciół³³.

Natura dała nam przyjaźń jako wspomożycielkę cnot, a nie jako współtowarzyszkę przywar, aby – skoro cnota nie może dojść samotnie do najwyższego celu – dotarła doń w połączeniu i przymierzu z przyjaźnią (22, 83).

Cynceron uważa, że kluczem do powodzenia przyjaźni jest doskonałość moralna. To wyraźnie poglądy Arystotelesa. Jest on słuszny także i wtedy, gdy przyjaźń służy jej budowaniu i umacnianiu zalet moralnych. Ta wzajemna zależność przyjaźni i cnoty ma w sobie coś z greckiej παιδεία – teorii wychowania przez miłość i przyjaźń. Wszystko to okraszone jest typowo rzymskim praktycyzmem i wyłożone – zgodnie z umysłowością Cyncerona – nieco prawniczym językiem.

³² *Leliusz*, 21, 77; 16, 60.

³³ *Leliusz*, 10, 33-35.

W każdym razie, przymierze przyjaźni znajduje w tekstach Arpinaty pochwałę godną mówcy, polityka, prawnika i filozofa³⁴, mimo że filozofia Cicerona zwykle jest określana mianem kompilacyjnej i wtórnej w stosunku do greckich pierwowzorów. Wydaje się jednak, że właśnie owa kompilacyjność stanowi paradoksalnie o oryginalności poglądów Rzymianina. Ciceron bowiem wprowadza istotne korekty w klasycznym stoicyzmie, korzystając tu niewątpliwie z dorobku Arystotelesa i niektórych platoników. W ten sposób w tekstach Arpinaty znajdujemy piękną, humanistyczną, typowo rzymską koncepcję przyjaźni i przyjaciela. Nie bez znaczenia jest także i to, że ta pochwała przyjaźni jest wyrażona w języku, który stał się bezpośrednim twórcyem naszej kultury. Podsumowując swoje rozważania o przyjaźni Marek Tulliusz w niezwykle lapidarnej formie podkreślił jej pierwszorzędną rangę w życiu ludzkim, sprowadzającą szczęście, polegające na uznaniu, sławie, spokoju ducha i przyjemności. Przypomniął, że wszystko to warunkuje wysiłek samowychowawczy, sprowadzający się do starania się o cnotę. Zaniedbanie cnoty spowoduje katastrofę przyjaźni w sytuacji przysłowiowej biedy, kiedy wypróbowuje się prawdziwa przyjaźń. Dlatego ważna jest mądra roztropność w zawieraniu przyjaźni. Oto ten fragment:

Jest to, powtarzam, przymierze, które zawiera w sobie wszystko, co tylko ludzie uważają za godne pożądania – uznanie, sławę, spokój ducha i przyjemność – tak iż gdzie są powyższe dobra, życie staje się szczęśliwe, bez nich natomiast szczęśliwe być nie może. Skoro zaś jest ono czymś najlepszym i najważniejszym, to – jeśli chcemy je osiągnąć – musimy starać się o cnotę, bez której nie jesteśmy w stanie zapewnić sobie ni przyjaźni, ni żadnej innej rzeczy pożądanej. Kto zaniedbał cnotę, a jednak uważa, że ma przyjaciół, pozna swój błąd dopiero wtedy, gdy jakieś ciężkie nieszczęście przymusi go do ich wypróbowania. Dlatego właśnie (bo trzeba to powtarzać częściej) najpierw trzeba poznać człowieka, a potem go pokochać, nie zaś pokochać, by potem poznawać (22, 84).

* * *

O kompilacyjnym charakterze filozofii Cicerona napisano już bardzo dużo³⁵. Wskazuje się na wpływy Platona, Arystotelesa, Teofrasta, stoików, szczególnie

³⁴ Zdaje się, że fakt, iż Ciceron był także filozofem – dość oczywisty dla badaczy dziejów umiłowania mądrości – trzeba ze szczególnym naciskiem powtarzać, bo nie jest tak oczywisty nawet dla wybitnych znawców twórczości Arpinaty, np. Iwona Żółtowska, tłumaczka traktatów Cicerona *O państwie* i *O prawach*, *Wstęp* do swojej pracy rozpoczyna od słów: „Marek Tulliusz Ciceron – mówca, polityk, pisarz. Kolejność nie jest przypadkowa” – dodaje. O filozofie nie wspomina. Zob. Ciceron, *O państwie. O prawach*, s. 3.

³⁵ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 539-552. Tam też (w tomie 5) obszerna bibliografia.

Panajtiosa, a także sofistów: Protagorasa i Gorgiasza. Można też mówić o swoistym wpływie Epikura, jako że Cyceon, w każdym niemal dziele, w którym wyraża swoje poglądy o przyjaźni, podejmuje polemikę z teorią epikurejską³⁶. Z pism samego Cyceona można się dowiedzieć, że nie były mu obce także poglądy Pitagorasa³⁷.

Można pokusić się o zidentyfikowanie z grubsza wpływów poszczególnych koncepcji greckich na ujęcie przyjaźni przez Cyceona:

1. Platon – pomimo zafascynowania Arpinaty jego filozofią – reprezentowany jest w jego koncepcji przyjaźni wyłącznie przez niektóre swoje szczegółowe poglądy. Cyceon, podobnie jak Platon, dostrzega społeczne aspekty przyjaźni, jednak nie przyjmuje platońskiej wizji przyjaźni jako pragnienia idei Dobra – „Pierwszego Miłego”, ze względu na co wszystkie inne rzeczy są i uchodzą u nas za miłe³⁸. Platon uznaje, że to, czego szukamy w ludzkich przyjaźniach, zawsze odsyła jeszcze do czegoś innego. Nawet jeśli jest pewne podobieństwo między koncepcją Platona i Cyceona, polegające na tym, iż Platon myślał o Bogu, jako o źródle przyjaźni, a Cyceon naturę uznał za jej źródło, to wydaje się, że Cyceon rozważał przyjaźń bardziej w ujęciu horyzontalnym (między ludźmi), a Platon przede wszystkim – wertykalnym (między człowiekiem a ideą Dobra).
2. Uważa się, że szczególną rolę w koncepcji Cyceona odegrała teoria przyjaźni Arystotelesa, dla którego przyjaźń „przejawia się w całym życiu i jest obecna przy każdej okazji”³⁹ a posiadanie przyjaciół „zdaje się być największym spomiedzy dóbr zewnętrznych”⁴⁰. Ponadto prawdziwa, głęboka i trwała przyjaźń może się zrodzić tylko między ludźmi etycznie dobrymi, czyli cnotliwymi. Tacy przyjaciele „w podobny sposób nawzajem sobie dobrze życzą”⁴¹. Przyjaźń ludzi dobrych jest wieczna, cnota moralna bowiem jest czymś trwałym. Taka przyjaźń, jak zauważa Arystoteles, zdarza się niezwykle rzadko, ponieważ cnotliwych ludzi jest niewielu. Wymaga ona także pewnego czasu i przyzwyczajenia, nie można bowiem nawiązać prawdziwej przyjaźni, zanim nie zdobędzie się wzajemnego zaufania.

³⁶ Zob. A. Nawrocka, *Problem szczęścia w filozofii Cyceona*, Warszawa 1992, s. 133-135; M. Grzesiowski, *Polemika Cyceona z epikureizmem w jego nauce o przyjaźni czyli spór o koncepcję człowieka*, „Meander” 9 (1967), s. 433-434; K. Kumaniecki, *Literatura rzymska, Okres Cyceonowski*, Warszawa 1977, s. 371.

³⁷ Zob. Cyceon, *O prawach* I 34; *O powinnościach*, I 17, 56.

³⁸ Zob. Platon, *Lizys*, 219 D.

³⁹ Arystoteles, *Etyka wielka*, II 1208 b.

⁴⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1169 b.

⁴¹ Arystoteles, *Tamże*, 1156 b.

3. Wpływ stoicyzmu na filozofię Cyncerona jest szczególnie widoczny w jego koncepcji życia społecznego. Gdy Cynceron mówi o *caritas generi humani*⁴², oznaczającej miłość do rodzaju ludzkiego, robi to w duchu stoickiej οἰκεῖωσις. Arpinata nie podzielał jednak głoszonego przez stoików kosmopolityzmu. Uważał, że ojczyźnie, którą utożsamiał z republiką rzymską, należy się oddanie i gotowość do największych poświęceń.
4. Uważa się, że Cyncerowska definicja przyjaźni najprawdopodobniej została sformułowana na podstawie o poglądów Panajtiosa⁴³, przedstawiciela średniej Stoi, który odszedł od surowej etyki Zenona i Chryzypa, łagodząc pierwotne poglądy szkoły stoickiej przez połączenie ich z elementami filozofii Platona i Arystotelesa. Widoczne jest to przede wszystkim w Cyncerona koncepcji cnoty i mądrości, gdzie otwarcie krytykuje on przedstawicieli starej Stoi.
5. Uważa się też, że w niektórych paragrafach⁴⁴ *Leliusza* widać wpływ Gorgiasza i Protagorasa. Miał od nich Cynceron przejąć relatywizm moralny oraz tezę o społecznym charakterze przyjaźni.
6. W swoich poglądach na temat przyjaźni Cynceron przeciwstawia się nauce Epikura. Według Epikura każdy człowiek unika przykrych doznań, a dąży do osiągnięcia doznań przyjemnych, co łatwo zaobserwować u zwierząt i dzieci, które mają być czymś na kształt „zwierciadeł prawdy naturalnej”⁴⁵. Uznając wielką cenę i wartość przyjaźni, mędrzec epikurejski wszystko czyni dla własnej przyjemności, także do przyjaźni dąży dlatego, że przynosi mu ona korzyść i najwyższą przyjemność. Takie widzenie przyjaźni Cynceron zdecydowanie odrzucał; wielokrotnie twierdził, że prawdziwa przyjaźń nie może być nawiązywana ze względu na korzyść czy przyjemność, lecz zachodzi tylko wtedy, gdy zabiega się o nią dla niej samej⁴⁶.
7. Poglądy pitagorejczyków były znane Cynceronowi. Na poły legendarny Pitagoras, w założonej przez siebie szkole-wspólnocie dbał, aby uczniów łączyły więzi przyjaźni, której podstawą miała być wspólnie uprawiana nauka. Przypisuje mu się wiele maksym dotyczących przyjaźni, np. że „przyjaźń polega na harmonii i równości”, „rzeczy przyjaciół są wspólne”; „przyjaźń to równość”; „przyjaciel, to *alter-ego* – drugie moje ja”⁴⁷. Pitagorejczycy utrzymywali, że przyjaźń jest uniwersalna: łączy bogów i ludzi, występuje między

⁴² M.T. Cyncero, *O najwyższym dobru i zlu*, V 23, 65, w: Pisma filozoficzne, t. 3, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

⁴³ Zob. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 46.

⁴⁴ Zob. *tamże* s. 135. Chodzi o paragrafy 33, 36-43, 74-75, 82.

⁴⁵ Cynceron, *O najwyższym dobru i zlu*, II 10, 32.

⁴⁶ Zob. *Tamże*, II 24, 78 – 85; III 21, 70; zob. też: *Leliusz o przyjaźni* 8, 26; 14, 51.

⁴⁷ Zob. Porfiriusz, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynica, Wrocław 1993, s. 15.

mężczyznami i kobietami, między dziećmi, braćmi i krewnymi. Na Empedoklesa, łączonego z Pitagorasem, Cynceron powoływał się mówiąc o przyjaźni przenikającej cały świat. Samego zaś Pitagorasa w innym swoim dziele⁴⁸, uczcił piękną pochwałą filozofii:

Pitagoras miał odpowiedzieć, że życie ludzkie wydaje mu się podobne do owego targowiska, które odbywa się z okazji igrzysk, urządzanych na największą miarę, z udziałem całej Grecji. Oto bowiem jedni ubiegają się tam sprawnością fizyczną o sławę i zaszczyty wieńca laurowego, innych ściąga obfity zarobek na kupnie i sprzedaży, ale jest i taki rodzaj ludzi, i to może najszlachetniejszych, którzy nie szukają ani oklasków, ani zysków, ale przychodzą dla czynienia spostrzeżeń i bacznie przypatrują się, co i jak się odbywa. Tak samo i my, jak gdyby przybysze z innego jakiegoś miasta na targ i tłumne zbiegowisko ludzi, wchodzimy w to życie z innego życia i świata – jedni, by sławie służyć, inni pieniądзом, a do rzadkości należą tacy, którzy za nic mając resztę spraw bacznie obserwują naturę zjawisk i tych właśnie zwie on miłośnikami mądrości, bo to mianowicie oznacza wyraz: filozofowie. I tak jak w tamtym przypadku najszlachetniej jest patrzeć, niczego dla siebie nie pragnąc, tak też i w życiu obserwowanie i poznawanie rzeczywistości jest czymś wyższym ponad wszelkie inne zainteresowania.

Jak już sygnalizowano, wydaje się, że wypracowana przez Marka Tuliusza idea przyjaźni nie jest wyłącznie wynikiem kompilacji greckich tekstów. Traktat Cyncerona nie przypomina ani dialogów Platona, ani *Etyk* Arystotelesa, gdyż zagadnienie to potraktował on z właściwym sobie rzymskim praktycyzmem oraz emocjonalnością wielkiego mówcy. Czyni to dialog *Leliusz* jednym najpiękniejszych na ten temat tekstów, „pulsuje uczuciem, które wznosi się i opada, niekiedy wybucha w namiętym okrzyku oburzenia czy uniesienia (...)”⁴⁹, by znów powrócić do właściwej przyjaźni łagodności i spokoju. Oryginalność myśli Cyncerona polega na tym, że wybiera i tłumaczy on tylko te idee greckie, które zgodne są z jego wizją przyjaźni, wizją, silnie związaną z tradycją, mentalnością i sytuacją społeczną Rzymian.

Można więc wskazać w Cyncerońskiej filozofii przyjaźni przynajmniej kilka nowatorskich myśli:

1. Silne związanie przyjaźni z naturą ludzką. Wprawdzie tezę o wynikaniu przyjaźni z natury człowieka można wyprowadzić już z arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, jednak – jak się wydaje – to Cynceron, być może pod wpływem filozofii stoickiej – widzi zupełnie jasno, że to sama natura ludzka jest

⁴⁸ *Rozprawy tuskulańskie*, V, 9; za: Marek Tulisz Cyncero, *Wybór pism naukowych*, tł. K. Wisłocka-Reimerowa, Warszawa 2002², s. 43.

⁴⁹ M. Grzesiowski, *Polemika Cyncerona*, s. 434.

- przyczyną wzajemnego wiązania się ludzi relacją bezinteresownej życzliwości i miłości.
2. W tekście Cyncerona po raz pierwszy przyjaźń jawi się jako forma miłości. Być może wynika to z uwarunkowań językowych: grecka *φιλία* zestawiona z *ἔρως* stawiała wobec niego w opozycji; łacińska *amor* była tak bardzo blisko *amicitia*, że pozwalała na sformułowanie tezy o ich wzajemnej komplementarności.
 3. Należy wobec tego odnotować, że Cynceron jako pierwszy formułuje definicję przyjaźni, jak i to, że proponuje łacińską terminologię w odniesieniu do relacji przyjaźni i miłości.
 4. Także Cynceronowi należy przypisać wyraźne stwierdzenie, że przyjaźń – i w ogóle relacje międzyludzkie – są czymś dla ludzi najważniejszym, ważniejszym nawet od działalności poznawczej.
 5. Cynceron wobec tego wyraźnie podporządkowuje cnoty przyjaźni. Cnoty w jego ujęciu mają służyć doskonaleniu relacji międzyludzkich, a przede wszystkim przyjaźni.
 6. Nie bez znaczenia jest też i to, że dialog Cyncerona jest jego osobistym świadectwem o przyjaźni. Tak osobisty stosunek do przyjaciół i przyjaźni przed Cynceronom znajdujemy dopiero w przekazach Platona i Ksenofonta na temat Sokratesa.
 7. Cyncerońska filozofia przyjaźni wywarła przemożny wpływ na późniejszych pisarzy. Znali ją i cenili: Owidiusz, Seneka, Tacyt, Tertulian, Laktancjusz, św. Ambroży, św. Augustyn – żeby wymienić najważniejszych. W XII wieku „pomnik trwalszy od spiżu” Cyncerońskiej teorii przyjaźni wystawi Aelred z Rievaulx, pisząc swą *Przyjaźń duchową*.

PISMO ŚWIĘTE: CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

Istnieje bardzo duża liczba teologicznych opracowań tematu miłości w Piśmie Świętym. Dostępne są powszechnie opracowania biblijne, moralne, dogmatyczne, nauczanie Magisterium Kościoła⁵⁰. Nas jednak interesuje wyłącznie wpływ tekstów biblijnych, upowszechnionych przez chrześcijaństwo, na ujęcia i rozumienia miłości oraz przyjaźni. Skupiliśmy się wobec tego jedynie na przytoczeniu i skomentowaniu tekstów biblijnych w tym interesującym nas zakresie.

Z tego wynikała metodyka tej pracy. Za każdym razem zestawiono tekst grecki (tzw. Septuagintę, w odniesieniu do Starego Testamentu oraz grecki oryginał Nowego Testamentu), tekst łaciński (tzw. Wulgatę, a właściwie, współcześnie publikowaną „neowulgatę”) oraz najstarsze polskie przekłady, dokonywane z języka łacińskiego, niekiedy wspomaganego wersją grecką (Biblia ks. Jakuba Wujka, „neowujek”, oraz – czasami – Biblia Gdańska)⁵¹.

Ze Starego Testamentu chciano wydobyć znaczenie i zakres terminu „miłość”, wyznaczone przez tradycję biblijną. Skupiono się zatem świadomie na

⁵⁰ W kontekście naszych zainteresowań chcemy jeszcze raz zwrócić uwagę na książkę Janusza Nawrota, zatytułowaną *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa, pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie* (Poznań 2004). Autor w ciekawy sposób ukazuje paralele pomiędzy tymi trzema, tak różnymi zbiorami pism. Fascynująco ukazuje zbieżności między tymi tekstami w opisie ludzkiej przyjaźni. Te zbieżności kończą się, gdy idzie o relację człowieka z Bogiem. Dla Arystotelesa bowiem przyjaźń taka jest niemożliwa. Nie ma bowiem żadnego podobieństwa między Bogiem i człowiekiem, a w tym podobieństwie Stagiryta upatrywał źródeł przyjaźni. Zresztą, dodawał, Bóg nie potrzebuje ludzkiej przyjaźni, bo jest absolutnie samowystarczalny. Inaczej jest w Piśmie Świętym: Bóg szuka przyjaźni z człowiekiem i dokonuje się ona w Chrystusie – Bogu-człowieku. To jednak nie jest wynik filozoficznych lub nawet teologicznych analiz, lecz stanowi prawdę objawioną przez Boga. A zatem – jak to słusznie ukazuje J. Nawrot – Arystoteles i tu ma rację, że w porządku naturalnym relacja zaprzyjaźnienia z Bogiem nie jest możliwa. Potrzebna jest inicjatywa Boga i Bóg ją właśnie podejmuje, informując nas o tym w swoim objawieniu. Por. szcz. *Zakończenie*, s. 496-508. W naszej prezentacji skupiamy się bardziej na najstarszych księgach ST, przede wszystkim na Genesis, aby ukazać jedynie znaczeniowy zakres terminu miłość.

⁵¹ Przekłady współczesne, dokonywane z języków oryginalnych, mniej nas interesowały, gdyż ani te języki oryginalne (poza greką Nowego Testamentu), ani współczesne przekłady nie miały wpływu na kształtowanie się interesującej nas problematyki, przede wszystkim zaś terminologii. Nieocenione usługi oddała jednak tzw. Biblia Poznańska przez swoje szczegółowe przypisy i komentarze.

najstarszych tekstach biblijnych, czyli przede wszystkim na Pięcioksięgu. Pomięto zatem analizę miłości w Pieśni nad pieśniami oraz w Księdze Psalmów, wychodząc z założenia, że dziedziczą one terminologię, ustaloną we wcześniejszych księgach. Analizy tych ksiąg przekroczyłyby zresztą znacznie zakres planowanych badań.

Jeśli chodzi o Nowy Testament, to najpierw postarano się wskazać na istotne *novum*, jakie niesie chrześcijaństwo zarówno w stosunku do greckiej, jak i żydowskiej koncepcji miłości. Skorzystano w tej sprawie z Ewangelii synoptycznych (Mateusz, Marek, Łukasz). Jako rozwinięcie chrześcijańskiej wizji miłości przedstawiono ujęcie św. Pawła Apostoła z jego Pierwszego Listu do Koryntian oraz ujęcie św. Jana Ewangelisty z jego Pierwszego Listu.

Encyklopedia biblijna podaje w niezwykłej lapidarnej formie biblijną koncepcję miłości jako relacji „samooddania” lub „samopoświęcenia”⁵². Wydaje się, że określenie to bardzo trafnie wskazuje na istotne *novum* w rozumieniu miłości, w stosunku do greckiej i rzymskiej tradycji, aczkolwiek element samooddania, a nawet samopoświęcenia nie jest tej tradycji obcy; nie stanowi jednak istoty greckiego rozumienia miłości, lecz co najwyżej jej heroiczne ukoronowanie. Można wobec tego powiedzieć, że chrześcijaństwo czyni istotą miłości jej najbardziej heroiczną postać.

Stary Testament

W Starym Testamencie (ST), hebrajskie słowo *ahaw* (אהב) ma podobny – bardzo szeroki – zakres znaczeniowy, co polskie słowo miłość. I tak może oznaczać:

Pożądanie uczuciowe i współżycie fizyczne

Najwcześniej występujące w ST rozumienie miłości polega na utożsamieniu jej z uczuciem. Ma ona charakter fizyczny, dość irracjonalny i stanowi wielką siłę.

Jedną z pierwszych i bardzo reprezentatywnych wydarzeń jest historia Dyny. Sychem, syn Hemora, dopuszcza się gwałtu na Dynię, ale potem chce ją poślubić. Hemor i Sychem proszą Jakuba i jego synów o rękę Dyny, na co synowie Jakuba stawiają podstępne warunki, które jednak zostają przyjęte. Mimo to bracia mszczą się srogo za swą siostrę, co spotyka się z naganą Jakuba.

⁵² K.P. Donfried, *Miłość*, tł. Z. Kościuk, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tł. zbior., Warszawa 1999, s. 764.

Rdz 34,2
MIEJSCE

SEPTUAGINTA

WULGATA

WUJEK

Καὶ εἶδεν αὐτὴν Συχημ
ὁ υἱὸς Εμωρ ὁ Χορραῖος
ὁ ἄρχων τῆς γῆς καὶ λαβῶν
αὐτὴν ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς
καὶ ἐταπεινώσεν αὐτήν.

Quam cum vidisset Sychem
filius Emor Evei princeps
terrae illius adamavit et ra-
puit et dormivit cum illa
vi opprimens virginem.

Ujrzawszy ją Sychem, syn
Hemora Hewejezyka, księżę
owej ziemi, rozmiłował się
w niej i porwał, i spał z nią
gwałt uczyniwszy pannie.

Ta krótka historia obfituje w punkty zwrotne, dobrze ukazujące fizyczną namiętność i zmaganie się z nią rozsądku i moralności: najpierw więc mamy namiętność, którą zrodziło ujrzenie dziewczyny; będzie to potem charakterystyczny motyw biblijny, wskazujący na widzenie, jako źródło zauroczenia pięknem⁵³, skutkiem namiętności jest w ST bardzo często gwałt. Potem przychodzi opamiętanie i chęć poprawnego moralnie rozwiązania przez małżeństwo, nawet za cenę wygórowanych roszczeń, rozumianych jako zadośćuczynienie za wyrządzoną krzywdę. Kolejnym zwrotem akcji jest dokonana mimo wszystko zemsta rodowa, która jednak nie znajduje uznania w oczach patriarchy rodu. Możemy tu więc obserwować także pewien konflikt obyczajowości, przy czym autor biblijny wyraźnie staje po stronie Jakuba, ale to już inny temat.

Miłość podobnie namiętna, lecz w inny sposób, zgubiła siłacza Samsona.

Sdz 16,4

Καὶ ἐγένετο μετὰ τοῦτο καὶ
ἠγάπησεν γυναῖκα ἐν
Αλωρηχ, καὶ ὄνομα αὐτῆ
Δαλιδα.

Post haec amavit mulierem
quae habitabat in valle So-
rech et vocabatur Dalila

Potem rozmiłował się w nie-
wieście, która mieszkała
w dolinie Sorek, a zwano
ją Dalila.

Przypadek Samsona i Dalili ukazuje, że miłość uczuciowa nie musi być wcale dobra i szlachetna. Dalila cynicznie wykorzystuje namiętność Samsona, aby go zgubić. Sama zaś twierdzi, że Samson ją oszukuje, co nie licuje według niej z miłością. Widzimy więc, że wyobrażenie o miłości jest o wiele lepsze niż jej realizacja. Stosuje się to też do innych opowiadań ST.

Sdz 16,15

Καὶ εἶπεν Δαλιδα πρὸς
Σαμψων Πῶς λέγεις
ἠγάπηκά σε, καὶ οὐκ ἔστιν
ἡ καρδιά σου μετ' ἐμοῦ;
τοῦτο τρίτον ἐπλάνησάς με
καὶ οὐκ ἀπήγγειλάς μοι ἐν
τίνι ἡ ἰσχὺς σου ἢ μεγάλη.

Dixitque ad eum Dalila
quomodo dicis quod ames
me cum animus tuus non
sit mecum per tres vices
mentitus es mihi et nolui-
sti dicere in quo sit tua
maxima fortitudo

I rzekła do niego Dalila:
„Jakże możesz mówić, że
mię miłujesz, gdy serce two-
je nie jest ze mną? Trzykroć
mię okłamałeś, a nie chcia-
łeś powiedzieć, w czym jest
bardzo wielka moc twoja?”

⁵³ Zjawisko to zwerbalizuje prorok Daniel: species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum (piękno cię uwiodło, a pożądliwość wyrzuciła twoje serce), Dn 13,56.

W Drugiej Księdze Samuela mamy wiele przykładów namiętności niszczących. Sam król Dawid dopuścił się zbrodni na Uriaszu Chetycie z powodu romansu z jego żoną Batszebą. Syn Dawida, Amnon, podstępnie zwabił do siebie swą siostrę Tamar, zgwałcił ją, a następnie znenawidził.

2 Sm 13,4	Καὶ εἶπεν αὐτῷ Τί σοι ὅτι σὺ οὕτως ἀσθενής, υἱὲ τοῦ βασιλέως, τὸ πρῶι πρῶι; οὐκ ἀπαγγελεῖς μοι; καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀμνων Θημαρ τὴν ἀδελφὴν Ἀβεσσαλωμ τοῦ ἀδελφοῦ μου ἐγὼ ἀγαπῶ.	Qui dixit ad eum quare sic adtenuaris macie fili regis per singulos dies cur non indicas mihi dixitque ei Amnon Thamar sororem Absalom fratris mei amo.	Ten rzekł do niego: „Czemu tak bardzo schniesz, synu królewski, na każdy dzień? Czemu mi nie oznajmisz?” I rzekł Amnon: „Tamarę, siostrę brata mego Absaloma miłuję”.
-----------	---	---	---

Wielka, autentyczna (Amnon „sechł” z jej powodu) miłość, przeradza się w bezlitosną niechęć.

2 Sm 13,15	Καὶ ἐμίσησεν αὐτὴν Ἀμνων μῖσος μέγα σφόδρα, ὅτι μέγα τὸ μῖσος, ὃ ἐμίσησεν αὐτὴν, ὑπὲρ τὴν ἀγάπην, ἣν ἠγάπησεν αὐτὴν. καὶ εἶπεν αὐτῇ Ἀμνων Ἀνάστηθι καὶ πορεύου.	Et exosam eam habuit Amnon magno odio nimis ita ut maius esset odium quo oderat eam amore quo ante dilexerat dixitque ei Amnon surge vade.	Potem nienawidział jej Amnon nienawiścią bardzo wielką, tak iż większa była nienawiść, którą ją nienawidział, niż miłość, którą ją pierwiej miłował. I rzekł jej Amnon: Wstań, idź precz*.
------------	---	--	--

* Wyjątkowo korzystam z tzw. Biblii Gdańskiej, pierwszego pełnego luterańskiego przekładu Pisma Świętego, ukończonego w 1632 r. W wersji Wujka odnośny fragment brzmi następująco: *I obmierzył ją sobie Amnon obmierzeniem bardzo wielkim, tak iż większe obmierzenie było, którym ją sobie obmierzył, niżli miłość, którą ją pierwiej miłował. I rzekł jej Amnon: „Wstań a idź!”*. Słowo „nienawiść” wydało się bardziej odpowiadać łacińskiemu „odium”, niż staropolskie „obmierzenie”.

Na czysto emocjonalny charakter miłości wskazuje łatwość z jaką miłość Ammona przekształca się w nienawiść do Tamar⁵⁴.

⁵⁴ Miłość fizyczna, ale już w czystej postaci przedstawiona jest w Pieśni nad pieśniami. Tekst ten ma bardzo wiele interpretacji, ale nawet trzymając się koncepcji Tomasza z Akwinu o czterech jednoczesnych sensach Pisma Świętego (fizycznym lub historycznym, moralnym, chrystologicznym i eschatologicznym) możemy potraktować Pieśń jako pewien opis dosłowny ludzkiej miłości. Jej głównym tematem jest coś, co nazwać można by „zakochaniem”. Uczucie to w Pieśni jest zniewalająco silne i bardzo zmysłowe. Ma znaną nam strukturę: zaurczenie wywołane jest oglądaniem piękna zmysłowego. To piękno ciała ludzkiego jest tam opisywane z naturalistyczną dosłownością i nieukrywanym podtekstem seksualnym.

Relacja przekraczająca czysto fizyczną miłość i pożądanie seksualne

Już w Księdze Rodzaju znajdujemy przykłady przekroczenia w miłości aspektu wyłącznie fizycznego. Koronnymi przykładami takiej miłości jest związek Izaaka i Rebeki oraz miłość Jakuba do Racheli. Autor biblijny wyraźnie wskazuje na duchowy charakter miłości, która jest w stanie pocieszyć syna po śmierci matki.

Rdz 24,67	Εισήλθεν δὲ Ἰσαακ εἰς τὸν οἶκον τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ ἔλαβεν τὴν Ρεβεκκάν, καὶ ἐγένετο αὐτοῦ γυνή, καὶ ἠγάπησεν αὐτήν· καὶ παρεκλήθη Ἰσαακ περὶ Σαρρας τῆς μητρὸς αὐτοῦ.	Qui introduxit eam in tabernaculum Sarrae matris suae et accepit uxorem et in tantum dilexit ut dolorem qui ex morte matris acciderat temperaret.	On zaś wprowadził ją do namiotu Sary, matki swej, i wziął ją za żonę, i tak bardzo ją umiłował, że ulżyło mu żalu, który był nań przypadł, wskutek śmierci matki jego.
-----------	---	---	--

Miłość Jakuba do Racheli powoduje, że lata wydawały mu się jakby były dniami.

Rdz 29,18	ἠγάπησεν δὲ Ἰακωβ τὴν Ραχηλ καὶ εἶπεν Δουλεύσω σοι ἑπτὰ ἔτη περὶ Ραχηλ τῆς θυγατρὸς σου τῆς νεωτέρας.	Quam diligens Iacob ait serviam tibi pro Rahel filia tua minore septem annis	Tę miłując Jakub rzekł: „Będę ci służył za Rachelę, córkę twoją młodszą, siedem lat”.
Rdz 29,20	Καὶ ἐδούλευσεν Ἰακωβ περὶ Ραχηλ ἕτη ἑπτὰ, καὶ ἦσαν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς ἡμέραι ὀλίγαι παρὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν αὐτήν.	Servivit igitur Iacob pro Rahel septem annis et videbantur illi pauci dies prae amoris magnitudine	Służył tedy Jakub za Rachelę siedem lat, a zdały mu się jako kilka dni dla wielkiej miłości.

Także w Pierwszej Księdze Samuela mamy informację o wielkiej miłości Elkany do swej bezpłodnej żony Anny (podobnie jak bezpłodna okazała się Rachel, co też nie zmieniło stosunku Jakuba do niej). Wynika z tego więc, że miłość stanowi w człowieku siłę, która może go pchać ku nadludzkiemu wysiłkowi, lecz miłość ta nie jest wartością samą w sobie, samym w sobie dobrem. Wręcz przeciwnie – wymaga ukierunkowania, moderowania, po prostu wychowania. Przed miłością jest więc moralność.

Miłość do członków rodziny

Jakby przedłużeniem miłości małżeńskiej, która jest czymś więcej niż fizycznym pożądaniem, jest miłość rodzinna. Sam Bóg zaświadcza o wielkiej miłości Abrahama do jego jedyne go syna.

Rdz 22,2	Καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαακ, καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὄλοκάριωσιν ἐφ' ἓν τῶν ὀρέων, ὧν ἂν σοι εἴπω.	Ait ei tolle filium tuum unigenitum quem diligis Isaac et vade in terram Visionis atque offer eum ibi holocaustum super unum montium quem monstravero tibi	Rzekł mu: „Weźmij syna twego jednorodzzonego, którego miłujesz, Izaaka, a idź do ziemi widzenia i tam go ofiarujesz na całopalenie na jednej górze, którą tobie ukażę”.
----------	---	--	---

W Księdze Rodzaju mówi się o miłości Izaaka do syna Ezawa. Żona Izaaka zaś bardziej miłowała syna Jakuba.

Rdz 25,28	ἠγάπησεν δὲ Ἰσαακ τὸν Ἡσαυ, ὅτι ἡ θήρα αὐτοῦ βρώσισι αὐτῶ· Ρεβεκκα δὲ ἠγάπα τὸν Ἰακωβ.	Isaac amabat Esau eo quod de venationibus illius vesceretur et Rebecca diligebat Jacob.	Izaak miłował Ezawa, gdyż jadał z łowu jego, a Rebecka miłowała Jakuba*.
-----------	--	---	--

* Identycznie tłumaczy ten werset także Biblia Gdańska.

W Księdze Rut mamy przykład głębokich więzów łączących Noemi z jej synową Rut.

Rt 4,15	Καὶ ἔσται σοι εἰς ἐπιστρέφοντα ψυχὴν καὶ τοῦ διαθρέψαι τὴν πολιάν σου, ὅτι ἡ νύμφη σου ἠ ἀγαπήσασά σε ἔτεκεν αὐτόν, ἢ ἔστιν ἀγαθή σοι ὑπὲρ ἑπτὰ υιοῦς.	Et habeas qui consoletur animam tuam et enutriet senectutem de nuru enim tua natus est quae te diligit et multo tibi est melior quam si septem haberes filios	I abyś miała, kto by cie- szył duszę twoją, a żywił w starości; bo urodził się z synowej twojej, która cię miłuje i jest ci daleko lepsza, niż gdybyś miała siedmiu synów.
---------	--	---	--

Miłość przyjaciół

Na temat przyjaźni w Piśmie Świętym napisano bardzo wiele i postawiono często wykluczające się tezy. Na przykład *Encyklopedia biblijna* informuje, że „chociaż wielu autorów ksiąg biblijnych zdawało sobie sprawę, że przyjaźń wzbogaca ludzkie życie, to jednak nie stała się ona w Biblii tematem poważnej i szczegółowej refleksji, co pozostaje w jaskrawym kontraście z tradycją grecką i rzymską”⁵⁵. Przywoływany już w tej sprawie wielokrotnie Janusz Nawrot przyznaje wprawdzie, że „w Biblii nie da się zauważyć całościowego traktatu na temat przyjaźni. Brak szczegółowej analizy przytaczanych tekstów Księga święta rekompensuje ogromnym bogactwem środków wyrazu”⁵⁶. Zwraca się uwagę, że

⁵⁵ Sam K. Williams, *Przyjaźń*, tł. Z. Kościuk, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1019.

⁵⁶ *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa*, s. 499-500. Nawrot pisze: „Tak więc Stary Testament podaje liczne przykłady jej funkcjonowania w sentencjach mądrościowych (np. Prz 17,9.17-18; 19,7;

ST opisuje przyjaźń w działaniu. Celują w tym księgi mądrościowe (Księga Hioba, Księga Psalmów, Księga Przysłów, Księga Koheleta [Eklezjastesa], Księga Mądrości, Mądrość Syracha [Eklezjastyk]). Biblia akcentuje następujące cechy przyjaźni: szczerłość, wierność, jej wspólnotowy charakter, a w niej przede wszystkim pomocniczość. Miarą przyjaźni czyni relację do siebie samego, gdyż człowiek sam dla siebie jest najlepszym przyjacielem. Oddanie, z kolei, życia za przyjaciół stanowi w Piśmie Świętym najwyższy stopień poświęcenia. Podkreśla się, że Biblia mówi także o przyjaźni w szerszym znaczeniu, jako towarzystwie, koleżeństwie, dobrej znajomości.

Najbardziej reprezentatywne wypowiedzi na temat przyjaźni znajdujemy w ST w Mądrości Syracha. Powszechnie znana jest zawarta tam piękna pochwała przyjaźni.

Syr 6,14-17	Φίλος πιστός σκέπη κραταιά, ὁ δὲ εὐρών αὐτὸν εὐρέν θησαυρόν. φίλου πιστοῦ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα, καὶ οὐκ ἔστιν σταθμὸς τῆς καλλονῆς αὐτοῦ. φίλος πιστός φάρμακον ζωῆς, καὶ οἱ φοβούμενοι κύριον εὐρήσουσιν αὐτόν. ὁ φοβούμενος κύριον εὐθυνεῖ φίλιαν αὐτοῦ, ὅτι κατ' αὐτόν οὕτως καὶ ὁ πλεσίον αὐτοῦ.	Amicus fidelis protectio fortis qui autem invenit il- lum invenit hesaurum. Amico fideli nulla est con- paratio et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius. Amicus fidelis medica- mentum vitae et inmorta- litatis et qui metuunt Do- minum inveniunt illum qui timet Deum aequae ha- bebit amicitiam bonam quoniam secundum illum erit amicus illius	Wierny przyjaciel jest moc- ną obroną, a kto go znalazł, skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem niczego po- równać nie można i nie ma godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego. Przyjaciel wierny jest le- karstwem dla życia i nie- śmiertelności, a którzy się boją Pana, znajdują go. Kto się Boga boi, będzie miał również przyjaźń dobrą, bo jakim on jest, takim bę- dzie i przyjaciel jego.
-------------	---	---	--

Często jednak umyka naszej uwadze ostatni werset tego fragmentu: to Bóg jest dawcą i stróżem prawdziwej przyjaźni. Wyakcentuje to później bardzo

Syr 40,3), personifikacjach (Mdr 1,16; 7,27; 8,2.17), anaforach (Koh 3,8), narracjach (np. Hi 2,11a; 19,21; 32,1.3; 35,4; 42,10.17), upomnieniach (np. Prz 22,24; Syr 7,12; 9,10; 19,13-15; 29,10), powiedzeniach z życia powszedniego (Syr 22,25), mowach numerycznych (Syr 25,1), przysłowia-
 wach (Prz 14,20; 19,4), wzmiankach o mędrach (Prz 25,1), zachętach (Prz 7,18), przestrogach
 (Prz 3,29; 27,10; Syr 9,8; 33,20), stwierdzeniach opisowych (Syr 6,5-16), cytacjach (Syr 20,16),
 porównaniach (Syr 33,6), wreszcie w mowach mieszanych (Syr 37,1-6). W Nowym powszechny-
 mi formami przekazu tematyki przyjaźni są: przypowieść (Łk 11,5-8; 14,10.12; 15,9.29), opowia-
 danie historyczne (J 11,1-36), wypowiedzi (J 11,11), cytacje (Łk 7,6.34; J 11,36; 19,12; Jk 2,23),
 mowy skierowane do uczniów (Łk 12,4; 21,16; J 15,13-15.19), dialogi (J 20,2; 21,15-17), sentencje
 (J 3,29), opowiadania (Łk 23,12; Dz 10,24; 19,31; 27,3), pozdrowienia (Tt 3,15; 3 J 15), przestrogi
 i nawoływania (Jk 4,4; 1 Kor 16,22), pouczenia (Łk 16,9), wizja apokaliptyczna (Ap 3,19),
 narracja autorska (J 5,20)”.

św. Augustyn. Tymczasem Eklezjastyk zaleca staranne wybieranie przyjaciół i długie ich wypróbowywanie zanim obdarzy się ich pełnią zaufania.

Syr 6,7-13
 Εἰ κτᾶσαι φίλον, ἐν
 πειρασμῶ κτῆσαι αὐτὸν καὶ
 μὴ ταχὺ ἐμπιστεύσης αὐτῶ.
 ἔστιν γὰρ φίλος ἐν καιρῶ
 αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ παραμείνη
 ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου.
 καὶ ἔστιν φίλος
 μετατιθέμενος εἰς ἔχθραν
 καὶ μάχην ὀνειδισμοῦ σου
 ἀποκαλύψει.
 καὶ ἔστιν φίλος κοινωνὸς
 τραπεζῶν καὶ οὐ μὴ
 παραμείνη ἐν ἡμέρᾳ
 θλίψεώς σου· καὶ ἐν τοῖς
 ἀγαθοῖς σου ἔσται ὡς σὺ
 καὶ ἐπὶ τοὺς οἰκέτας σου
 παρρησιάσεται· ἐὰν
 ταπεινωθῆς, ἔσται κατὰ
 σοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου
 σου κρυβήσεται.
 ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν σου
 διαχωρίσθητι καὶ ἀπὸ τῶν
 φίλων σου πρόσχε.

Si possides amicum in
 temptatione posside eum
 et non facile credas illi.
 Est enim amicus secundum
 tempus suum et non per-
 manebit in die tribulationis.
 Et est amicus qui egredi-
 tur ad inimicitiam.
 Et est amicus qui odium et
 rixam et convicia denuda-
 bit.
 Est autem amicus socius
 mensae et non permanet
 in die necessitatis.
 Amicus si permanserit fi-
 xus erit tibi quasi coae-
 qualis et in domesticis tuis
 fiducialiter aget; si humi-
 liaverit se contra te et a facie
 tua abscondet se unianimem
 habebis amicitiam bonam.
 Ab inimicis tuis separare
 et ab amicis tuis adtende.

Jeśli nabywasz przyjaciela,
 przez doświadczenie go
 nabywaj, a nie zawieraj
 mu łatwo. Bo bywa przy-
 jaciel według czasu swego,
 a nie wytrwa w dzień utra-
 pienia. I jest przyjaciel, który
 się obraca do nieprzyjaź-
 ni, i jest przyjaciel, który
 nienawiść i swar i hańbę
 objawi. Jest też przyjaciel,
 towarzysz stołu, i nie wy-
 trwa czasu potrzeby. Przy-
 jaciel, jeśli wytrwa sta-
 tecznie, będzie tobie jak
 rówieśnik i z domownikami
 twymi poufale obcować
 będzie; jeśli się uniąży przed
 tobą i skryje się przed tobą,
 będziesz miał obopólną
 przyjaźń dobrą. Odłącz się
 od nieprzyjaciół twoich,
 a bądź ostrożny z przyja-
 ciółmi twymi.

Autor natchniony przestrzega przed fałszywymi przyjaźniami i przeprowadza nawet swoistą klasyfikację przyjaźni pozornych. Fałszywi przyjaciele bowiem, to przyjaciele w przyjemności, gdy jednak przychodzą gorsze dni, odstępują oni od przyjaciela. Jeszcze gorszy jest przyjaciel, który faktycznie okazuje się wrogiem, a dawną zażyłość i zaufanie wykorzystuje przeciwko dawnemu przyjacielowi. Syrach wymienia też wśród pozornych przyjaciół towarzyszy zabaw i biesiad. Radzi ze wszech miar ostrożność wobec niewypróbowanych przyjaciół.

Pismo Święte zna też przypadki przyjaźni w złą, gdy ludzie wzajemnie wspierają się w grzechu i niegodziwościach. Jeremiasz zapowiada im zbiorową karę nad rzekami Babilonu.

Jr 20,6	Καὶ σὺ καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ οἴκῳ σου πορεύσεσθε ἐν αἰχμαλωσίᾳ, καὶ ἐν Βαβυλῶνι ἀποθανῆτε καὶ ἐκεῖ ταφῆσῃ, σὺ καὶ πάντες οἱ φίλοι σου, οἷς ἐπροφήτευσας αὐτοῖς ψευδῆ.	Tu autem Phassur et omnes habitatores domus tuae ibitis in captivitate et in Babylonem venies et ibi morieris ibique sepelieris tu et omnes amici tui quibus prophetasti mendacium	A ty, Fassurze, i wszyscy mieszkańcy domu tego pójdziecie w niewolę, i przyjdiesz do Babilonu, i tam umrzesz, i tam pogrzebany będziesz ty i wszyscy przyjaciele twoi, którym prorokowałeś kłamstwo*.
---------	--	--	---

* W LXX i Wulgacie użyte jest słowo „przyjaciele”, podobnie w przekładzie Wujka; w tym względzie Biblia Gdańska wierniejsza jest Biblii hebrajskiej, która używa w tym miejscu słowa *ahaw* (אָהַב): „Ale ty, Fassurze! i wszyscy, którzy mieszkają w domu twym, pójdziecie w pojmanie, i do Babilonu przyjdiesz, i tam umrzesz, i tam pogrzebiony będziesz; ty i wszyscy miłujący cię, którymes kłamliwie prorokował”.

Miłość przełożonych

W Księdze Powtórzonego Prawa mamy pierwszy akcent obowiązku miłości. Chodzi o miłość przełożonych. Zanim jednak to nastąpi, księga przewiduje sytuację dobrowolnego oddania się panu w sytuacji, gdy człowiek zaprzędany za długi po sześciu latach według prawa powinien zostać uwolniony.

Pwt 15,16	ἐὰν δὲ λέγῃ πρὸς σέ Οὐκ ἐξελεύσομαι ἀπὸ σοῦ, ὅτι ἠγάπηκέν σε καὶ τὴν οἰκίαν σου, ὅτι εὖ αὐτῷ ἐστὶν παρὰ σοί.	Sin autem dixerit nolo egredi eo quod diligat te et domum tuam et bene sibi apud te esse sentiat.	A jeśli rzecze: „Nie chcę odejść,” przeto iż miłuje ciebie i dom twój, i czuje, że się ma dobrze u ciebie.
-----------	--	---	--

Prawo przewidziało w takim wypadku pozostawienie niewolnika u siebie na zawsze.

Przykazanie miłości bliźnich (swoich)

Księga Kapłańska nakazuje miłowanie bliźnich. Bliźnim jest na razie dla Izraelity tylko inny Izraelita, odróżniany starannie od emigranta, a tym bardziej od nieprzyjaciela.

Kpn 19,18	Καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.	Non quaeres ultionem nec memor eris iniuria civium tuorum diliges amicum tuum sicut te ipsum.	Nie szukaj pomsty ani pamiętać będziesz krzywdy od sąsiadów twoich. Będziesz miłował przyjaciela twego, jak samego siebie.
-----------	--	---	--

Pojawia się tu pierwszy raz bardzo wyraźnie nakaz miłowania. Stanowi on konsekwencję przekonania, że moralność jest ponad miłością, która wymaga rozumowego moderowania i kierownictwa. Przykazanie miłości nie jest więc nakazywaniem uczucia, które jest irracjonalne i jako takie nie daje się kierować, ale stanowi skierowanie woli człowieka do miłowania i miłosierdzia, przejawiającego się przede wszystkim w uczynkach.

Przykazanie miłości przybyszów

Przedłużeniem miłości bliźniego jest obowiązek miłowania emigrantów. Autor natchniony wyraźnie przypomina za każdym razem Izraelitom, że sami byli wygnańcami w ziemi egipskiej, dlatego też mają dobrze traktować wygnańców na swojej ziemi. Księga Kapłańska zrównuje miłość przybyszów z miłością samego siebie, która od dawna już jest miarą miłości bliźniego. A zatem Izraelici mają obowiązek tak samo kochać swoich, jak i obcych na swojej ziemi. Jest to już wręcz rewolucyjna nowość w porównaniu do starosemickich wyobrażeń i ówczesnych bliskowschodnich zwyczajów.

Pwt 10,19
Καὶ ἀγαπήσετε τὸν
προσήμετον· προσήμετοι
γάρ ἦτε ἐν γῆ Αἰγύπτῳ.

Et vos ergo amate peregrinos quia et ipsi fuistis advenae in terra Aegypti

I wy tedy miłujcie przychodniów, boście i sami byli przychodniami w ziemi egipskiej.

Kpl 19,34
ὡς ὁ αὐτόχθων ἐν ὑμῖν
ἔσται ὁ προσήμετος
ὁ προσπορευόμενος πρὸς
ὑμᾶς, καὶ ἀγαπήσεις αὐτὸν
ὡς σεαυτὸν, ὅτι
προσήμετοι ἐγενήθητε ἐν
γῆ Αἰγύπτῳ.

Sed sit inter vos quasi indigena et diligetis eum quasi vosmet ipsos fuistis enim et vos advenae in terra Aegypti.

Ale niech będzie między wami jak tubylec i będziecie go miłować, jak samych siebie, boście i wy byli przychodniami w ziemi egipskiej.

Miłość do Boga

W ST miłość do Boga przejawia się w zachowywaniu Jego przykazań. Widać tu wyraźną sugestię, że prawdziwa miłość jest czymś, co dokonuje się w umyśle człowieka i przejawia uczynkami jego woli. Bóg bowiem żąda miłości, czyli pewnego świadomego aktu oddania i zawierzenia.

Pwt 6,4-5	Αιγύπτου ἄκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν· καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.	Audi Israhel Dominus Deus noster Dominus unus est diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua	Słuchaj*, Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest. Będziesz miłował Pana, Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkiej siły twojej.
-----------	--	---	--

* Pojawia się tu słynne שמע (shaâma') – wezwanie Boga do słuchania jego słów i zarazem do posłuszeństwa, zgodnie z zawartym przymierzem.

Ten, świadomy i dobrowolny, akt zawierzenia i miłości przejawia się w wypełnianiu woli Bożej. Połączenie miłości i miłosierdzia w tym wyrażeniu Księgi Powtórzonego Prawa⁵⁷ jeszcze dobitniej wskazuje na miłość jako relację w pełni świadomą i w pełni podporządkowaną woli człowieka.

Pojawia się tu także pewien akcent wzajemności Boga i jego ludu. Oto Bóg dochowuje wierności i miłosierdzia tym, którzy Go kochają.

Pwt 7,9	Καὶ γνώση ὅτι κύριος ὁ θεός σου, οὗτος θεός, θεός πιστός, ὁ φυλάσσω διαθήκην καὶ ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ εἰς χιλίας γενεάς.	Et scies quia Dominus Deus tuus ipse est Deus fortis et fidelis custodiens pactum et misericordiam diligentibus se et his qui custodiunt praecepta eius in mille generationes.	I będziesz wiedział, że Pan, Bóg twój, jest to Bóg mocny i wierny; dochowujący przymierza i miłosierdzia tym, którzy go miłują, i tym, którzy strzegą przykazań jego.
---------	--	--	---

Dlatego apel skierowany do człowieka jest jak najbardziej uzasadniony:

Pwt 11,1	Καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ φυλάξῃ τὰ φυλάγματα αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ καὶ τὰς κρίσεις αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας.	Ama itaque Dominum Deum tuum et observa praecepta eius et caerimonia iudicia atque mandata omni tempore.	Miłuj tedy Pana, Boga twego i chowaj przepisy jego i ustawy, prawa i przykazania przez wszystek czas.
----------	---	--	---

Miłość Boga

Miłość Boga w Pięcioksięgu objawia się przede wszystkim błogosławieństwem, i to błogosławieństwem w sprawach doczesnych. Jednakże ta miłość Boga i to Boże błogosławieństwo wynika z zawartego przymierza i jest warunkowane dochowywaniem tego przymierza przez człowieka.

⁵⁷ A przedtem Księgi Wyjścia:

Wj 20,6	Καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσιν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου.	Et faciens misericordiam in milia his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea.	A czyniący miłosierdzie nad tysiącami tych, którzy mię miłują, i strzegą przykazania mego.
---------	--	--	--

Pwt 7,13 Καὶ ἀγαπήσει σε καὶ εὐλογήσει σε καὶ πληθυνεῖ σε καὶ εὐλογήσει τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου καὶ τὸν καρπὸν τῆς γῆς σου, τὸν σῖτόν σου καὶ τὸν οἶνόν σου καὶ τὸ ἔλαιόν σου, τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποιμνια τῶν προβάτων σου ἐπὶ τῆς γῆς, ἧς ὤμοσεν κύριος τοῖς πατέρασιν σου δοῦναί σοι.

Et diliget te ac multiplicabit benedictetque fructui ventris tui et fructui terrae tuae frumento tuo atque vindemiae oleo et armementis gregibus ovium tuarum super terram pro qua iuravit patribus tuis ut daret eam tibi.

I umiłuje cię, i rozmnoży, i będzie błogosławił owocowi żywota twego, i owocowi ziemi twojej, zbożu twemu i zbieraniu wina, oliwie i stadom, trzodom owiec twoich na ziemi, o której przysiągł ojcom twoim, że ją da tobie.

Bibliści zaznaczają też, że niekiedy na oznaczenie miłości Boga w kontekście jego przymierza z człowiekiem Biblia używa słowa *chesed*, oznaczając niezachwianą, wierną miłość Boga⁵⁸. Wynika z tego, że Bóg nie zmienia swego nastawienia do człowieka; natomiast zdarza się, że człowiek odwraca się od Boga⁵⁹.

Pwt 7, 8 ἀλλὰ παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον ἡμᾶς καὶ διατηρῶν τὸν ὄρκον, ὃν ὤμοσεν τοῖς πατέρασιν ἡμῶν, ἐξήγαγεν κύριος ἡμᾶς ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ καὶ ἐλυτρώσατο ἐξ οἴκου δουλείας ἐκ χειρὸς Φαραῶ βασιλέως Αἰγύπτου.

Sed quia dilexit vos Dominus et custodivit iuramentum quod iuravit patribus vestris eduxitque vos in manu forti et redemit de domo servitutis de manu Pharaonis regis Aegypti.

Ale iż was Pan umiłował i strzegł przysięgi, którą złożył ojcom waszym; i wywiódł was mocną ręką, i wykupił z domu niewoli, z ręki Faraona, króla egipskiego.

Nowy Testament

W Nowym Testamencie (NT) na określenie miłości używa się zamiennie słów *ἀγάπη* i *φιλία*, natomiast zupełnie zrezygnowano ze słowa *ἔρως*. Szczególnie interesujące jest użycie w tym znaczenia słowa *ἀγάπη*, które dla Greków stanowiło termin dość bezbarwny, bez określonego ściśle znaczenia, a więc też

⁵⁸ K.P. Donfried, *Miłość*, s. 764. Por. też Pwt 4,37; Pwt 10,15.

⁵⁹ Wspaniałym opisem relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka są w Starym Testamencie Psalmi. M. Gogacz uważa nawet, że w całym Piśmie Świętym mamy dwa wielkie spojrzenia na człowieka. Jednym takim wielkim spojrzeniem są Psalmi. Drugim spojrzeniem jest hymn św. Pawła. Uważa, że Psalmi ukazują człowieka raczej w jego ciemnej nocy, w jego zmaganiach z Bogiem, w jego poszukiwaniu drogi i zarazem w jego dojściu do Boga. Z tej racji Psalmi stały się główną treścią katolickiej liturgii monastycznej. *Największa jest miłość (1 Kor 13,13). Rozważania rekolekcyjne* (do użytku wewnętrznego), Warszawa (Struga)–Kraków 1988, s. 23.

bez skojarzeniowych obciążeń, którymi obarczone były *φιλία*, a szczególnie *ἔρωσ*⁶⁰.

Przykazanie miłości w Ewangeliach synoptycznych

W Ewangeliach synoptycznych słowo miłość pojawia się najpierw w kontekście największego przykazania – przykazania miłości. Relacje synoptyków są niemal identyczne; subtelne różnice wynikają z charakterystycznych akcentów, jakie Mateusz, Marek i Łukasz stawiają w swoich Ewangeliach. Swoiście klasyczny jest tekst św. Mateusza:

Mt 22,37-39	Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη αὐτῶ· ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῆ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. αὕτη ἐστὶ πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή.	Ait illi Iesus diliges Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua hoc est maximum et primum mandatum	Rzekł mu Jezus: „Będziesz miłował Pana Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej”. To jest największe i pierwsze przykazanie.
	δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.	secundum autem simile est huic diliges proximum tuum sicut te ipsum.	Drugie zaś podobne jest temu: „Będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie”.

W relacji Mateusza Jezus dodał, że na tych dwóch przykazaniach opiera się Prawo Mojżeszowe i Prorocy. Widać więc wyraźnie, że Jezus, w tym, co zazwyczaj uważa się za istotę jego rewolucji moralnej, odwołuje się do jak najbardziej dawnej, i można by rzec konserwatywnej, tradycji Mojżesza i Proroków. Co więcej, w relacji ewangelisty Marka, Jezus wprost cytuje ST – odpowiedź Jezusa bowiem pochodzi z Pwt 6,5 oraz Kpł 19,18.

Mk 12,29-31	Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπεκρίθη αὐτῶ ὅτι πρώτη πάντων ἐντολή· ἄκουε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστὶ·	Iesus autem respondit ei quia primum omnium mandatum est audi Israhel Dominus Deus noster Deus unus est.	A Jezus mu odpowiedział: Pierwsze ze wszystkich jest przykazanie: „Słuchaj Izraelu! Pan Bóg twój Bóg jedyny jest.
-------------	---	--	---

⁶⁰ Termin ten sporadycznie występował w Septuagincie (jak w cytacie w Mt 22,37-39 z Pwt 6,5; Kpł 19,18), filozofii hellenistycznej, np. u Filona Aleksandryjskiego, ale jeszcze synoptycy użyli go tylko dwa razy (Mt 24,12; Łk 11,42). Koncepcja *ἀγάπη*, jako pełnej poświęcenia i całkowicie niezasłużonej miłości, znajduje się dopiero w pismach św. Jana i listach św. Pawła.

καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. αὕτη πρώτη ἐντολή.

καὶ δευτέρα ὁμοία, αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολή οὐκ ἔστι.

Et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua hoc est primum mandatum.

Secundum autem simile illi diliges proximum tuum tamquam te ipsum maius horum aliud mandatum non est

I będziesz miłował Pana, Boga twego, z całego serca twego i z całej duszy twojej i z całego umysłu twego i z całej siły twojej”. To jest pierwsze przykazanie.

A drugie jest temu podobne: „Będziesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie”. Nad te nie masz innego większego przykazania.

Święty Marek wkłada w usta uczonego w Piśmie opinię, że miłość Boga i bliźniego jest czymś znacznie ważniejszym niż wszystkie ofiary i całopalenia. Za tę uwagę Jezus chwali uczonego mówiąc, że znajduje się blisko królestwa Bożego. Zdajemy sobie sprawę, że nie było to dla wszystkich takie oczywiste. Raczej wręcz przeciwnie: miłość wyrażała się w ofiarach i całopaleniach, a drobiazgowy rytuały, których przestrzeganie było *conditio sine qua non* przyjęcia przez Boga ofiary, zastępowały miłowanie Boga „w duchu i prawdzie”⁶¹. Mamy więc już subtelnie zaznaczone przez ewangelistę nowotestamentowe *novum*.

Relacjonując to samo wydarzenie, św. Łukasz akcentuje jeszcze inne *novum* w nauczaniu Jezusa, tym razem jednak precyzowane w konflikcie z uczonym w Piśmie rozmówcą. Faryzeusz bowiem zapytał: Kto jest moim bliźnim? Jezus odpowiedział mu przypowieścią o miłosiernym Samarytanie. Sens tej przypowieści był aż nadto jasny: dla Chrystusa bliźnim jest każdy człowiek – nawet wróg, gdyż Samarytanie uważani byli przez Żydów za nieprzyjaciół.

To prowadzi nas w sposób niemal płynny do kolejnego tematu, którym jest miłość nieprzyjaciół. Skoro bowiem mamy miłować bliźnich, a okazuje się, że bliźnimi nie są wyłącznie krewni i pobratymcy, lecz wszyscy ludzie, to wśród nich znajdują się także nasi przeciwnicy. Wobec tego i oni mają być objęci kochaniem „jak siebie samego”. Oto wersja św. Mateusza⁶²:

⁶¹ Por. J 4,23 i 24.

⁶² Zupełnie podobnie wypowiada się św. Łukasz – Łk 6,27-28.

Mt 5,43-44	Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπήτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς.	Audistis quia dictum est diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis dili- gite inimicos vestros be- nefacite his qui oderunt vos et orate pro sequen- tibus et calumniantibus vos.	Słyszeliście, że powiedzia- no: „Będziesz miłował bliź- niego twego” a będziesz miał w nienawiści nieprzy- jaciela twego. Ja zaś wam powiadam: Mi- łujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladową- cych i potwarzających was.
------------	--	--	---

Bibliści zwracają uwagę, że problem miłości nieprzyjaciół jest w Ewangeliiach rozwinięciem wskazań starotestamentowych (Wj 23,4-5; Prz 25,21-22 uzupełnione w listach św. Pawła – Rz 12,14-21). Jednakże u Mateusza Jezus wyraźnie przeciwstawia swoje nauczanie starotestamentowej zasadzie miłości przyjaciół i nienawiści wrogów. Jest to więc wyraźnie nowy akcent wprowadzony przez Chrystusa.

Miłość jako całkowite oddanie się Bogu

Miłość bliźniego w każdym człowieku, także wrogim i nieprzyjzłym, może być wyłącznie skutkiem umiłowania Boga ponad wszystko. Bardzo dobrze opisuje tę sytuację zdanie, przypisywane św. Augustynowi: *jeśli Bóg jest na pierwszym miejscu – wszystko jest na swoim miejscu*. Miłość do Boga swoiście upodabnia człowieka do Niego i powoduje, że myśli on i zachowuje się po Bożemu.

Ta miłość Boża wymaga jednak absolutnego pierwszeństwa, a nawet pewnego rodzaju wyłączności, jak to jasno jest przedstawione w szóstym rozdziale Ewangelii św. Mateusza:

Mt 6,24	Οὐδεὶς δύναται δυοῖς κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.	Nemo potest duobus do- minis servire aut enim unum odio habebit et alte- rum diliget aut unum susti- nebit et alterum contemnet non potestis Deo servire et mamonae.	Nikt nie może dwom pa- nom służyć; bo albo jed- nego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował, albo przy jednym stać będzie, a drugim wzgardzi. Nie możecie Bogu służyć i mamonie.
---------	---	--	---

W niemal identycznych słowach relacjonuje tę wypowiedź Jezusa św. Łukasz (Łk 16,13). Mateusz zaś jeszcze dobitniej uszczegóławia to wymaganie Jezusa:

Mt 10,37	Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος·	Qui amat patrem aut matrem plus quam me non est me dignus et qui amat filium aut filiam super me non est me dignus.	Kto miłuje ojca albo matkę więcej niż mnie, nie jest mnie godzien, a kto miłuje syna albo córkę nade mnie, nie jest mnie godzien.
----------	---	---	---

Natomiast Ewangelia Łukasza przedstawia także sytuację swoiście zwrótną: miłość Boża jest skutkiem darowania grzechów. Oto charakterystyczny tekst ewangeliczny:

Łk 7,47	Οὐ χάριν λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησε πολὺ· ὃ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ.	propter quod dico tibi remittentur ei peccata multa quoniam dilexit multum cui autem minus dimittitur minus diligit	Przeto powiadam ci: Odpuszcza się jej wiele grzechów, gdyż wielce umiłowała; a komu mniej odpuszczają, mniej miłuje.
---------	---	---	--

Wynika z tego prawda o nawróceniu: miłość Boża jest skutkiem nawrócenia. Owo nawrócenie zaś i wynikające z niego darowanie grzechów są jakimś bardzo intymnym spotkaniem człowieka z Bogiem. To spotkanie – nawrócenie – jest także początkiem miłości Bożej, rozumianej jako osobista relacja człowieka z Bogiem.

Koncepcja miłości św. Pawła Apostoła

W Ewangelii św. Jana oraz w jego listach, a także w listach apostołskich św. Pawła ta zarysowana przez synoptyków koncepcja miłości jest rozwijania w kilku kierunkach. Przytoczymy dwa najbardziej charakterystyczne teksty: tzw. hymn o miłości św. Pawła z trzynastego rozdziału Pierwszego Listu do Koryntan oraz bardzo znany fragment z czwartego rozdziału Pierwszego Listu św. Jana.

Charakterystycznym rysem koncepcji miłości w listach św. Pawła jest jej ściśle związanie z wiarą i nadzieją, przy czym wiara stanowi źródło miłości, natomiast nadzieja – jej owoc. Jest to zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę, że dla św. Pawła miłością jest przede wszystkim sam Chrystus.

1 Kō 13,1-13	Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἢ ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.	Si linguis hominum loquar et angelorum caritatem autem non habeam factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens	Gdybym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bym nie miał; stałem się jak miedź brzęcząca, albo cymbał brzęmiący.
--------------	--	---	---

καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἰμι.

καὶ ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.

Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ·

πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.

Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν·

ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸτε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam et habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero nihil sum

et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas et si tradidero corpus meum ut ardeam caritatem autem non habuero nihil mihi prodest

caritas patiens est benigna est caritas non aemulatur non agit perperam non inflatur

non est ambitiosa non querit quae sua sunt non inritatur non cogitat malum non gaudet super iniquitatem congaudet autem veritati

omnia suffert omnia credit omnia sperat omnia sustinet

caritas numquam excidit sive prophetiae evacuabuntur sive linguae cessabunt sive scientia destruetur

ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus

cum autem venerit quod perfectum est evacuabitur quod ex parte est

I choćbym miał dar prorocstwa, i znał wszystkie tajemnice i wszelką umiejętność, i choćbym miał wszelką wiarę, tak żebym góry przenosił; a miłości bym nie miał, niczym jestem.

I choćbym na żywność ubogim rozdał wszystką majątność swoją, i choćbym wydał ciało swoje tak, żebym gorzał, a miłości bym nie miał; nic mi nie pomoże.

Miłość jest cierpliwa, jest łaskawa, miłość nie zazdrości, na złość nie czyni, nie nadyma się,

nie pragnie zaszczytów, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie myśli złego; nie raduje się z niesprawiedliwości, ale weseli się z prawdy

Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, wszystkiemu się spodziewa, wszystko przetrwa.

Miłość nigdy nie ginie; choć prorocтва się skończą, choć dar języków ustanie, choć umiejętność zniszczeje.

Albowiem po części tylko poznajemy, i po części prorokujemy.

Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, ustanie, co jest częściowe.

ὅτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος
ἐλάλουν, ὡς νήπιος
ἐφρόνουν, ὡς νήπιος
ἐλογιζόμην· ὅτε δὲ γέγονα
ἐνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ
νηπίου.

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι'
ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε
δὲ πρόσωπον πρὸς
πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω
ἐκ μέρους, τότε δὲ
ἐπιγνώσομαι καθὼς και
ἐπεγνώσθην,
νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς,
ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα·
μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

cum essem parvulus lo-
quebar ut parvulus sapie-
bam ut parvulus cogita-
bam ut parvulus quando
factus sum vir evacuavi
quae erant parvuli
videmus nunc per specu-
lum in enigmatē tunc au-
tem facie ad faciem nunc
cognosco ex parte tunc
autem cognoscam sicut et
cognitus sum

nunc autem manet fides
spes caritas tria haec ma-
ior autem his est caritas.

Gdy byłem dziecieniem,
mówiłem jak dziecko, ro-
zumiałem jak dziecko, my-
ślałem jak dziecko. Gdy zaś
stałem się mężem, usuną-
łem, co było dziecinnego.
Teraz widzimy przez zwier-
ciadło, przez podobieństwo,
lecz wówczas twarzą w twarz;
teraz poznaję częściowo,
lecz wówczas będę pozna-
wał, tak jak i jestem po-
znany;

a teraz trwa wiara, nadzie-
ja, miłość, to troje; z tych
zaś większa jest miłość.

Napisano wiele komentarzy do tego testu⁶³. Skorzystamy więc tutaj z bardzo mało znanego komentarza Tomasza z Akwinu⁶⁴ oraz równie mało znanego wykładu Mieczysława Gogacza⁶⁵.

Komentarz Tomasza z Akwinu

Święty Tomasz uważa, że Apostoł porównuje miłość z darami Ducha Świętego i ukazuje, iż miłość wyprzedza i warunkuje te dary ze względu na jej konieczność, użyteczność oraz wieczność. Podkreśla też absolutny prymat miłości w stosunku do prorocत्व, wiedzy, znajomości tajemnic i nawet wielkiej wiary.

⁶³ Istnieje przeogromna liczba publikacji związanych z tym tekstem św. Pawła. Komentują go teologowie, pisarze i poeci. Inspirował ludzi we wszystkich epokach historycznych – od św. Augustyna po Sołowiowa i de Mello. Odnosi się także do niego papież Benedykt XVI w swej encyklice o miłości (*Deus caritas est*). Dostępne są obszerne bibliografie biblijne i teologiczne, zawierające szczegółowe dane bibliograficzne.

⁶⁴ Zachowany tekst Tomasza jest bardzo niejednorodny. Zdaniem wydawcy, Enrique Alarcóna, Akwinata, własnym stylem napisał *Komentarz do I Listu św. Pawła do Koryntian* tylko do VII rozdziału. Następnie od IX rozdziału istnieją dwie redakcje: pierwsza, niekompletna (do 11 wersetu XIII rozdziału) przypisywana Reginaldowi z Piperno oraz druga, zwana *copia vulgata*. Lukę pomiędzy rozdziałem IX a XI próbowano wypełnić skrótem z komentarza Piotra z Tarantazji. Korzystam w wersji Reginalda oraz *vulgata* dostępnych na www.corpusthomisticum.org.

⁶⁵ *Największa jest miłość (1 Kor 13,13). Rozważania rekolekcyjne* (do użytku wewnętrznego), Warszawa (Struga)–Kraków 1988.

Konieczność miłości powoduje, że jakiegokolwiek czynione przez człowieka dobro nie przynosi człowiekowi zasługi w oczach Boga, jeśli dokonywane jest bez miłości. Użyteczność miłości zaś powoduje, że ona sama do wszystkiego człowiekowi wystarczy; nie dlatego, żeby zastępowała wszystkie inne cnoty oraz dary, lecz dlatego, że stanowi ich źródło i korzeń. Wieczność miłości podkreślona jest słowami, że miłość nigdy się nie kończy.

Ponadto Tomasz uważa, że św. Paweł głosi wyższość miłości nad wszelkimi innymi dobrami należącymi do dziedziny mowy, myśli lub działania, gdy stawia miłość przed mówieniem językami, prorokowaniem, co należy do dziedziny poznania, oraz miłosierdziem i męczeństwem, które stanowią najbardziej doskonałe ludzkie działania.

Wyjaśnieniem takiego funkcjonowania miłości jest stwierdzenie, że miłość jest matką i formą wszystkich cnót. Dzieje się to w ten sposób, że miłość wskazuje cel dla innych cnót i darów, a w dziedzinie działania to właśnie cel określa jego sposób i przebieg. Celem miłości jest sam Bóg, a więc podporządkowanie wszystkiego miłości jest *de facto* podporządkowaniem wszystkiego Bogu. Co więcej, ani cnoty, ani dary Ducha Świętego nie mają żadnego sensu, gdy nie są odniesione do Boga.

Następnie, zdaniem Tomasza, Apostoł wymienia dziedziny, w których doskonalili człowieka miłość-*caritas*. Przede wszystkim miłość uzbraja człowieka przeciwko pysze, i to na dwa sposoby: ponieważ miłość-*caritas* nie unosi się pychą, czyli usuwa pychę, następnie zwalcza niezdrową ambicję, która jest córką pychy. Miłość-*caritas* doskonalili także człowieka przeciwko chciwości, gdyż nie szuka swego oraz przeciwko gniewowi, gdyż miłość nie unosi się gniewem. Następnie św. Paweł dopowiada, że miłość-*caritas* jest przeciwko złym czynom w ogóle (*non cogitat mala*), szczególnie w dziedzinie myśli i uczuć. Kolejnym działaniem miłości jest umocnienie człowieka do znoszenia zła (*omnia suffert*), które, jak podkreśla Tomasz, jest czasowe oraz przygotowanie do posłuszeństwa wierze (*omnia credit*).

Tomasz na koniec rozważa starannie ostatnie zdanie *Hymnu o miłości*, w którym Apostoł głosi wyższość miłości nad wiarą i nadzieją. Akwinata podkreśla, że miłość, wiara i nadzieja są cnotami teologicznymi, które stanowią istotę związku człowieka z Bogiem. Miłość doskonalili dziedzinę decyzji, wiara – dziedzinę poznania, nadzieja zaś łączy się z wiarą, jako świadczenie o tym, co nie oczywiste.

Ad hoc sciendum, quod amor est quaedam vis unitiva, et omnis amor in unione quadam consistit. Unde et secundum diversas uniones, diversae species amicitiae a philosopho distinguuntur. Nos autem habemus duplicem coniunctionem cum Deo. Una est quantum ad bona naturae, quae hic participamus ab ipso; alia quantum ad beatitudinem, in quantum nos hic sumus participes per gratiam supernae felicitatis, secundum quod hic est possibile, speramus etiam ad perfectam consecutionem illius aeternae beatitudinis pervenire et fieri cives caelestis Ierusalem. Et secundum primam communicationem ad Deum, est amicitia naturalis secundum quam unumquodque, secundum quod est, Deum ut causam primam et summum bonum appetit et desiderat, ut finem suum. Secundum vero communicationem secundam est amor charitatis, quae solum creatura intellectualis Deum diligit. Quia vero nihil potest amari nisi sit cognitum, ideo ad amorem charitatis exigitur primo cognitio Dei. Et quia hoc est supra naturam, primo exigitur fides, quae est non apparentium. Secundo ne homo deficiat, vel aberret, exigitur spes, per quam tendat in illum finem, sicut ad se pertinentem. Et de his tribus dicitur Eccli. II, 8: *qui timetis Deum, credite in illum*, quantum ad fidem; *qui timetis Deum, sperate in illum*, quantum ad spem; *qui timetis Deum, diligite eum*, quantum ad charitatem. Ista ergo tria manent nunc, sed charitas maior est omnibus, propter ea quae dicta sunt supra.

Należy wiedzieć, że miłość jest pewną siłą jednoczącą i każdą miłość stanowi jakieś zjednoczenie. Dlatego, według różnych typów zjednoczenia mamy różne gatunki przyjaźni, wyróżnione przez filozofów. My zaś mamy dwojaki związek z Bogiem. Pierwszy jest odniesieniem do pewnego dobra natury, w którym uczestniczymy dzięki niemu. Drugie jest odniesieniem do szczęścia, w którym uczestniczymy przez łaskę wyższej szczęśliwości, w stopniu, w jakim jest to dla nas możliwe, oczekujemy także doskonałego osiągnięcia tego wiecznego szczęścia i stania się obywatelami niebieskiego Jeruzalem. Pierwszym sposobem połączenia się z Bogiem jest naturalna przyjaźń, którą każdy istniejący pragnie i pożąda Boga jako pierwszej przyczyny, najwyższego dobra i jako swojego celu. Drugim sposobem połączenia się z Bogiem jest miłość-*caritas*, którą miłuje Boga tylko stworzenie obdarzone intelektem. A ponieważ kochać można tylko to, co poznane, dlatego do miłości-*caritas* wymaga się najpierw poznania Boga. A ponieważ przekracza to naturę, dlatego najpierw wymagana jest wiara, która nie jest oczywista. Następnie, aby człowiek nie osłabł lub nie zbłądził, wymaga się nadziei, przez którą dąży do tego celu, tak jak do czegoś do siebie należącego. I o tych trzech mówi się u Eklezjastesa II, 8: „którzy boją się Boga, ufają Bogu” – w odniesieniu do wiary; „którzy boją się Boga, pokładają w nim nadzieję” – w odniesieniu do nadziei; „którzy boją się Boga, miłują go” – w odniesieniu do miłości-*caritas*. Te więc trzy pozostają teraz, lecz miłość-*caritas* większa jest od wszystkich, ze względu na to, co zostało wyżej powiedziane.

Komentarz Mieczysława Gogacza

Mieczysław Gogacz uważa, że Hymn o miłości św. Pawła Apostoła „ukazuje miłość dojrzałą, dojrzałe chrześcijaństwo i zarazem dojrzałą osobowość, dojrzałą religijność”⁶⁶. W perspektywie teologicznej taka dojrzała miłość oznacza – zdaniem Gogacza – Chrystusa i to Zmartwychwstałego⁶⁷.

Swój komentarz w książce *Największa jest miłość* rozwija w osiemnastu punktach:

1. „Miłość cierpliwa jest”. Cierpliwość Mieczysław Gogacz wiąże z oczekiwaniem. Natomiast to oczekiwanie jest pewnym otwarciem się, które w filozofii wiąże się z prawdą, jako własnością bytu. Cierpliwość zatem wspiera się na oczekiwaniu i na prawdzie. Na prawdzie ponadto buduje się wiara, dlatego – zdaniem Gogacza – św. Paweł określa wiarę jako oczekiwanie.
2. „Miłość łaskawa jest”. Łaskawość jest – z kolei – łaską obecności. „Miłość łaskawa jest, to znaczy, że miłość obdarowuje”.
3. „Miłość nie zazdrości”. Zazdrość – według Gogacza – jest zatrzymaniem czegoś wyłącznie dla siebie. Przede wszystkim dotyczy to osób. Zazdrość jest więc próbą zatrzymania kogoś wyłącznie dla siebie, przymuszenia, podporządkowania sobie, wprost zniewolenia. „W zazdrości – dodaje Gogacz – chodzi o wygranie wyłączności”. W tym miejscu Gogacz przeprowadza ciekawe odróżnienie wyłączności i wierności. Otóż wyłączność to wykluczenie relacji z innymi osobami, mimo że – jak zauważa – obowiązuje nas miłość Boga i bliźniego, czyli wszystkich ludzi. Owszem, miłości dotyczy wyłączność, która sytuuje się jedynie w porządku znaków, np. określone znaki miłości są zarezerwowane dla pewnych osób. W zazdrości jednak chodzi o wyłączność relacji miłości. Do tego dochodzi moment przymuszenia, moment podporządkowywania, który jest atakiem na wolność człowieka, a także swoiście na wolność Boga, gdy sytuuje się w relacjach religijnych. Samej miłości – zdaniem Profesora – dotyczy wierność, która „jest trwaniem miłości. Ona trwa mimo kłopotów, niepowodzeń, nastroju, załamania”. Natomiast zazdrość jest pomyleniem wyłączności z wiernością.
4. „Miłość nie szuka poklasku”. Miłość jest darem osób, nie dla jakichś efektów, nie dla znaków, nie dla dyplomów i odznaczeń, właśnie owego biblijnego „poklasku”. Nie z tego powodu ludzie kochają. Nie z tego powodu Bóg nas

⁶⁶ *Największa jest miłość*, s. 23.

⁶⁷ Przy takim założeniu już we wcześniejszej swojej książce, M. Gogacz zinterpretował *Hymn o miłości* jako *Hymn o Chrystusie*. Zob. *Dziesiątek różańca refleksji. Obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1984, s. 74-77.

kocha i my kochamy Boga. Profesor Gogacz podkreśla, że „miłość jest darem nas dla tej tylko osoby. Ona właśnie dzieje się w ciszy i dzieje się naprawdę”. Nawet jej zaakceptowania są nieważne, drugorzędne.

5. „Miłość nie unosi się pychą, jest pokorna”. Pokora, która polega na tym, że znam prawdę o sobie i prawdę o Bogu. Pycha jest jakby odwróceniem pokory, polega na akcentowaniu siebie, swoich zasług, dokonań, wielkości. Tymczasem w miłości liczą się osoby, dlatego, że są, a nie z jakiegoś dodatkowego powodu.
6. „Miłość nie dopuszcza się bezwstydu”. Gogacz przypomina, że według ST bezwstyd jest niewiernością Bogu. Odwrotnością tej niewierności jest czystość. W NT czystość jest podobnie zachowaniem przede wszystkim pierwszego przykazania. Jest wiernością Bogu. Później – zaznacza Profesor – z różnych powodów tę nieczystość związane ze sprawami płci. Ale oznacza ona i w tej dziedzinie problem wierności miłości. Niewierność bowiem jest zaatakowaniem odniesień życzliwych do człowieka. „I dodajmy – pisze Gogacz – że zagadnienie płci należy do porządku znaków, a więc do porządku wyłączności. Nie należy do porządku trwania miłości. Święty Paweł – zauważa – delikatnie zwraca nam na to uwagę: *Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz? (...) Nic nie może nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym (Rz 8,35-39)*”.
7. „Miłość nie szuka swego”. Oznacza to, że miłość nie szuka dobra dla siebie. Zdaniem M. Gogacza jest to prośba o miłość-*dilectio*, czyli o tę odmianę miłości, w której chodzi o dobro drugiej osoby. *Dilectio* według św. Tomasza – przypomina Profesor – ten poziom miłości typowo ludzkiej, to troska o dobro drugiego człowieka.
8. „Miłość nie unosi się gniewem”. Gniew – przypomina Gogacz – jest uczuciem, ale powoduje często modyfikację postaw, dlatego zaliczono go do wad. A zatem gniew przekracza porządek emocjonalny i powoduje, że w porządku myślenia porzucamy cel. Gniew zatem atakuje wytrwałość i wiążącą się z nim wierność. „A chodzi przecież zawsze o trwanie w wierności”, dodaje Gogacz.
9. „Miłość nie pamięta złego”. Tę cechę miłości M. Gogacz wiąże z wybaczeniem⁶⁸, gdyż, jak mówi, miłość „jest stałą akceptacją, a więc zawsze wybacza”.

⁶⁸ A więc inaczej niż Tomasz M. Gogacz interpretuje ten werset i jest to związane raczej z kwestią przekładu. Wulgata bowiem pisze: *non cogitat malum*, M. Gogacz korzysta z Biblii Tysiąclecia, która tłumaczy ten werset: *miłość nie pamięta złego*. Tymczasem w greckim oryginale napisano: ου' λογίζεται τὸ κακόν, odnosi się więc nieodparte wrażenie, że Hieronim przetłumaczył to werniej i wobec tego wierniejsza oryginałowi jest polska wersja Wujka: *miłość nie myśli złego*.

To, co wybaczone, już dalej nie istnieje. Pozostają jednak skutki psychologiczne. Trwa bowiem w człowieku pamięć grzechu. Jest to – zdaniem Profesora – bardzo niekorzystna dla nas sytuacja, „jeśli wciąż pamięta się jakiś konflikt między osobami. Nieustannie przy pomocy pamięci do tego się wraca. I w momentach, w których powinny kształtować się najwłaściwsze odniesienia, przypomina nam się to, że zostaliśmy dotknięci grzechem”.

10. „Miłość nie cieszy się z niesprawiedliwości”. Sprawiedliwość – przypomina M. Gogacz – to równość, adekwatność, zgodność. Tak rozumiana sprawiedliwość nie stanowi wyłącznie przedmiotu prawa. Dotyczy też – zdaniem Gogacza – porządku relacji osobowych: gdy otrzymuję dar miłości – reaguję aż miłością. Niesprawiedliwość zachodziłaby, gdy na dar, na osoby, na człowieka, na Boga nie zareagujemy miłością.
11. „Miłość współweseli się z prawdą”. Według prof. Gogacza werset ten mówi o kontemplacji, gdyż prawda przeniknięta radością to kontemplacja. Wszędzie zatem – wyjaśnia – gdzie wiedza jest przeniknięta miłością, jest kontemplacja, i wszędzie, gdzie miłość jest przeniknięta wiedzą, jest kontemplacja. „Gdy miłość współweseli się z prawdą, to po prostu dzieje się podejmowanie drugiej osoby ludzkiej czy Boga z radością”, dodaje.
12. „Miłość wszystko znosi”. To zdanie św. Pawła można, według M. Gogacza, rozumieć w dwojaki sposób. Miłość bowiem wszystko znosi, gdyż nic nie jest w stanie jej zniszczyć i wszystkiemu da radę. W drugim znaczeniu miłość wszystko znosi, gdyż wszystko wobec miłości jest mniejsze⁶⁹.
13. „Miłość wszystkiemu wierzy”. Profesor Gogacz przypomina, że wiara w sensie filozoficznym jest uznaniem tego, co prawdziwe, otwarciem się na to, co prawdziwe, natomiast w sensie religijnym jest otwarciem się Boga ku nam i nas ku Bogu. Wobec tego w wyrażeniu, że miłość wszystkiemu wierzy, zawiera się prawda o zaufaniu Boga do naszej zdolności powrotu do prawdy i dobra, do naszej zdolności nawrócenia.
14. „Miłość we wszystkim pokłada nadzieję”. To wyrażenie *Hymnu o miłości* znaczy dla prof. Gogacza tyle, że wszystko, co się zdarza człowiekowi, każde dobro, ale także każdy błąd, pogłębia miłość. Miłość bowiem – zdaniem Gogacza – wyprowadza dobro z zalet i wad, gdyż właśnie „we wszystkim pokłada nadzieję”. Miłość bowiem jest tego rodzaju relacją, że ze wszystkiego wyprowadzi dobro.
15. „Miłość wszystko przetrzyma”. Ta teza Apostoła Narodów jest konsekwencją poprzedniej: miłość pokładająca nadzieję we wszystkim, przetrwa naszą niewierność, nasze odejścia, wszystko to, co się nam nie udało.

⁶⁹ Warto zauważyć, że łaciński czasownik *sustinere* przyjmuje obydwa te znaczenia.

16. „Miłość nigdy nie ustaje”. To zdanie jest dalszym ciągiem rozumowania św. Pawła. Profesor Gogacz proponuje ująć je dwu aspektach: filozoficznym i teologicznym. W filozofii podmiotem miłości jest przejaw istnienia, który nazywamy realnością. Tam, gdzie jest istnienie, zawsze jest realność i na niej buduje się miłość, która jest nieutralna tak jak samo istnienie. W teologii miłość trwa, bo Bóg jest samym istnieniem i jest miłością.
17. Słusznie więc św. Paweł mówi, że „miłość nie jest czymś takim jak prorocтва, które się skończą, jak wiedza, jak dar języków”. One mijają dlatego, że wiedza nie jest pełna, a nasze prorocтва dotyczą też jakiegoś etapu. To wszystko więc, co częściowe, mija. Tymczasem – pisze Gogacz – „miłość jest inna niż te wszystkie zmienne rzeczy”. Przemija wszystko, co nie jest Bogiem – dodaje – nawet wiara, nadzieja. „Trwa miłość, bo Bóg jest miłością, trwa więc i Bóg i trwa miłość”.
18. „Największa jest miłość”, gdyż jest nieutralna, tak jak nieutralny jest Bóg w sensie realnych powiązań z człowiekiem. Ta więź – pisze Gogacz – zawsze trwa, jest bowiem wsparta na istnieniu, a istnienie trwa zawsze. „Trwa Istnienie Pierwsze i zawsze trwa istnienie stworzone. Bóg nie unicestwia niczego. Jest bowiem zawsze dawcą istnienia i sam czyni siebie darem, co nazywamy łaską. I Bóg zarazem jest miłością. A więc największa jest miłość” – konkluduje.

Koncepcja miłości św. Jana Ewangelisty

Zarówno Ewangelia jak i Apokalipsa oraz Pierwszy List św. Jana Ewangelisty, umiłowanego ucznia Jezusa, były bardzo często przedmiotem komentarzy; inspirowały też filozofów, teologów i pisarzy. Bardzo często też interpretowano je w duchu neoplatońskim, do czego swoiście ośmielała Janowa terminologia: operowanie obrazem światła, pojęciem Słowa-Logosu. Tomasz z Akwinu w swoim *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* podkreśla, że Jan „zamierzał przede wszystkim ukazać Bóstwo Słowa Wcielonego”⁷⁰.

Miłość-*caritas* jest jednym z centralnych tematów Ewangelii św. Jana. Uważa się, że rekapitulacją jego poglądów na ten temat jest część Pierwszego Listu:

⁷⁰ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, I, 1: intendit principaliter ostendere divinitatem verbi incarnati. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tł. T. Bartoś, Kety 2002, s. 24.

J 4,7 – 5,2 Ἀγαπητοὶ, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γενένηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν.

ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

Θεὸν οὐδεὶς πώποτε θεθεῖται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν.

ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου.

ὃς ἂ ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ.

Carissimi diligamus invicem quoniam caritas ex Deo est et omnis qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum

qui non diligit non novit Deum quoniam Deus caritas est

in hoc apparuit caritas Dei in nobis quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum ut vivamus per eum

in hoc est caritas non quasi nos dilexerimus Deum sed quoniam ipse dilexit nos et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris

carissimi si sic Deus dilexit nos et nos debemus alterutrum diligere

Deum nemo vidit umquam si diligamus invicem Deus in nobis manet et caritas eius in nobis perfecta est

in hoc intellegimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis quoniam de Spiritu suo dedit nobis

et nos vidimus et testificamur quoniam Pater misit Filium salvatorem mundi

quisque confessus fuerit quoniam Iesus est Filius Dei Deus in eo manet et ipse in Deo

Najmilsi, miłujmy się wzajemnie, gdyż miłosc jest z Boga. I každy, co miłuje, z Boga jest urodzony i zna Boga.

Kto nie miłuje, nie zna Boga, poniewaź Bóg jest miłoscią.

W tym okazała się nam miłosc Boga, że Bóg posłał na świat Syna swego jednorodzonego, abyśmy żyli przez niego.

W tym jest miłosc: nie jakbyśmy my umiłowali Boga, ale że on pierwszy umiłowal nas i posłał Syna swego jako przeblaganie za grzechy nasze.

Najmilsi, jeśli Bóg tak nas umiłowal i my powinniśmy miłować jeden drugiego.

Boga nikt nigdy nie widzial. Jeśli się miłujemy wzajemnie, Bóg przebywa w nas i miłosc jego jest w nas doskonała.

Przez to poznajemy, że w nim przebywamy, a on w nas, że z Ducha swego dal nam.

I myśmy widzieli i świadczymy, że Ojciec posłał Syna swego jako Zbawcę świata.

Ktokolwiek by wyznał, że Jezus jest Synem Bozym, Bóg w nim przebywa, a on w Bogu.

καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ
πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην
ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν.

Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ
ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ
Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ.
ἐν τούτῳ τετελειώται ἡ ἀγάπη
μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν
ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς
κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός
ἐστί καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ
κόσμῳ τούτῳ.

φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ
ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη
ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι
ὁ φόβος κόλασιν ἔχει· ὁ δὲ
φοβούμενος οὐ τετελειώται
ἐν τῇ ἀγάπῃ.

Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι
αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν
ἡμᾶς.

ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν
Θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν
αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν·
ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν
ἀδελφὸν ὃν ἐώρακε, τὸν
Θεὸν ὃν οὐχ ἐώρακε οὐ
δύναται ἀγαπᾶν;

καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν
ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ
ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ
καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς
ἐστίν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ
Θεοῦ γενένηται, καὶ πᾶς
ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα
ἀγαπᾷ καὶ τὸν
γεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

et nos cognovimus et cre-
didimus caritati quam ha-
bet Deus in nobis Deus
caritas est et qui manet in
caritate in Deo manet et
Deus in eo

in hoc perfecta est caritas
nobiscum ut fiduciam ha-
beamus in die iudicii quia
sicut ille est et nos sumus
in hoc mundo

timor non est in caritate
sed perfecta caritas foras
mittit timorem quoniam
timor poenam habet qui
autem timet non est per-
fectus in caritate

nos ergo diligamus quo-
niam Deus prior dilexit
nos

si quis dixerit quoniam
diligō Deum et fratrem
suum oderit mendax est
qui enim non diligit fra-
trem suum quem vidit
Deum quem non vidit
quomodo potest diligere
et hoc mandatum habemus
ab eo ut qui diligit Deum
diligat et fratrem suum

omnis qui credit quoniam
Iesus est Christus ex Deo
natus est et omnis qui dili-
git eum qui genuit diligit
eum qui natus est ex eo

I myśmy poznali i uwie-
rzyli miłości, którą Bóg ma
ku nam. Bóg jest miłością,
a kto trwa w miłości, w Bogu
przebywa, a Bóg w nim.

W tym jest doskonała mi-
łość Boża w nas, żebyśmy
mieli ufność w dzień sądu;
gdyż jak On jest i my je-
steśmy na tym świecie.

W miłości nie ma bojaźni,
ale miłość doskonała wy-
rzuca precz bojaźń, gdyż
bojaźń łączy się z karą,
a kto się boi, nie jest do-
skonany w miłości.

My więc miłujmy Boga,
gdyż Bóg pierwiej nas
umiłował.

Jeśliby kto mówił, że mi-
łuje Boga, a nienawdziłby
brata swego, kłamcą jest.
Albowiem ten, co nie mi-
łuje brata swego, którego
widzi, jakże może miłować
Boga, którego nie widzi?

A to rozkazanie mamy od
Boga: aby kto miłuje Boga,
miłował i brata swego.

Każdy, co wierzy, że Jezus
jest Chrystusem, z Boga
się narodził. I każdy, co
miłuje tego, który zrodził,
miłuje i tego, który z nie-
go jest narodzony.

ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.

αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν.

in hoc cognoscimus quoniam diligimus natos Dei cum Deum diligamus et mandata eius faciamus

haec est enim caritas Dei ut mandata eius custodiamus et mandata eius gratia non sunt.

Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy Boga miłujemy i przykazania jego wypełniamy.

Ta bowiem jest miłość Boga, abyśmy przykazań jego strzegli, a przykazania jego nie są ciężkie.

Wydaje się, że skoro tematem Janowej wypowiedzi jest miłość, rozumiana jako związek człowieka z Bogiem oraz wzajemne powiązania ludzi, a więc pewna relacja, to powinno się ją rozumieć właśnie w aspekcie relacyjnym, a nie substancjalistycznym; substancjalistyczne potraktowanie wypowiedzi Jana prowadzi do nieprzewycięzalnych trudności, których przykłady mamy w licznych dziełach teologicznych⁷¹.

Oczywiście, podstawowym zagadnieniem jest wyjaśnienie głównej tezy św. Jana: „Bóg jest miłością”. W literaturze zwraca się uwagę, że jest to drugie, po Księdze Wyjścia, objawione imię Boga. Przypomnijmy, że Bóg, zapytany przez Mojżesza, jakie jest jego imię, odpowiedział: „Jestem, który jestem (*ego sum qui sum* – Wj 3,14)”. W średniowieczu używano tej wypowiedzi, jako skrypturytycznego argumentu za tezą, że Bóg jest samoistnym istnieniem⁷². Współcześnie zwraca się uwagę, że sens Bożej wypowiedzi do Mojżesza jest inny i nawiązuje do sytuacji Izraelitów w czasie ich Exodusu z Egiptu do Ziemi Obiecanej, i wobec tego imię Boga należy tłumaczyć: „ja, który się wami opiekuję, będę się wami opiekował nadal”. Komentator Biblii Tysiąclecia dopuszcza obydwa rozumienia⁷³.

⁷¹ Obszerną i ciekawą pracę poświęcił temu zagadnieniu Jan Otłowski (*Prawo miłości w świetle rozumu, objawienia i religii*, Londyn 2000), który przekonuje, że miłość stanowi istotę Boga, nie w sposób przenośny lub analogiczny, lecz wprost. Proponuje nawet, aby stosowny werset św. Jana tłumaczyć nie: *Bóg jest miłością, lecz: Bogiem jest miłość*, (szcz. 158nn.) i uznać miłość za istotę Boga „w sensie ścisłym” (s. 169). Dalsze partie książki wydają się potwierdzać sugestię, że potraktowanie relacji jako istoty Boga, rozumianej jednak substancjalistycznie, rodzi niepokonalne trudności, gdyż autor musi konsekwentnie kwestionować zbawczą moc zarówno wcielenia (578-580) jak i męki oraz śmierci Chrystusa (580 nn). Nie wdając się w teologiczne dywagacje, trzeba zauważyć, że takie postawienie sprawy kłóci się z np. z wykładem św. Pawła, zawartym w całym 9 rozdziale Listu do Hebrajczyków, a także z nicejsko-konstantynopolitańskim symbolem wiary: *Qui propter nos homines et propter nostra salutem, descendit de celis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato*.

⁷² Należy jednak zwrócić uwagę, że sam św. Tomasz nie używa tego argumentu w swoim wykładzie (*responsio*), lecz jedynie jako ilustrację stanowisk (*sed contra*), zob. *S.Th* I, 2, 3.

⁷³ Zob. przypis w wyd. 4, Warszawa–Poznań 1984, s. 72.

Gdy przyjmiemy konsekwentnie relacjonistyczne tłumaczenie imienia Boga z Księgi Wyjścia i z Pierwszego Listu św. Jana, wtedy interpretacja nie nastęrcza nam żadnych trudności. Oto Bóg, który trwa ze swoim ludem i się nim opiekuje, wyjaśnia na koniec naturę tego trwania i opieki: jest nią miłość. A więc Bóg, który jest opiekuńczym trwaniem przy Izraelu, jest trwaniem miłości.

Gdy jednak przyjmiemy substancjalistyczne rozumienie imienia Boga, jako *ipsum esse subsistens* – samoistny akt istnienia, to – pozostając na gruncie filozofii św. Tomasza – nie będziemy mieli większych trudności ze zinterpretowaniem wyrażenia, że Bóg jest miłością. Miłość bowiem swój najgłębszy fundament znajduje w rzeczywistości bytu (transcendentale *res*), która to rzeczywistość jest najprostszym przejawem jego istnienia (*esse*). Nawet jeśli mówi się, że przedmiotem miłości jest dobro, to najgłębszym jej uzasadnieniem jest dobro istnienia, jak tego przekonująco dowodzi Joseph Pieper. Zresztą dobro, podobnie jak rzeczywistość, stanowi wprost przejaw *esse* bytu. Jeśli więc Bóg jest samoistnym istnieniem, to jest także samoistną rzeczywistością i samoistnym dobrem. Jeśli ten Bóg kieruje się do innych bytów, to istota tego skierowania się musi wynikać wprost z istoty Boga. Jeśli zaś istotą Boga jest Jego istnienie, to Jego działaniem może być udzielenie istnienia lub trwanie przy udzielonym istnieniu. Udzielanie istnienia jest po prostu stwarzaniem. Trwanie przy stworzonym istnieniu jest obecnością, czyli pierwszą i podstawową postacią miłości. A zatem Janowe wyrażenie, że Bóg jest miłością oznacza, że podstawowym i wprost jedynym odniesieniem Boga do nas jest miłość. Ujmując rzecz od strony filozofii można powiedzieć, że Bóg jest miłością dla nas; nie jest jednak miłością w swej istocie, gdyż żadna relacja nie może być istotą substancji⁷⁴. W swej istocie Bóg jest – przypomnijmy – po prostu istnieniem. Taka interpretacja zdaje się bardzo dobrze korelować z wypowiedziami św. Jana z jego Pierwszego Listu.

Przy tej interpretacji też łatwiej zrozumieć kolejne wypowiedzi Jana wraz z ich uzasadnieniami⁷⁵. Spróbujmy zestawzić najważniejsze z nich dla naszego tematu.

1. Bóg umiłował nas pierwszy.

Inicjatywa nawiązania kontaktu Boga z człowiekiem pochodzi od Boga. To Bóg szuka człowieka. Jest to aż nadto jasne na kartach całego Pisma Świętego

⁷⁴ Inna sprawa to wyjaśnienie struktury Osób Bożych. W jego ramach przyjmuje się, że relacja miłości pomiędzy Ojcem i Synem konstytuuje się w Trzecią Osobę Bożą; zagadnienia te jednak znacznie przekraczają obszar rozważań filozoficznych.

⁷⁵ Teologowie zwracają uwagę, że Jan, głosząc swoje radykalne poglądy, nie domaga się ich uznania na zasadzie posłuszeństwa, lecz je starannie uzasadnia. Wskazuje na to często powtarzające się *quoniam* – ponieważ.

Jest to także zgodne z całą teologią (najdobitniej wyrażaną przez św. Pawła), że źródłem wszystkiego jest łaska Boża.

2. Miłość Boga ujawnia się w Chrystusie.

Jan zdaje się podkreślać tu cały „fakt” Chrystusa, a więc przede wszystkim to, że stał się człowiekiem, wtórnie zaś, że jako Bóg-człowiek poniósł za nas śmierć krzyżową. Jest to ważne stwierdzenie, zwłaszcza gdy się zważy, że Arystoteles uważał, iż przyjaźń między Bogiem i człowiekiem jest niemożliwa z powodu zasadniczej różnicy natur. Właśnie w Chrystusie, dzięki Jego wcieleniu, dokonuje się przystosowanie natury ludzkiej do natury boskiej, i dzięki temu możliwa staje się przyjaźń między Bogiem i człowiekiem, przy czym Chrystus jest w tym koniecznym i jedynym pośrednikiem.

3. Miłość powoduje obecność Boga.

Każda miłość uobecnia, ponieważ jej podstawowym rdzeniem jest spotkanie w fakcie realności. Dlatego też miłość Boża powoduje obecność Bożą, a wzajemna miłość człowieka i Boga sprawia wzajemną obecność. Na podstawie wypowiedzi Jana można postawić pytanie, czy każda miłość powoduje obecność Boga? Jest to jednak pytanie, na które w filozofii trudno odpowiedzieć pozytywnie; są bardzo różne „miłości” i nie wszystkie one są dobre, niekiedy nawet sam człowiek „staje się obrzydły tak jak to, co umiłował”. A jednak w teologii, która rozważa Objawienie Boże, raz po raz pojawia się teza, że każda prawdziwa i szczerza miłość uobecnia samego Boga. Tego typu rozważania jednak wykraczają poza przedmiot podjętej problematyki.

4. Każdy, kto kocha, jest narodzony z Boga.

To stwierdzenie ewangelisty stwarza podobne problemy jak poprzednie, ale niesie też zdecydowanie więcej treści teologicznych. Informuje bowiem, że miłość, a już na pewno miłość Boża, powoduje, że człowiek *ex Deo natus est*. Na pewno tego zdania nie możemy rozumieć substancjalistycznie, człowieka bowiem rodzi człowiek, ale relacjonistycznie i to w kontekście obecności sprawianej przez relacje osobowe. Człowiek kochający Boga i człowiek kochający człowieka sytuują się w wyjątkowej moralnie sytuacji: sytuacji obecności. Ponieważ ta obecność jest „normalnym zachowaniem się” Boga, dlatego można powiedzieć, że człowiek kochający upodabnia się do Boga w taki sposób, że ma coś z Boga.

5. Każdy, kto kocha, zna Boga.

Wydaje się, że to samo możemy odnieść do poznawania Boga. Boga bowiem bardziej możemy kochać, niż znać, aczkolwiek na samym początku potrzebna jest jakaś informacja o Bogu, rodząca się „ze słyszenia” i przyjęta przez wiarę.

Jednak człowiek kochający właściwie uczy się Boga kochając, bowiem *Deus caritas est*.

6. Wzajemna miłość ludzka jest z Boga.

Zdanie to możemy rozumieć dwojako: 1) każda ludzka miłość jest z Boga; 2) zdarza się, że kochamy drugiego człowieka ze względu na Boga. Pierwsze rozumienie trzeba zostawić teologii. Jeśli taka jest treść objawienia, to wyjaśnia to teologia. Z filozoficznego punktu widzenia różne podmioty wyznaczają różne relacje. Dlatego wzajemna miłość ludzi jest powodowana przez nich samych. Jednakże może się zdarzyć, że kochamy kogoś ze względu na kogoś innego. To tak jak „przyjaciel mojego przyjaciela jest moim przyjacielem”.

7. Miłość Boża wymaga miłości bliźniego.

To zdanie jest rozwinięciem i właściwie wyjaśnieniem poprzedniego. Bóg kocha każdego człowieka i domaga się, w imię tej miłości, aby ludzie zaprzyjaźnieni z Nim tak odnosili się do innych ludzi, jak sam Bóg, tj. z miłością. Jest to jak najbardziej zrozumiałe, wszak nie atakuje się tego, co przyjaciel kocha.

8. W miłości nie ma strachu.

To zdanie św. Jana jest rewolucyjne w stosunku do różnych wypowiedzi ST, który bojaźń Bożą czynił źródłem posłuszeństwa i podania Bogu. Jan słusznie zauważa, że strach właściwie dotyczy kary, a tam, gdzie jest groźba kary, tam jest prawo, a nie miłość. Ewangelista jednak tym razem zastrzega, że chodzi tu tylko o miłość doskonałą. Tylko ona likwiduje strach. (Pewnie nie za dużo jest tej miłości doskonałej, skoro bojaźń Bożą umieszczono w katechizmie, a w układzie moralności chrześcijańskiej niepodzielnie króluje prawo).

9. Miłość Boża skutkuje wypełnianiem przykazań Bożych, które (w tej perspektywie) nie są ciężkie.

To zdanie – paradoksalnie – jest nawiązaniem i wyjaśnieniem poprzedniego. Miłość bowiem powoduje, że spełnianie życzeń osób kochanych sprawia nam radość. A zatem posłuszeństwo Bogu, jako spełnienie Jego przykazań, w perspektywie miłości, stanowi samą radość. Same zaś te przykazania wydają się lekkie, tak jak łatwe do spełnienia są dla nas zawsze prośby osób, które kochamy.

* * *

Wnioski filozoficzne, które mogą się nasunąć po lekturze tekstów objawionych na temat miłości i przyjaźni, mogą być dwojakiego rodzaju, zgodnie zresztą ze strukturą tekstu świętego. Pierwsza grupa wniosków dotyczy tego, co „ludzkie” w Piśmie Świętym. Sygnalizowano już, że znajdujemy tu wiele zbieżności

z tekstami filozofów: np. napisano bardzo wiele na temat podobieństwa między *Hymnem o miłości* św. Pawła a mistyką miłości u Platona⁷⁶ oraz skryptyurystyczną koncepcją przyjaźni a filozofią przyjaźni w *Etykach* Arystotelesa. Druga grupa wniosków dotyczy tego, co objawione przez Boga, czyli dotyczące tego, co „Boże” w tej relacji. Na przykład słynna opinia Arystotelesa na temat tego, że niemożliwa jest przyjaźń człowieka z Bogiem jest poprawna w odniesieniu do naturalnego porządku rzeczy. Także bowiem w świetle Pisma Świętego taka przyjaźń nie może dokonywać się na zasadzie zupełnej odpowiedniości Boga i człowieka, lecz wyłącznie jako jednostronny dar Boga dla człowieka, jego zupełnie niezasłużone wybranie i wyróżnienie. Dlatego konieczne było wcielenie, dzięki któremu Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Zbawienie to zaś polega na osobowej przyjaźni z Bogiem, która właśnie w Chrystusie, Bogu-człowieku, znajduje pośrednika między boskością i człowieczeństwem, czyli między Bogiem i ludźmi. Nasza ludzka miłość w Chrystusie uzyskuje swoiste przystosowanie do natury Boga, na zasadzie pewnej proporcjonalności, a nie równości, jak podkreśla Janusz Nawrot⁷⁷.

Pierwszą chronologicznie rzeczą, na którą zwraca nam uwagę Pismo Święte, jest prymat moralności nad miłością. Wychodząc z założenia, że ludzkie emocje i namiętności powinny być podporządkowane rozumowi i woli, natchnieni autorzy piętnują złe miłości, wynikające z ulegania namiętnościom i zalecają rozumne uregulowanie miłości. Jednak wystrzegają się przeciwstawiania sobie namiętności i woli, duszy i ciała, i raczej w imię ich komplementarności uważają, że uczuciowość powinna podążać za wolą i decyzjami. Z tego już bardzo prosta droga do wniosku, że prawdziwa ludzka miłość polega na wierności, czynieniu dobra, miłosierdziu, bojaźni Bożej. Jeśli tak będziemy widzieli problem miłości w Piśmie Świętym, wtedy mniej zaskakujące wyda nam się przykazanie miłości. Bóg bowiem nie nakazuje człowiekowi żywienia bezrozumnych namiętności, ale żąda właśnie wierności, czynienia dobra, miłosierdzia, bojaźni Bożej. W świetle tego zrozumiałe się stanie przykazanie miłości Boga, przyjaźni wobec bliźnich, życzliwości wobec obcych, miłosierdzia dla wrogów.

Bóg żądając od człowieka miłości zarazem przekonuje go, że to on włada miłością. Tylko bowiem wtedy, gdy ma się władzę miłowania, można miłować, co się chce. To do tej władzy apeluje Bóg. W przeciwnym wypadku ten apel nie ma sensu i możliwości realizacji. Władza człowieka nad miłością oznacza jego wolność miłowania. Jest to wolność tak wielka, że nawet Bóg nie może swoją mocą wziąć sobie ludzkiej miłości. Musi ją otrzymać od człowieka. Miłość jest

⁷⁶ Zob. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 169-170.

⁷⁷ *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa*, s. 508.

więc darem wolności. Bóg ofiarowując człowiekowi swoją troskliwą, delikatną, wprost czułą miłość oczekuje ludzkiego rewanżu. Księga Psalmów jest pełna Bożych zapewnien o miłości i Bożego oczekiwania na miłość człowieka.

Komentatorzy często mianem paradoksu określają przykazanie miłości. Nie stanowi jednak ono żadnego paradoksu, gdy spojrzysz na nie z perspektywy integralnej struktury człowieka, w której dusza i ciało, stanowiąc pewną jedność, są zarazem tak uporządkowane, że dusza kieruje ciałem i wobec tego uczucia i namiętności podlegają decyzjom woli. Prawdziwy paradoks stanowi to Boże pragnienie miłości człowieka. Bóg bowiem, absolut, samowystarczalny, doskonały i „pełny” chce miłości człowieka. Sam o tym mówi. Przyjęcie tego wymaga uwierzenia słowu Boga. Wszystkie pozostałe ważne akcenty w chrześcijańskim ujęciu miłości, jakie znajdujemy, np. u św. Jana i u św. Pawła, wydają się być jedynie tego konsekwencją.



AURELIUSZ AUGUSTYN: TEOLOGIA MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

Aureliusz Augustyn swoją filozofią i teologią ukształtował chrześcijańskie myślenie na wiele stuleci, a i dziś o wielu sprawach myślimy w Europie tak, jak nauczył nas biskup Hippony. W popularyzatorskich ujęciach historii filozofii mówi się nieraz, że św. Augustyn ochrzcił Platona. Nie jest to ściśle – Platon ma wielu ojców chrzestnych wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich zarówno Wschodu, jak i Zachodu. (W większości jednak ów „chrzest” dotyczył raczej Plotyna niż Platona). W każdym razie jeszcze św. Tomasz z Akwinu napisze, że św. Augustyn, „będąc przesiąkniętym naukami platoników, przyjmował z ich słów to wszystko, co uważał za zgodne z wiarą; co zaś uznał za przeciwne naszej wierze, to zmieniał i ulepszał”⁷⁸. I jest to trafne spostrzeżenie w odniesieniu do bardzo wielu poglądów myśliciela z Tagasty, ale jego koncepcja miłości i przyjaźni tkwi o wiele bardziej w arystotelesowskim Liceum, niż bylibyśmy to skłonni na pierwszy rzut oka przyjmować. Odnosi się to zresztą do całej etyki Augustyna, która – dzięki pośrednictwu Cyncerona – ma w sobie zdecydowanie więcej elementów arystotelesowskich niż platońskich.

Podobnie jest i z koncepcją przyjaźni. Augustyn nie ukrywa, że jest w tym względnie nieodrodnym uczniem Arpinaty, który w tych sprawach nauczał „jak najbardziej prawidłowo i nienagannie”⁷⁹, a którego pisma – według trafnego wyrażenia H. Chadwicka – były „źródłem największego wpływu i przewodnikiem młodego Augustyna w krainie filozofii”⁸⁰.

A jednak – przy bliższym przyjrzeniu – okaże się, że i w tym wypadku nie jest to tylko prosta chrystianizacja poglądów Rzymianina; takiej – świadomej zresztą – chrystianizacji tych poglądów dokonał już przed Augustynem św. Ambroży z Mediolanu w traktaciku zatytułowanym *De officiis*. Biskup Mediolanu nadał swemu pismu Cynceroniański tytuł, dokonał w nim identycznego

⁷⁸ *Summa theologie*, I, 84, 5c. Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit.

⁷⁹ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, III, VI, 13, tłum. K. Augustyniak, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Kraków 2001.

⁸⁰ H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000, s. 20.



podziału, a nawet naśladował sposób przemawiania rzymskiego retora⁸¹. Prezentował również podobne, ale „schrytlanizowane” poglądy⁸². Według niego przyjaźń wypływa nie z chęci odniesienia pożytku czy korzyści, lecz z wzajemnej życzliwości i miłości⁸³. Ponadto charakteryzuje się zgodnością w usposobieniach i przekonaniach, tak że przyjaciele „stają się jednością, gdyż ożywia ich jeden duch i jedna myśl”⁸⁴. Dzięki przyjacielowi, który unika pochlebstw i zarozumiałości, człowiek czuje się bezpiecznie, ufa mu tak jak samemu sobie i nigdy nie zażąda od niego spełnienia jakiejś nieuczciwości⁸⁵. Już po tej krótkiej charakterystyce łatwo zauważyć, że stanowisko Ambrożego do złudzenia przypomina poglądy Cyncerona, jednak zbieżność ta, jak słusznie spostrzega A. Nawrocka, trwa tylko do momentu, gdy interpretacja biskupa Mediolanu nie dotyczy spraw religijnych⁸⁶. Tam, gdzie w rozważaniach Ambrożego pojawia się Bóg, kończy się owo podobieństwo. Biskup Mediolanu bowiem – w przeciwieństwie do Cyncerona – ponad przyjaźń między ludźmi stawia błogosławieństwo Boga, będące również pewną formą przyjaźni. Może je zyskać każdy, kto wieździe cnotliwe życie. Ponad to jednak, św. Ambroży nie dodaje nic nowego do koncepcji przyjaźni znanej w świecie starożytnym⁸⁷. Nie dziwi więc fakt, że uczeń Ambrożego, podejmując te same tematy, musiał pójść krok dalej.

Powszechność miłości

W celu opisanja powszechności miłości, Augustyn sięga do arystotelesowskiej fizyki, w której główną zasadą było twierdzenie, że każde ciało wyposażone jest w ciężenie ku miejscu naturalnemu (*pondus*). Takim ciężeniem woli człowieka, ku jej naturalnemu celowi jest po prostu miłość⁸⁸.

⁸¹ Zob. Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1967; Zob. *tamże* J. Sajdak, J. Wikarjak, *Przedmowa*, s. 11.

⁸² O zależności poglądów Ambrożego od poglądów Cyncerona zob. A. Nawrocka, „*De officiis*” Cyncerona i „*De officiis ministrorum*” św. Ambrożego. *Problem recepcji etyki Cyncerona w etyce chrześcijańskiej św. Ambrożego*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 8 (1988).

⁸³ Zob. *Obowiązki duchownych* III, 22, 134.

⁸⁴ *Tamże*, I, 34, 173; zob. także Cynceron, *O powinnościach* I, 17, 56.

⁸⁵ Zob. *Obowiązki duchownych* III, 22, 134.

⁸⁶ Zob. A. Nawrocka, „*De officiis*” Cyncerona..., s. 80.

⁸⁷ Zob. A. Eckmann, *Koncepcja przyjaźni w dziełach św. Augustyna*, „*Roczniki Humanistyczne*” nr XLIV, z. 3, 1996, s. 234.

⁸⁸ Cytując Augustyna zastosowano nieco inny sposób zapisu źródła: umieszczono je mianowicie przy tekście łacińskim, natomiast pod koniec tłumaczenia podano nazwisko autora przekładu; brak nazwiska oznacza przekład autorski. Np. cytowane powyżej *Wyznania* (*Confessiones*) mają dwa polskie przekłady: Jana Czujka (Warszawa 2001²) oraz Zygmunta Kubiaka (Kraków 2002²).

Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus *ascensiones in corde* (Ps 83,6) et cantamus canticum graduum (Cf. Ps 119,1). Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus *ad pacem Hierusalem*, quoniam *iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: In domum Domini ibimus* (Ps 121,6.1). Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic *in aeternum* (Ps 60,8). (*Confessiones* XIII 9,10)

Nawet jeśli będziemy ostrożni w przypisywaniu Augustynowi woluntaryzmu⁸⁹, to „ciążenie woli”, czyli miłość, stanowi u niego najbardziej powszechny, najbardziej podstawowy i najsilniejszy powód wszelkich ludzkich poczynań, zarówno dobrych, jak i złych. Działanie woli – działanie miłości jest dla człowieka naturalne i stałe. Jest sposobem bycia człowiekiem i zabranianie człowiekowi miłowania jest tak jak zabranianie mu oddychania – stanowi po prostu jego zabicie. Problemem więc człowieka nie jest to, czy kochać, lecz co należy kochać i ewentualnie, jak to coś należy kochać.

Cum ergo tales sint homines plures, quales sunt amores, nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur (*Sermo* 96 I, 1).

Ciało swoją siłą ciężenia zmierza do właściwego dlań miejsca. Siła ciężenia nie zawsze pcha w dół, właściwym miejscem nie zawsze jest miejsce najniższe. Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. Oliwa dolana do wody wpływa na wierzch. Woda wlna do oliwy opada na dno. I jedna, i druga, kierowana swą siłą ciężenia, dąży do właściwego jej miejsca. Rzeczy wytrącone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi. Twój dar, Duch Święty, zapala nas i wznosimy się w górę: płoniemy i idziemy. *Sercem wstępujemy na wyżynę* (Ps 83,6) i śpiewamy pieśń stopni. [Pieśniami stopni nazywane są w Piśmie Świętym Psalmy 119-133.] Ogniem Twoim – ogniem dobrym – pałamy i idziemy. W górę idziemy, ku pokojowi Jerozolimy niebiańskiej. „Weseliłem się z tego, co mi powiedziano: pójdziemy do domu Pańskiego” (Ps 121,1) gdzie nas umieści dobra wola, abyśmy już tylko jednego pragnęli: pozostać tam na wieczność (Czuj).

Skoro więc tacy są w większości ludzie, jakie ich miłości, to o nic innego nie potrzeba się troszczyć w życiu, jak tylko o to, co wybiera się jako przedmiot miłości.

⁸⁹ Zob. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 314 nn.

A zatem kluczowego znaczenia nabiera decyzja człowieka, co będzie kochał. W kontekście tej decyzji nie jest ważne, czy będzie chodziło o cielesne pożądanie (*cupiditas*) czy o duchową miłość (*caritas*). W obydwu przypadkach od intencji woli zależy moralne dobro lub zło zarówno *cupiditas* jak i *caritas*. Przysłowiowa stała się wypowiedź Augustyna z XIV księgi *Państwa Bożego*:

Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor (*De civ. Dei* XIV 7, 2). Wola prawa jest więc miłością dobrą, a wola przewrotna – miłością złą.

W tej decyzji woli realizują się cnoty moralne, tak jak je widzi Augustyn. Jednak w swoich tekstach konsekwentnie daje pierwszeństwo miłości, utożsamiając ją z wolą, sprowadzając do niej wszelkie namiętności i w końcu utożsamiając z samą cnotą, będącą źródłem prawej miłości⁹⁰.

Temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens (*De moribus ecclesiae* I, 15, 25).

Umiarkowanie jest miłością, która się cała oddaje temu, co kocha; męstwo jest miłością, która łatwo znosi wszystko dla tego, co kocha; sprawiedliwość jest miłością, która służy wyłącznie kochanemu i w sposób prawy panuje nad pozostałymi; roztropność jest miłością w jej przenikliwym rozróżnieniu między tym, co jej pomaga, a tym, co jej przeszkadza.

Następnie Augustyn zdaje się to jeszcze bardziej zawęzić. Trudno nie przypomnieć sobie w tym momencie bardzo znanej deklaracji zainteresowań św. Augustyna z jego *Soliloquiów*: *Deum et animam scire cupio? Nihil ne plus. Nihil omnino!* (Pragnę poznać Boga i duszę. Nic więcej? Nic zupełnie!).

Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei (*De moribus ecclesiae* I, 15, 25).

Jeśli więc cnota prowadzi nas do szczęśliwego życia, to stanowczo stwierdzamy, że cnota jest tylko i wyłącznie najwyższą miłością Boga.

Teraz już – według schematu, którego nietrudno się domyśleć – Augustyn sprowadza i miłość samą, i cnoty do miłości Boga. I nie tylko to: oto Bóg jest także najwyższą mądrością i najwyższą zgodą. To ostatnie to już reminiscencja przyjaźni, w której zgoda jest dla Augustyna najbardziej charakterystyczną cechą.

⁹⁰ *De civ. Dei* XIV 7, 2. Korzystam z: Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, t. I i II, tł. W. Kornatowski, Warszawa 2003².

Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servantem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest (*De moribus ecclesiae* I, 15, 25).

Lecz to o tej miłości mówimy, że nie jest niczym innym niż Bogiem, to jest najwyższym dobrem, najwyższą mądrością i najwyższą zgodą. Przeto można stwierdzić także, iż wstrzeźliwość jest miłością, która się całkowicie i nie naruszona zachowuje dla Boga; męstwo z łatwością znosi wszystko dla miłości Boga; sprawiedliwość służy wyłącznie miłości Boga i dlatego słusznie panuje nad wszystkim, co jest poddane człowiekowi; roztropność jest miłością, która umie rozróżnić to, co ją do Boga przywiązuje, od tego, co ją od Niego może oddzielić.

W ten sposób Augustyn doprowadza nas do dwóch kolejnych tematów, wiążących się z jego koncepcją miłości, jako powszechnego *pondus*. Pierwszy temat to miłość-*caritas*; drugi to właśnie przyjaźń.

Zanim jednak przejdziemy do tych tematów, trzeba zwrócić uwagę na problematykę terminologiczną w pismach św. Augustyna.

Kilka uwag terminologicznych

Augustyn zdaje się ułatwiać nam tu zadanie. Przejmując bowiem z istniejącej tradycji trzy słowa (*amor*, *dilectio* i *caritas*⁹¹) na oznaczenie miłości po prostu je utożsamia. W znanym fragmencie XIV rozdziału *Państwa Bożego* Augustyn szczegółowo analizuje rozmowę zmartwychwstałego Chrystusa z Piotrem i zauważa, że Chrystus pytając Piotra ciągle o to samo, czyli o jego miłość względem siebie, używa zamienne słów *amor* i *dilectio*. Dlatego Augustyn w ostrych słowa przeciwstawia się tym (a myśli zapewne o Orygenesie i zainspirowanym nim Ambrożym⁹²), którzy zdawali się dostrzegać różnice znaczeniowe pomiędzy *amor*, *dilectio* i *caritas*.

⁹¹ Zob. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości u św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 6-7 (1984), s. 187-207; artykuł został później wydrukowany jako rozdział 9 w książce: *Człowiek i Bóg*, Warszawa 1987, s. 139-148.

⁹² Ambroży przedstawia rozmowę Chrystusa z Piotrem jako swoistą „lekcję”, w której Chrystus uczy Piotra poprzez swoje pytania i odpowiedzi. Za pierwszym i drugim razem Chrystus zapytał o miłość (*dilectio*), a Piotr odpowiedział, że Go kocha (*amor*). Po tych odpowiedziach została Piotrowi poręczona troska o jagnięta. Wreszcie, gdy Chrystus zapytał o to, czy Piotr Go kocha (*amor*), Piotr odpowiedział, że Go miłuje (*dilectio*). I wtedy Chrystus powierza mu władzę nad

Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem, sive caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. (...) Sed Scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris anteposimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem, insinuandum fuit (*De civ. Dei* XIV, 7, 2).

Uznałem za stosowne omówić to dlatego, że niektórzy są zdania, iż czym innym jest ukochanie (*dilectio*) czy życzliwość (*caritas*), a czym innym miłość (*amor*). Twierdzą mianowicie, że „ukochanie” (*dilectio*) powinno się stosować do dobra, a „miłość” (*amor*) do zła. (...) Gdy chodzi o Pisma naszej religii, których powagę przekładamy nad powagę innych pism, to trzeba było wykazać, że nie czynią one żadnej różnicy między miłością (*amor*) a ukochaniem (*dilectio*) czy życzliwością (*caritas*); (Kornatowski).

Augustyn parafrazuje nawet wyrażenie św. Jana Ewangelisty *Deus caritas est*, pisząc, że *Deus dilectio est*⁹³. W tym utożsamianiu terminów odnoszących się do miłości robi jednak ostrożny wyjątek, powiada mianowicie, że *Amor mali vocatur cupiditas, amor boni caritas* – „miłość do zła nazywa się pożądlivością, miłość do dobra – *caritas*”⁹⁴.

Jeśli chodzi o przyjaźń (*amicitia*) to wydawać by się mogło, że Augustyn wyraźnie łączy ją z miłością-*caritas*, skoro prawdziwą przyjaźń wlewa w dusze ludzi sam Bóg⁹⁵. Jednak ponieważ przyjaźń jest miłością, to oznacza, że stanowi

owcami, czyli całą owczarnią. Z tego Ambroży (a przed nim Orygenes) wnosi, że *amor* to miłość bardziej cielesna, *dilectio* zaś – bardziej duchowa.

Illud quoque diligentius intuendum, cur cum Dominus dixerit: Diligis me? ille responderit: Tu scis, Domine, quia amo te. In quo videtur mihi dilectio habere animi charitatem, amor quemdam aestum conceptum corporis ac mentis ardore, et Petrum opinor non solum animi, sed etiam corporis sui circa Dei cultum signare flagrantiam. Denique tertio Dominus non jam, Diligis me? sed, Amas me? interrogavit (Joan. XXI, 17): et jam non agnos, ut primo, quodam lacte vescendos, nec oviculas ut secundo, sed oves pascere iubetur, perfectiores ut perfectior gubernaret (*Expositio evangelium secundum Lucam*, X, 176)

To także jest do staranniejszego zbadania, dlaczego gdy Pan zapytał: Czy mnie miłujesz? On odpowiedział: Ty wiesz Panie, że Cię Kocham. Dlatego wydaje mi się, że miłowanie jest miłością-*caritas* duchową, miłość (*amor*) zaś jest pewnym uniesieniem [namiętnością] pochodzącym z ciała i gorączką ducha, a Piotr twierdzi, że nie tylko duszą, lecz także swoim ciałem żarliwie zaznacza kult Boga. Wreszcie po raz trzeci Pan zapytał, już nie, czy miłujesz mnie, lecz czy kochasz mnie. I już nie baranki, jak za pierwszym razem, karmione niejako mlekiem, nie owieczki jak za drugim razem, lecz owce polecił mu paść – doskonałe doskonałej kierować.

⁹³ *In epistolam Ioannis ad Parthos* VII, 4.

⁹⁴ *Sermo* 335C, 2. I w ogóle Augustyn nie jest bardzo konsekwentny w tym swoim postanowieniu, np. *In epistolam Ioannis ad Parthos* w traktacie VII (4,5) zdaje się dostrzegać różnice między słowami *dilectio*, *amor* i *caritas*.

⁹⁵ Por. *Sermo* 335C. Augustyn zastrzega, że odróżnienie to nie jest rygorystyczne, powiada bowiem w tym samym miejscu (2):

Cupiditatem dico amorem peccandi, quia est cupiditas nonnumquam quae appellatur in bono. Item caritatem dico amorem recte vivendi quia aliquando et caritas appellatur in malo.

Pożądlivość nazywam miłością grzeszącą, ponieważ pożądlivość nieraz skłania do dobra. Tak samo *caritas* nazywam miłością żyjącą uczciwie, ponieważ niekiedy i *caritas* skłania do zła.

zarówno miłość-*amor*, miłość-*dilectio* i miłość-*caritas*. I istotnie, w tekstach Biskupa Hippony znajdujemy słowo *amicitia* w kontekście słów: *amor*, *dilectio*, *caritas*, a ponadto *concordia*, *benevolentia* i innych. Wskazuje to z jednej strony na ujmowanie przyjaźni jako rodzaju miłości, a ponadto ukazuje w tym przypadku konsekwencję z jaką Augustyn zamiennie stosuje wymienione terminy na opisanie tego samego zjawiska⁹⁶. Jednakże – jak już wspomniano – z tą konsekwencją nie zawsze mamy do czynienia w tekstach Augustyna. Mówiąc o miłości, jaka pojawia się między przyjaciółmi czasami odróżniał znaczenie tych terminów. Rozróżnienie to podlegało tej samej regule, którą spotkaliśmy u Cyserona. Arpinata bowiem terminu *amor*, od którego zresztą, zdaniem Augustyna, pochodzi termin *amicitia*⁹⁷, używał na oznaczenie miłości, która mogła być ukierunkowana zarówno na dobro, jak i na zło⁹⁸. Terminy *caritas* i *dilectio* traktował Augustyn jako synonimiczne i stosował na oznaczenie miłości odnoszącej się tylko do dobra⁹⁹.

Miłość-*caritas*

Étienne Gilson swój wykład na temat miłości-*caritas* rozpoczyna cytatem z *Listu* Augustyna do Hieronima, w który Biskup Hippony powiada, że *virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur* (cnota jest miłością-*caritas*, którą kocha się to, co jest do kochania). Tymczasem w polskim przekładzie książki Gilsona czytamy, że to „miłość-*caritas* jest pożądaniem, którym się kocha to, co powinno być kochane¹⁰⁰. Oczywiście, termin *virtus* ma wiele znaczeń i pewnie w niektórych kontekstach można je po polsku oddać słowem pożądanie, jednak w konkretnym wypadku chodzi bez wątplenia o *virtus*, jako zaletę moralną, czyli cnotę. W następnym bowiem zdaniu Augustyn nie pozostawia co do tego cienia wątpliwości, przeciwstawiając *virtus* – zaletę moralną – wadzie – *vitium*:

⁹⁶ Jeszcze większe zamieszanie w odniesieniu do tej terminologii panuje w polskich przekładach tekstów Augustyna, np. Wiktor Kornatowski tłumacząc cytowany już fragment *Państwa Bożego*, w którym Augustyn – komentując ewangeliczną rozmowę św. Piotra z Jezusem – sprowadza do jednego znaczenia różne terminy łacińskie, właściwie idzie pod prąd nawet tradycji przekładów biblijnych tłumacząc niemal konsekwentnie *dilectio* jako miłość-kochanie, *amor* jako miłość-miłowanie, a *caritas* jako życzliwość. Por. t. II, s. 186.

⁹⁷ Zob. *Contra duas epistulas Pelagiani* I, 1.

⁹⁸ Zob. *O państwie Bożym*, XIV, 7.

⁹⁹ Zob. *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, VIII, 5.

¹⁰⁰ *Epistola* 167, 4, 15; É. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 177.

Haec [virtus caritas] in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est, plenissima vero quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud quod minus est quam debet, ex vitio est (Epistola 167, 4, 15).

Ta [cnota caritas] w innych jest większa, w innych mniejsza, w innych żadna. Najpełniejszej zaś, która już nie może wzrastać dopóki ten człowiek żyje, nie ma w nikim; dopóki zaś może wzrastać na pewno to, że jest jej mniej niż powinno, pochodzi z wady.

A zatem miłość-*caritas*, chociaż stanowi *pondus*, to jednak nie jest to ciężenie w dół, ku otchłani, które charakteryzuje cielesną pożądlivość (*cupiditas*), lecz właśnie *caritas*, która wznosi nas do góry, ku niebu. Zasadą tego *pondus* jest miłość (*amor*) Ducha Świętego, która na podobieństwo ognia dąży do swego naturalnego miejsca w górze¹⁰¹.

Słusznie zatem Gilson sytuuje problematykę *caritas* w porządku moralnego doskonalenia się i nie należy się obawiać utożsamiania cnoty z miłością, gdyż utożsamienie to wyraża samą istotę nauczania moralnego św. Augustyna. W nauczaniu tym – jak zaraz to jasno zobaczymy – miłość jest źródłem, drogą i celem życia chrześcijańskiego.

W odniesieniu do miłości-*caritas* Augustyn rozważa dwa jej aspekty: miłość bliźniego i miłość Boga. W pierwszym z nich problemem jest pogodzenie miłości własnej z miłością bliźniego. Ostatecznie bowiem miłość prowadzi do szczęśliwości, która stanowi indywidualną rozkosz, a zatem jest zawsze w najgłębszym sensie miłością samego siebie. Augustyn jednak zauważa, że Bóg genialnie uwzględnił tę prawidłowość i właśnie miłość samego siebie uczynił miarą miłości bliźniego. Gdy więc miłość bliźniego jest równa miłości własnej, to powoduje swoiste wyrównanie oraz stanowi podstawę swoistego egalitaryzmu ludzi – oto ja jestem równy bliźniemu, którego kocham tak jak siebie samego, a on jest równy mnie. Gdy doda się do tego, że jest to miłość wzajemna – a taka jest ze swej natury – następuje pełne wyrównanie miłości i zrównanie osób¹⁰². W tym miejscu – jak słusznie zauważa Gilson – miłość przybiera postać sprawiedliwości¹⁰³.

Poważniejszy problem sprawia jednak miłość do Boga, gdyż w niej nie może się realizować równość. Bóg, który jest absolutnym Dobrem, domaga się miłości totalnej. „Ta sama sprawiedliwość, która żądała równości między nami i przedmiotem naszej miłości w kochaniu ludzi, wymaga, by Bóg był przedmiotem miłości absolutnej, w której nasze własne dobro nie wchodzi z Nim w porównanie”¹⁰⁴:

¹⁰¹ Zob. *Confessiones* XIII, 7,8.

¹⁰² Por. *In epistolam Ioannis ad Parthos* VII, 4,5; *Confessiones* IV, 6,11.

¹⁰³ *Wprowadzenie*, s. 187, przypis 44.

¹⁰⁴ *Wprowadzenie*, s. 179.

In quo iam nullus nobis amandi modus W której już nie stosuje się żadnej miary imponitur, quando ipse ibi modus est kochania, ponieważ jego miarą jest brak sine modo amare (*Epistola* 109, 2). miary miłości*.

* To słynne wyrażenie należy do przyjaciela św. Augustyna, Sewerinususa.

Ta zasada jednak wprowadza pewną istotną różnicę w stosunku do miłowania dobra, którym jest inny człowiek. Oto miłość dobra absolutnego wymaga porzucenia wszelkich innych dóbr, gdyż kto posiada dobro najwyższe – posiada wszystko. Gdybyśmy zatem – poza miłością Boga – pragnęli jeszcze jakiś szczegółowych dóbr, popadlibyśmy w totalną sprzeczność, gdyż mając wszystko, chcielibyśmy jeszcze czegoś więcej.

Augustynowi nie wystarczy ta konstatacja dla podkreślenia absolutnego charakteru Bożej *caritas*. Zauważa bowiem, że pragnienie Boga i równocześnie pragnienie jakiś rzeczy stworzonych, usuwa samą miłość Bożą. Pełna nagroda wymaga pełnego oddania w duchu pełnej bezinteresowności.

Gilson stanowczo zaprzecza, aby ta koncepcja wynikała u Augustyna z jakiegoś mistycznego uniesienia bądź wizji; wręcz przeciwnie: stanowi ona – zdaniem francuskiego filozofa – konsekwencję poważnego taktowania życia chrześcijańskiego jako takiego, czyli jako chrześcijańskiego. Na poparcie swej tezy przytacza szereg homilii Augustyna, skierowanych do wiernych w *Hippo Regis* i innych miastach, w których domaga się on od każdego chrześcijanina całkowitego zaparcia się swojej duszy i oddania się bez zastrzeżeń miłości Bożej¹⁰⁵. Reprezentatywne dla tego typu myślenia jest słynne, wygłoszone w Kartaginie, *Kazanie 34* komentujące Psalm 149. Święty Augustyn wychodzi od fundamentalnego stwierdzenia, że miłujemy Boga dlatego, że on sam nas wcześniej umiłował (*Deum diligamus quia ipse prior dilexit nos*).

Quaere unde homini diligere Deum, nec Dlaczego ludzie mają miłować Boga nie invenies omnino, nisi quia prior illum znajdując niczego, jak tylko to, że wcześniej dilexit Deus. Dedit se ipsum quem dileximus, dedit unde diligeremus (*Sermo* sam, którego umiłowaliśmy, ofiarował się 34, 2). i dlatego umiłowaliśmy.

Augustyn wyjaśnia też szczegółowo mechanizm naszego miłowania Boga, mianowicie Boga nie kochany inaczej, jak przez samego Ducha Świętego (*Deum diligere non possumus nisi per Spiritum Sanctum*), a miłość ziemską jest po to, aby ułatwić nam zrozumienie miłości Bożej. Trudno nie zauważyć podobieństwa do rozważań Sokratesa z Platonskiej *Uczty* – tam też wszystkie ziemskie miłości były jedynie drogą do miłości Piękną samego w sobie, a przez nie i Dobra.

¹⁰⁵ Np. 34, 91, 334.

Quam multa in damnabilibus cupiditatibus amantur, et non habentur! Sordide quaeruntur, nec tamen continuo possidentur. Numquid hoc est aurum amare, quod aurum habere? Multi amant et non habent. Numquid hoc est habere latissima et lautissima praedia, quod amare? Multi amant et non habent. Numquid hoc est amare honorem, quod habere honorem? Multi sine honore inardescunt habere. Quaerunt habere, et plerumque ante moriuntur quam inveniunt quod quaerebant. Deus nobis de compendio se offert. Clamat nobis: „Amate me, et habebitis me, quia nec potestis amare me, nisi habueritis me” (*Sermo* 34, 5).

Jakże bardzo w zgubnych pożądliwościach się lubują, a jednak nie posiadają! Chciwie szukają, a jednak wciąż nie posiadają. Czyż tym samym jest miłować złoto, co złoto posiadać? Wielu kocha, lecz nie posiada. Czyż tym samym jest posiadać najrozleglejsze i najwspanialsze posiadłości, co kochać? Wielu kocha, lecz nie posiada. Czyż tym samym jest kochać honor, co posiadać honor? Wielu bez honoru płonie, aby posiadać. Szukają, aby osiąść, lecz zazwyczaj wcześniej umierają, aniżeli znajdują to, czego szukali. Bóg ofiaruje nam się z pomocą. Woła do nas: „Kochajcie Mnie, a będziecie Mnie mieć, ponieważ nie możecie mnie kochać, jeśli Mnie nie będziecie posiadać”.

Z tego wynika maksymalna wartość miłości Bożej i jej maksymalna cena, aż do oddania siebie samego. Jest to zresztą jedyna sprawiedliwa cena za miłość Bożą, gdyż stanowi jedynie zwrot długu – *totum exigit, qui fecit te* – Ten, który cię stworzył wymaga ciebie całego.

Si carius dicitur, quidquid pretiosius est, quid carius ipsa caritate, Fratres mei? Quod est, putamus, pretium eius? Unde invenitur pretium eius? Pretium tritici, nummus tuus; pretium fundi, argentum tuum; pretium margaritae, aurum tuum; pretium caritatis, tu. Quaeris ergo unde possideas fundum, gemmam iumentum; fundum quaeris unde emas, et quaeris apud te. Si vis autem habere caritatem, quaere te, et inveni te (*Sermo* 34, 7).

Jeśli droższym nazywa się to, co cenniejsze, to co jest, bracia moi, cenniejsze od samej miłości? Jaka jest – uważamy – jej cena? Jaką znajdujemy jej cenę? Gdzie znajduje się jej cena? Ceną pszenicy, twój pieniądz; ceną gruntu, tve srebro; ceną perły, tve złoto; ceną miłości, ty [sam]. Szukasz zatem, gdzie możesz nabyć grunt, perłę, zaprzęg; gdzie możesz nabyć posiadłość, i znajdujesz u siebie. Jeśli chcesz zatem osiąść miłość, szukaj siebie i odnajdź siebie.

Augustyn zdaje sobie sprawę z oporów, jakie może wzbudzić w człowieku tak radykalne żądanie oddania się. Zwraca uwagę, że właśnie tracimy siebie, gdy nie oddamy się Bogu, o czym sam Bóg nas poucza¹⁰⁶. Warto zauważyć, że ten motyw stał się bardzo popularny tak w teologii średniowiecznej, np. w *De diligendo Deo*¹⁰⁷ św. Bernarda z Clairvaux, jak i w całkiem współczesnej literaturze pedagogicznej, np. utrata miłości dla jej uzyskania we właściwym kształcie i charakterze jest

¹⁰⁶ Trudno nie zauważyć paraleli do wyrażenia z Ewangelii św. Mateusza 10, 39: qui invenit animam suam perdet illam et qui perdidit animam suam propter me inveniet eam.

¹⁰⁷ Np. rozdz. 1.

motywem przewodnim eseju Mieczysława Gogacza z 1982 roku¹⁰⁸, dla którego „proces utraty miłości to proces włączenia miłości przyrodzonej w nadprzyrodzoną miłość Bożą”. I Gogacz podkreśla, że „tylko po tym złączeniu miłość przyrodzona funkcjonuje normalnie”¹⁰⁹. Wyjaśnia też dokładnie mechanizm tego procesu utraty miłości w sposób, który możemy poznać z kart *Wyznań* św. Augustyna:

Każdej miłości towarzyszy cierpienie, ponieważ każda miłość doskonaląc się jest jakimś procesem tracenia tego wszystkiego, co jest pozornym lub niewłaściwym przedmiotem miłości. Po prostu niełatwo ukochać osobę ludzką i niełatwo ukochać Boga, mimo że miłość jest najprostszą czynnością duszy ludzkiej, najbardziej naturalną. Dobrą miłość uzyskujemy w wysiłku, poprzez ciężką pracę wprowadzania ładu we własne życie. Ten trud zawsze boli, zawsze jest ofiarą, umartwieniem, męką. Zawsze więc cierpienie będzie towarzyszyło miłości. I nie należy tym się martwić, nie należy bać się tego. Trzeba jednak o tym wiedzieć, aby się nie pomylić. Mylimy się sądząc, że nie ma miłości tam, gdzie jest cierpienie, że nie ma szczęścia, jeżeli jest ból i męka. Cierpienie nie wyklucza miłości ani nie wyklucza szczęścia. Miłość, cierpienie i szczęście występują razem, ponieważ wszystkie działania występują w człowieku jednocześnie. Są w nim sprzeczności i wybory, są radości i smutki, uczucia i decyzje woli, złe i dobre tęsknoty (*Jak traci się miłość*, s. 267).

Zadziwiać może ten typowo augustyński absolutyzm miłości u filozofia, który starał się trzymać jak najdalej od augustyńskiego neoplatonizmu. Odpowiedzią może być wskazanie na wspólne chrześcijańskie inspiracje, wedle których *Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* (Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim – 1J 4,16).

Święty Augustyn przewidział nawet ostrożność i strach przed całkowitym oddaniem się miłości Bożej:

Quid enim times dare te, ne consumas te? Immo si non te dederis, perdis te. Ipsa caritas per Sapientiam loquitur, et dicit tibi aliquid, unde non expavescas quod dictum est: „Da te ipsum”. Si quis enim tibi vellet fundum vendere, diceret tibi: „Da mihi aurum tuum”; et si quis aliud aliquid: „Da mihi nummum tuum, da mihi argentum tuum”. Audi quid tibi dicat ex ore Sapientiae caritas: *Da mihi, fili, cor tuum. Da mihi*, inquit. Quid? *fili, cor tuum*. (Cf. Prov 23, 26; *Sermo* 34, 7).

Dlaczego więc boisz się dać siebie, aby się nie wyczerpać? W rzeczywistości jeśli się nie ofiarujesz, zatracasz się. Sama miłość przez Mądrość przemawia i mówi ci coś, abyś się nie przeraził, skoro jest powiedziane: „Daj siebie samego”. Jeśli bowiem ktoś chciałby ci sprzedać posiadłość, powiedziałaby tobie: „Daj mi swoje złoto”; albo jeśli ktoś coś innego: „Daj mi swe pieniądze, daj mi swoje srebro”. Posłuchaj co mówi ci przez usta Mądrości miłość: *Daj mi, synu, serce swoje. Daj mi*, powiada Co? Synu, *serce swoje* (por. Prz 23, 26).

¹⁰⁸ Zob. M. Gogacz, *Jak traci się miłość (esej ascetyczny)*, Warszawa 1982.

¹⁰⁹ *Jak traci się miłość*, s. 61.

Nikt chyba trafniej nie uchwycił tej augustyńskiej koncepcji miłości totalnej niż Gilson, który pisze, że:

Jeśli taki jest absolutny charakter Jego wymagania, to miłość nie jest jednym z czynników życia moralnego, jest natomiast samym życiem moralnym. Poczynająca się miłość Boga jest dla duszy początkiem jej usprawiedliwienia. W miarę jak miłość wzrasta, wzrasta jej sprawiedliwość w duszy. Skoro ta miłość staje się doskonałą, wtedy zarazem i sprawiedliwość tej duszy staje się doskonałą (*Wprowadzenie*, s. 181).

To dlatego Augustyn nie waha się wołać: *Dilige, et quod vis fac* – miłuj i rób, co chcesz!¹¹⁰

Warto może przytoczyć szerszy kontekst tej wypowiedzi:

Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere (*In Epistolam Joannem*, VII, 8).

Po prostu więc krótkie przykazanie Ci daję: miłuj i rób, co chcesz – jeśli zamilknieš, zamilknieš miłując, jeśli zawołasz, zawołasz miłując, jeśli skarcisz, skarcisz miłując, jeśli darujesz, miłując darujesz. Korzeń jest z głębi miłości; z tego korzenia może powstać tylko dobro.

Jest to stwierdzenie tak mocne, że nawet cytowany wyżej Gilson obawia się jego radykalizmu i dokonuje pewnych ostrożnych obwarowań:

Jest to twierdzenie słuszne o prawdzie absolutnej, ale ma ono wartość tylko dla doskonałej miłości. Gdy chodzi o miłość niedoskonałą – a któż by się ośmielił chwalić, że kocha miłością całkowicie oczyszczoną? – twierdzenie to ma wartość tylko względnie i proporcjonalnie dokładną w stosunku do stopnia tej miłości. Któż mógłby utrzymywać, że w tym życiu zwyciężył tak zupełnie całą pożądlivość, że duszę napęlnia mu całkowicie tylko miłość-*caritas*. Nauka więc Augustyna (...) jest wyrazem ideału o niedostępnej czystości (*Wprowadzenie*, s. 181).

Nie jest pewne jednak, czy dokładnie o to chodziło św. Augustynowi; przecież jak mało kto był przekonany o prawdziwości słów św. Jana Ewangelisty, że „jeżeli mówimy, że nie mamy grzechu, to sami siebie zwodzimy i nie ma w nas prawdy”¹¹¹. Wydaje się raczej, że Augustyn zasadę *dilige, et quod vis fac* traktuje dynamicznie – jako zasadę działającą na co dzień w życiu chrześcijanina, który jest niedoskonały, ale kocha Boga całym swym sercem, który popełnia grzechy, ale nie przestaje cały miłować Boga. I to właśnie ta miłość prowadzi człowieka do Boga, pozwala mu pokonać niedoskonałości i grzech. Wydaje się

¹¹⁰ *In Epistolam Joannem* VII, 8.

¹¹¹ 1J, 1,8.

więc, że myli się nieco Gilson traktując tę zasadę statycznie, jako „wyraz ideału o niedostępnej czystości”.

Vide enim, si aliquid voluit dimittere in te unde ames vel te, qui tibi dicit: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua* (Deut 6, 5). Quid remanet de corde tuo, unde diligas te ipsum? Quid de anima tua? Quid de mente tua? *Ex toto*, inquit. Totum exigit te, qui fecit te. Sed noli tristis esse, quasi nihil unde gaudeas remaneat in te. *Laetetur Israel*, non in se, sed *in eo qui fecit eum* (Ps 149, 2; *Sermo* 34, 7).

Zważ bowiem, na ile chciał ci coś przekazać, abyś miłował także siebie, Ten który ci mówi: *Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego, z całej duszy twojej i całym twoim umysłem* (Powt 6,5). Co pozostanie z twojego serca, jeśli umiłujesz samego siebie? Co z twojej duszy? Co z twojego umysłu? *Z całego*, mówi. Całego ciebie żąda Ten, który cię uczynił. Lecz nie będziesz się smucił, jakby nie pozostała w tobie żadna radość. *Raduj się Izraelu*, nie w sobie, lecz *w tym, który cię stworzył* (Ps 149,2).

W tym miejscu można postawić uzasadnione pytanie, co z miłością bliźniego, skoro chrześcijanin ma kochać tylko i wyłącznie Boga? Odpowiedź na to pytanie nie jest trudna na terenie chrześcijaństwa, gdyż to sam Bóg, w imię swojej miłości, domaga się kochania nie tylko bliźnich-przyjaciół, lecz i bliźnich-nieznajomych, a nawet nieprzyjaciół.

Non diligebas te quando
Deum non diligebas

Respondebis, et dices: „Si nihil mihi remansit unde diligam me, quia *ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente* iubeor diligere eum qui fecit me, quomodo secundo praecepto iubeor diligere proximum tamquam me?”. Hoc est magis unde debes *ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente* proximo. Quomodo? *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum* Deum *ex toto* me, proximum sicut me. Unde me, unde te. Vis audire unde diligas te? *Ex hoc diligis te, quia Deum diligis ex toto* te. Putas enim Deo proficere, quod diligis Deum? Et quia diligis Deum, Deo aliquid accedit? Et si non diligas, minus habebis. Cum diligis, tu proficis; tu ibi eris, ubi non peris. Sed respondebis, et dices: „Quando enim non dilexi me?”. Prorsus non diligebas te, quando

Nie kochałeś siebie, jeśli nie
kochałeś Boga

Odpowiesz i będziesz mówił: „Jeśli nic mi nie pozostanie, abym miłował siebie, skoro mam nakazane *z całego serca i z całej duszy i całym umysłem* miłować Tego, który mnie stworzył, jakim sposobem w drugim przykazaniu mam nakazane miłować bliźniego jak siebie samego?”. Oto tym bardziej powinienes [miłować] bliźniego z całego serca, z całej duszy i całym umysłem. W jaki sposób? *Będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego*, Boga całym sobą, bliźniego jak siebie. Tak jak mnie, tak i ciebie. Chcesz usłyszeć jak miłować siebie? Na tej podstawie miłujesz siebie, że Boga miłujesz całym sobą. Czy myślisz, że Bogu przynosi korzyść dlatego że Boga miłujesz? I ponieważ Boga miłujesz, Bogu coś przybywa? Otóż gdybyś nie miłował, mniej byś posiadał. Kiedy miłujesz, ty zyskujesz; ty będziesz tam, gdzie

Deum non diligebas, qui fecit te. Sed cum odisses te, putabas quod amares te. *Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam* (*Sermo* 34, 8).

nie zginiesz. Lecz odpowiesz i będziesz mówił: „A kiedyż to siebie nie miłowałem?” Wcale nie miłowałeś siebie, kiedy Boga nie miłowałeś, który cię stworzył. Lecz kiedy nienawidziłeś siebie, uważałeś, że kochałeś siebie. *Kto bowiem miłuje niesprawiedliwość nienawidzi duszy swojej.*

Miłość bliźniego, nawet miłość nieprzyjaciół, wymaga przyjaźni. Miłość bliźniego – wprost, a miłość nieprzyjaciół przez konfrontację z przyjaźnią. Z tego punktu widzenia temat przyjaźni w myśli św. Augustyna wydaje się szczególnie intrygujący.

Przyjaźń jako dar Boga

W podejściu samego św. Augustyna do problematyki miłości i przyjaźni wyróżnia się dwa etapy¹¹². Pierwszy z nich – „klasyczny” trwa od momentu napisania dialogów w Kasycjakum (*Cassiciacum*) do redakcji *Wyznań*, drugi etap, „chrześcijański”, trwa od napisania *Wyznań* do końca życia. Pomimo zasadniczej różnicy dzielącej te dwa okresy, zauważamy jednak łączącą je cechę; dla myśliciela z Tagasty przyjaźń zawsze oznaczała głębokie i wzajemne oddanie przyjaciół, darzących się miłością i życzliwością. Natomiast różnica polegała na odmiennym rozumieniu pochodzenia więzi, która łączy przyjaciół. Przed nawróceniem, Augustyn zafascynowany Cyceronem uznał, że to ludzka natura, pragnąca zjednoczenia z podobnymi sobie naturami, dąży do nawiązania z nimi bliższych relacji. Święty Augustyn po nawróceniu wielokrotnie podkreślał w swoich pismach, że autorem prawdziwej przyjaźni jest Bóg¹¹³. Różnica ta jednak nie stanowiła jakiegoś wielkiego przełomu w filozofii Augustyna i nie mogła go nawet stanowić, skoro stwórcą natury jest Bóg. Potwierdza to *List do Marcjana* (258), w którym Augustyn wyraża radość z powodu nawrócenia adresata. Augustyn

¹¹² Zob. A. Eckmann, *Koncepcja przyjaźni*, s. 236.

¹¹³ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 4, 7:

... amicitia, quia non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (Rom 5, 5.)

Bo tylko wtedy przyjaźń jest prawdziwa, kiedy Ty nią wiażesz ludzi, którzy do Ciebie przywarli – rozlawszy miłość w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany (Kubiak).

Skloniło to nawet Eckmanna do postawienia ryzykownej tezy, że zacytowane zdanie *Wyznań* stanowi nową definicję przyjaźni; przeczą temu jednak wypowiedzi samego Augustyna, np. ze słynnego *Listu do Marcjana* (258). Zob. *Koncepcja przyjaźni*, s. 239.

przywołuje tu definicję Cycerona, który *verissime dixit*¹¹⁴ i od razu przystępuje do jej reinterpretacji w duchu chrześcijańskim:

Amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensusio. Przyjaźń jest zgodnością w sprawach boskich i ludzkich połączona z życzliwością i miłością.

Tę reinterpretację umożliwia mu to wyrażenie Cycerona, w którym mówi on o zgodności przyjaciół w sprawach boskich. Dla Augustyna ta zgodność oznacza po prostu wspólnie wyznawaną wiarę¹¹⁵.

Zgoda w sprawach Bożych

Tę zgodność Augustyn uważał za najważniejszą, wyjściową i podstawową dla przyjaźni.

Zgoda z Bogiem bowiem, przestrzeganie Jego przykazań i życie zgodnie z Jego wolą stanowi dla Augustyna fundament nie tylko przyjaźni, lecz całego ludzkiego życia, wszelkich ludzkich działań, myśli, słów i uczuć, słowem wszystkiego, co dotyczy człowieka. W przypadku przyjaźni owa zgoda z Bogiem ma wymiar wyjątkowy ze względu na samą przyjaźń – czyni ją bowiem prawdziwym związkiem dusz.

Nunc vero quantum de te gaudeo, quibus explicem verbis, quando eum quem quoquo modo habui diu amicum, habeo iam verum amicum? Accessit enim etiam rerum consensus divinarum; quoniam qui mecum temporalem vitam quondam iucundissima benignitate duxisti, nunc spe vitae aeternae mecum esse coepisti. Modo vero etiam de rebus humanis inter nos nulla dissensio est, qui eas rerum divinarum cognitione pensamus, (...) Słowa nie mogą wyrazić tego, jak miałbym się nie cieszyć z ciebie teraz, skoro tego, którego od dawna aż dotąd miałem za przyjaciela, mam teraz jako prawdziwego przyjaciela? Zbliżyłeś się bowiem także do zgody w sprawach Bożych; skoro ze mną prowadziłeś dotąd czasowe pełne radosnej dobroci życie, teraz ze mną rozpoczynasz nadzieję na życie wieczne. Teraz zaś także w sprawach ludzkich nie ma żadnej niezgody, gdyż także poznanie w sprawach Bożych jednakowo ważymy (...) W ten sposób, gdy pomiędzy przyjaciółmi nie ma zgody w sprawach Bożych – zgoda w sprawach ludzkich nie może być pełna i prawdziwa.

¹¹⁴ *Epistola 258*; zob. też D. Drażek, *List św. Augustyna do Marcjana i jego koncepcja przyjaźni*, „*Studia Pelplińskie*” 27 (1998), s. 387-392 oraz *Przeciw Akademikom*, III, VI, 13.

¹¹⁵ Cyceon zgodność w sprawach boskich traktował jako harmonijne współrzędzenie światem przez ludzi i bogów, wychodząc z założenia, że ludzie są współgospodarzami świata. Zob. Cyceon, *O prawach I 23: Cały wszechświat należy zatem uznać za wspólne państwo ludzi i bogów*.

Co więcej, Augustyn jest skłonny przyznać, że to dopiero zgoda w sprawach Bożych jest początkiem prawdziwej i pełnej ludzkiej przyjaźni, gdyż przyjaźń jest darem Boga. Początkowo wprawdzie pisał, że źródłem przyjaźni jest naturalna sympatia do ludzi, po swoim nawróceniu – choć nadal dostrzegał w człowieku istotę społeczną – twierdzi, że to nie tyle natura, ale i Bóg, poprzez swoją łaskę łączący ludzi więzami przyjaźni i obdarza ich wzajemną życzliwością i miłością.

Bóg źródłem przyjaźni

W *Wyznaniach* św. Augustyn deklaruje otwarcie:

<p>Amicitia (...) non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (<i>Wyznania</i> IV, 4, 7)</p>	<p>Przyjaźń (...) nie jest prawdziwa, jak tylko wtedy, kiedy Ty nią wiążesz ludzi, którzy do Ciebie przywarli, rozlewając miłość w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany.</p>
---	---

Augustyn formułuje dalej praktyczne rady, dotyczące takiego właśnie realizowania różnych form miłości i przyjaźni:

Jeżeli podobają ci się ciała, chwal Boga z ich powodu i miłość swoją zwróć do Tego, który jest ich twórcą ażeby nie stało się tak, że w tym, co się tobie podoba, ty Mu się nie podobasz. Jeżeli podobają ci się dusze, kochaj je w Bogu, ponieważ i one są zmienne i nabierają stałości tylko wtedy, gdy się w nim utwierdzą; inaczej poszłyby na zatracenie. (...)

W Nim więc je kochaj i porywaj ku Niemu te, które możesz i mów do nich: „Jego kochajmy” (*Wyznania*, IV, 12, 18; Czuj)

Bóg u Augustyna nie zachowuje się wyłącznie biernie, jako obiekt ludzkiej czci i miłości, lecz podejmuje opatrnościowe działania, zsyłając człowiekowi innych ludzi jako przyjaciół. Augustyn za taki dar Boga uznał swojego przyjaciela Firminusa, który dopomógł mu uwolnić się od wierzeń w astrologię¹¹⁶. O innym swym przyjaciolem, Ewodiuszu, również wyrazi się, iż to Bóg go do niego przywiódł¹¹⁷. W *Liście do Marcjana* zaś, św. Augustyn napisze:

<p>Gratias itaque Deo, quod te mihi amicum facere tandem aliquando dignatur. Nunc enim nobis est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio in Christo Iesu Domino nostro, verissima pax nostra (<i>Epistola</i> 258, 4).</p>	<p>Bogu zatem niech będą dzięki, że kiedyś uczynić raczył ciebie moim przyjacielem. Teraz bowiem jest między nami zgoda w sprawach ludzkich i Bożych, połączona z życzliwością i miłością w Chrystusie Jezusie Panu naszym, najprawdziwszym naszym pokojem.</p>
--	---

¹¹⁶ *Wyznania*, VII 6, 8.

¹¹⁷ *Wyznania*, IX 8, 17.

Z zacytowanego fragmentu wynika także i to, że Bóg łączy więzami przyjaźni nie tylko ludzi wierzących, lecz każda – nawet niedoskonała – przyjaźń jest dziełem jego opatrności. Cel, oczywiście, takiej przyjaźni jest zawsze ten sam: doprowadzić przyjaciół do ostatecznego źródła i celu przyjaźni – Boga. Bóg bowiem stoi w samym centrum filozofii św. Augustyna, wokół niego ześrodkowują się idee jego fizyki, logiki i etyki¹¹⁸. Dlatego w liście skierowanym do papieża Bonifacego biskup Hippony zapyta już wprost i będzie to pytanie wyjątkowo retoryczne:

Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam nisi in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest? (*Contra duas epistolas pelagianorum* I, 1, 1).

Jakaż bowiem może być inna przyjaźń, która nie skądinąd, ale z miłości przyjmuje nazwę i nigdzie indziej, ale trwa w Chrystusie, w którym jedynie może być wieczna i szczęśliwa?

Ze względu na obecność Boga w człowieku należy więc kochać wszystkich ludzi, w szczególności przyjaciół, Augustyn przekonuje:

Amemus, gratis amemus: Deum enim amamus, quo nihil melius invenimus. Ipsum amemus propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum. Ille enim veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo. Haec est vera dilectio: propter aliud si nos diligimus, odimus potius quam diligimus (*Sermo* 336, 2, 2)

Kochajmy, za darmo kochajmy. Boga bowiem kochamy, od którego nic lepszego nie znajdujemy. Miłujmy Go ze względu na Niego samego i nas w Nim, jednak ze względu na Niego. Ten bowiem prawdziwie kocha przyjaciela, kto kocha Boga w przyjacielu, albo dlatego, że jest w nim, albo aby był w nim. Oto jest prawdziwa miłość: my zaś jeśli kochamy ze względu na coś, raczej nienawidzimy, aniżeli kochamy.

Tego z przyjaciół, który nie poznał jeszcze obecnego w nim Boga, należy do Boga doprowadzić, gdyż zadaniem prawdziwych przyjaciół jest nie tylko pokochanie się wzajemnie, ale także odnalezienie i umiłowanie w sobie Boga. Taka miłość byłaby jednak niemożliwa bez łaski Bożej, którą człowiek otrzymuje jako całkowicie niezасłużony dar od swego Stwórcy.

Mądrość i filozofia

Święty Augustyn wychodzi od znanej definicji Cyncerona, który mądrość odnosił do wszelkich spraw boskich i ludzkich (podobnie jak w przyjaźni widział

¹¹⁸ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 304nn; A. Drożdż, *Poszukiwanie mądrości a nawrócenie według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 8 (1988) t. 14, s. 81.

zgodność w sprawach boskich i ludzkich). I tutaj – jeszcze bardziej niż w przypadku przyjaźni – biskup Hippony zawęży mądrość do znajomości wyłącznie spraw Bożych¹¹⁹.

Disputantes autem de sapientia, definiunt eam dicentes: *Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia*. Unde ego quoque in libro superiore utrarumque rerum cognitionem, id est divinarum atque humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non tacui. Verum secundum hanc distinctionem qua dixit Apostolus: *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*; ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.

Rozprawiający o mądrości podają taką jej definicję: „Mądrość jest znajomością rzeczy boskich i ludzkich”. Dlatego to sam twierdziłem w poprzedniej księdze, iż i mądrością, i wiedzą można nazywać znajomość obu rodzajów rzeczywistości, to jest i rzeczy Boskich, i rzeczy ludzkich. Jednakże rozróżnienie przeprowadzone przez Apostoła w słowach: „Jednemu dostaje się (...) mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności” (I Kor 12,8), zachęca nas do podziału tej definicji na dwie, nazywając właściwie mądrość znajomością rzeczy boskich, a własne imię wiedzy zachowując dla spraw ludzkich (Stokowska).

Prawdziwa mądrość bowiem dotyczy tylko tego, co trwałe i konieczne, czyli tego wszystkiego, co związane jest z Bogiem. W myśli św. Augustyna to właśnie Bóg staje się jej źródłem, jej dawcą i nią samą. Całe życie człowieka ukierunkowane jest na mądrość, to ona nadaje mu sens i smak. Kto posiadał mądrość, posiadał najwyższe Dobro¹²⁰.

Augustyn wiązał mądrość z przyjaźnią. Uważał, że mądrość jest celem przyjaźni. Na dążeniu do tego celu powinna się więc opierać wspólnota prawdziwych przyjaciół, którą Augustyn pragnął stworzyć¹²¹.

– Ale odpowiedz mi, proszę, dlaczego chcesz, aby ci ludzie, których kochasz, żyli albo nawet z tobą przebywali?

– Abyśmy razem zgodnie szukali wiedzy o duszach naszych i o Bogu, bo w ten sposób ten, kto ją pierwszy znajdzie – doprowadzi do niej bez trudu innych (*Soliloquia*, I, XII – 20; Świderkówna).

¹¹⁹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, XIV. 1, 3 (s. 432); zob. też *Przeciw Akademikom*, 1, VI, 16 – VIII, 23.

¹²⁰ Zob. Katarzyna Sowińska, *Koncepcja przyjaźni u Cycerona i św. Augustyna: studium porównawcze*, Warszawa, 2007, wydruk komputerowy. Biblioteka Główna UKSW, sygn. 153190.

¹²¹ Nietrudno nie zauważyć, że pomysł Augustyna, aby wspólnymi siłami przyjaciół poszukiwać prawdy, realizowali już filozofowie na długo przed nim; wystarczy przywołać przykład Sokratesa i Ogród Epikura. W ten to sposób filozoficzna wspólnota przyjaciół przekształca się w chrześcijański klasztor – wszak sam Augustyn jest założycielem jednego z nich oraz autorem *Reguły* funkcjonującej do dzisiaj.

Tak jak przyjaźń doprowadza do mądrości, tak sama mądrość staje się przedmiotem miłości, tak wielkim i przewyższającym wszystko inne, że Augustyn nie waha wołać:

A ja jedynie mądrość kocham dla niej samej – wszystko inne: życie, spokój, przyjaźni, cenię tylko ze względu na nią i tylko ze względu na nią obawiam się ich utraty. (...) szukam jeszcze jak najlepszych towarzyszy, którzy by ze mną do niej dążyli, ze mną zdobywali i cieszyli się (...) razem ze mną. I tym miłsi mi oni będą, im bardziej będzie nas łączyć wspólna miłość mądrości (*Soliloquia*, I, XIII – 22; Świderkówna).

W *De Trinitate* ta mądrość utożsamia się po prostu z samym Bogiem:

Bóg zatem jest najwyższą Mądrością, a oddawanie czci Bogu jest ludzką mądrością, o której teraz będziemy mówić. „Mądrość bowiem świata tego głupstwem jest u Boga” (1 Kor 3,19). Ale o tej mądrości, która jest kultem Boga, powiadają Księgi Święte: „Mnóstwo mądrych (...) jest zbawieniem okręgu ziemi” (Mdr 6,26).

Ta deklaracja każe nam zwrócić uwagę na zaskakujący fakt: dla Augustyna najważniejsza staje się więc filozofia, jako umiłowanie mądrości. Ta filozofia tożsama jest z chrześcijaństwem, a mądrość dotyczy wyłącznie *rerum divinarum*.

Sed ego nec sic quidem sapientem me audeo profiteri: satis est mihi, quod etiam ipsi negare non possunt, esse etiam philosophi, id est amatoris sapientiae, de sapientia disputare. Non enim hoc illi facere destiterunt, qui se amatores sapientiae potius quam sapientes esse professi sunt (*De Trinitate* XIV, 1, 2)

Co do mnie jednak to nawet z tym zastrzeżeniem nie ośmielę się nazwać mędrce. Wystarczy mi – czego nawet starożytni odmówić mi nie mogą – to, że również filozofowie, a więc miłośnicy mądrości, mają prawo o niej dyskutować. Nie są tego prawa pozbawieni również i ci, którzy podają się raczej za miłośników mądrości niż za mędrców (Stokowska).

Zgoda w sprawach ludzkich

Podstawą i początkiem ludzkiej przyjaźni zdaje się być podobieństwo (*similitudo*), które św. Augustyn szeroko rozważa w swoich *Komentarzach do Księgi Rodzaju*.

Iam porro animarum, non solum aliarum cum aliis amicitia similibus moribus confit; sed etiam in unaquaque anima similes actiones atque virtutes, sine quibus constantia esse non potest, beatam vitam indicant (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 16, 59).

I zaraz po tym powstaje przyjaźń jednych z drugimi nie tylko z powodu podobieństwa obyczajów, lecz także z pewnego podobieństwa działań i cnót, bez stałości których nie można mówić o życiu szczęśliwym.

Bardzo znany jest opis przyjaźni, który Augustyn zamieścił w swoich *Wyznaniach*, a który świetnie ilustruje jego poglądy na temat przyjaźni:

W owych latach, od kiedy zacząłem nauczać w rodzinnym mieście, znalazłem przyjaciela. Stał mi się bardzo drogi z powodu wspólnych upodobań, był moim rówieśnikiem znajdował się wtedy, tak jak ja, w zaraniu młodości. Wzrastał razem ze mną, razem chodziliśmy do szkoły i bawiliśmy się razem w dzieciństwie (IV, 4, 7; Czuj).

Zaprzyjaźniające podobieństwo jest więc dość szerokie i sprawia, że dwie dusze stają się jakby jedną. Augustyn, opisując łączącą go więź z przyjacielem, odwołuje się, podobnie jak Cyceron, do znanej pieśni Horacego, że przyjaciel to połowa duszy¹²². Biskup Hippony tak poważnie traktował tę tezę, że wysyłając swego przyjaciela Posydusza z listem, przedstawiając doręczyciela, pisze do adresata, że odnajdzie w nim „mój portret dość dobrze mnie przypominający”¹²³. Z kolei do innego przyjaciela, Aureliusza, Augustyn napisze¹²⁴: *Dant enim mihi fiduciam litterae tuae indices germanissimae caritatis, ut tecum tanquam mecum audeam colloqui.* („Nieme litery twojej braterskiej miłości dają mi bowiem taką pewność, że z tobą rozmawiam, tak jak bym dialogował z samym sobą”).

Dlatego utrata kogoś tak bliskiego jest bardzo bolesna. Augustyn pisze w *Wyznaniach*, że po śmierci wspomnianego przyjaciela:

Dziwiło mnie, że żyją inni ludzie śmiertelni, gdy umarł ten, którego kochałem – tak, nie miał nigdy umrzeć, a jeszcze bardziej dziwiłem się, że żyję ja, który byłem „drugim nim”, gdy on nie żyje. Dobrze powiedział ktoś o przyjacielu: „połowa duszy” (Horacy, Pieśń I, 3, 8) jego. Otóż odczuwałem, że moja i jego dusza były jedną duszą w dwóch ciałach i dlatego wstrętne mi było życie, bo nie chciałem żyć jako „połowa samego siebie” i może dlatego tak bardzo lękałem się śmierci, że nie chciałem, aby „cały” umarł ten, którego tak bardzo kochałem (IV, 6, 11; Czuj)¹²⁵.

Jednakże człowiek w sposób właściwy myśli o sprawach ludzkich tylko wtedy, gdy pozna Prawdę. A zatem prawdziwa zgoda między przyjaciółmi powinna wyrażać się więc nie tylko w podobieństwie zainteresowań czy charakterów, ale przede wszystkim w zgodzie dotyczącej spraw Bożych oraz we właściwym ich rozumieniu.

¹²² Zob. *Wyznania*, IV 6.

¹²³ *Nimis autem ingratum ac ferreum fuit, ut te qui nos sic amas, hic sanctus frater et collega noster Possidius, in quo nostram non parvam praesentiam reperies, vel non disceret, vel sine litteris nostris disceret. Epistola 101, 1. Zob też: Epistola 95, 1; 104, 1*

¹²⁴ Zob. *Epistola 22, 1, 5.*

¹²⁵ Gdy Augustyn, pod koniec życia, przeczytał ponownie opis rozpacz po śmierci bezimiennego przyjaciela, surowo ją osądził: zob. *Sprostowania*, 32 (6), 2, tłum. J. Sulowski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (PSP)*, t. XXII, Warszawa 1979.

Zgoda społeczna

Problematyka „konsensu” w filozofii św. Augustyna, podobnie jak w ujęciach Cyserona, odnosiła się również do życia społecznego, przez co wiązała to zagadnienie z przyjaźnią¹²⁶. Sam Augustyn połączył zgodę z problematyką pokoju, któremu z kolei poświęcił wiele miejsca w *Państwie Bożym*¹²⁷. Do życia w społeczności stosują się w szczególności, *pax domestica* i *pax civilis*, czyli pokój panujący w rodzinie oraz pokój panujący w państwie. To właśnie w odniesieniu do nich, pokój określony został jako uporządkowana zgoda (*ordinata concordia*).

Pax domestica to uporządkowana zgoda jego mieszkańców co do hierarchii domowych autorytetów. Stojący na jej czele, ojciec rodziny, *pater familias*, w celu utrzymania pokoju ma prawo rządzić oraz karać nieposłusznych członków rodziny, ale przede wszystkim powinien się do nich odnosić z serdeczną troską i miłosierdziem. Natomiast obowiązkiem członków rodziny jest podporządkowanie poleceniom ojca rodziny. Ta uporządkowana zgoda byłaby trudna do utrzymania, gdyby cała rodzina nie łączyła przyjaźń. Przyjaźń w rodzinie jest więc konieczna:

Porro amicitia pereunte, neque conubiorum neque cognationum et affinitatum vincula in animo servabuntur; quia et in his utique amica consensio est. Non ergo coniugem coniux vicissim diligere poterit, quando se diligi, quia ipsam dilectionem non potest videre, non credit. Nec filios habere desiderabunt, quos vicissim sibi reddituros esse non credunt (*De fide rerum quae non videntur*, 2,4).

Lecz gdy przyjaźń ustaje, nie zachowują się w duchu więzy ani małżeństwa, ani pokrewieństwa, ani powinowactwa, ponieważ na nich właśnie [tzn. tych więzach] polega przyjacielska jednomyślność. Nie będzie zatem mógł małżonek z wzajemnością miłować żony, kiedy nie wierzy, że może być kochany, bo nie można zobańczyć samej miłości. Nie będą także pragnąć mieć dzieci, ponieważ nie wierzą, by mogli się nimi wzajemnie obdarować.

Życie w rodzinie przygotowuje człowieka do życia w szerszej społeczności – w państwie. Rodzina jest bowiem zaczątkiem oraz fundamentem państwa, co głosił już Platon i Arystoteles, a za nimi Cyseron i wielu innych. Pokój domowy zatem ściśle łączył się dla Augustyna z pokojem panującym w państwie, wobec czego *pax civilis* jawi się mu jako uporządkowana zgoda obywateli i podporządkowanie władzy. Taka postawa obywatelska – podkreśla Augustyn – podobnie

¹²⁶ Por. Grzegorz Baczewski, *Spoleczna funkcja przyjaźni według świętego Augustyna*, „Zarządzanie i Edukacja” 53/54/2007 s.13-32.

¹²⁷ Wyróżnił dziesięć postaci pokoju; pięć pierwszych definicji pokoju dotyczy jednostki, pozostałe dotyczą życia społecznego.

jak postawa domowników, nie powinna być wymuszana siłą, ale ma być skutkiem wolnego wyboru wspólnego dobra.

Skoro zasady obowiązujące w państwie są analogiczne do tych, jakie funkcjonują w rodzinie, to w dziele *pax civilis* powinna mieć też swój udział przyjaźń.

Żadna z tych form przyjaźni nie jest jednak doskonała. Nieskazitelną przyjaźń zaistnieje dopiero wtedy, gdy wszyscy zbawieni zjednoczą się z Bogiem, co stanowi pokój właściwy dla państwa Bożego (*pax Dei*), który jest rozumiany jako wspólnota osób: Boga i ludzi.

W owym zaś ostatecznym pokoju, który powinna mieć na względzie ta doczesna sprawiedliwość i dla którego osiągnięcia jest ona konieczna – ponieważ uzdrowiona przez nieśmiertelność i nieskazitelną naturą naszą nie będzie już miała wad, tak iż nikt z nas nie dozna ani w sobie, ani od kogoś z zewnątrz żadnego oporu – nie będzie potrzeba, by rozum rozkazywał wadom, skoro te nie będą istniały. Ale Bóg będzie nadal rozkazywał człowiekowi, a duch ciału. W posłuszeństwie zaś da się odczuć tyle przyjemności i łatwości, ile szczęścia w tym, że się żyje i króluje. W dodatku będzie to dla wszystkich razem i dla każdego z osobna wieczne i połączone z niezachwianą pewnością tej wieczności. Dlatego też pokój tej szczęśliwości lub szczęśliwość tego pokoju będzie najwyższym dobrem (*De civ. Dei* XIX, 27; Kornatowski).

Miłość i życzliwość

Miłość i życzliwość w koncepcji św. Augustyna, zgodnie z definicją Cycero-
na, stanowią istotne elementy przyjaźni: *Sicut amicus relative dicitur; neque enim esse incipit nisi cum amare coeperit* („Nie zaczyna się być przyjacielem, zanim nie zacznie się kochać”)¹²⁸. Co ciekawsze, przyjaciele mogą darzyć się wzajemnie miłością i życzliwością nawet wtedy, gdy nie ma między nimi zgody w sprawach Bożych. Przyjaźń wtedy nie jest doskonała; niedoskonałe są też miłość i życzliwość, gdyż przedmiotem miłości-*caritas* jest na pierwszym miejscu Bóg, potem sam człowiek i jego bliźni. Znaczy to, że *caritas* jest miłością osób, najpierw miłością Boga, potem miłością ludzi. Biskup Hippony nazywa to miłością uporządkowaną – *amor ordinatus*. Miłość nieuporządkowana zaś – *amor turpis* – ma miejsce wtedy, gdy zwraca się ku dobrom niższym od Boga i w swej hierarchii wartości stawia je wyżej od Stwórcy. Taka miłość jest wbrew naturze, wprowadza bowiem do niej nieład i nieporządek, który przez biskupa Hippony utożsamiany jest z błędem moralnym, czyli grzechem.

Wzajemna życzliwość również stanowi istotny element przyjaźni. Święty Augustyn na jej oznaczenie używał terminu *benevolentia*. Powoduje ona nie tylko

¹²⁸ *O Trójcy Świętej*, V, 16,17 (s. 215); PL 42, 0922.

gotowość przyjaciół do świadczenia wszelkich przysług i niesienia pomocy, ale także pragnienie nawiązania przyjaźni. Życzliwość w filozofii Augustyna nie zajęła tak znacznego miejsca jak miłość, gdyż okazywanie samej tylko życzliwości jest dalece niewystarczające; przyjaciołom należy się głównie miłość. Przyjaciele mogą jej nawet żądać od swych druhów¹²⁹. Ona jest też warunkiem zaprzyjaźnienia się. W pewnym swym tekście pouczał, że jeżeli się pragnie nawiązać z kimś bliższe relacje, to trzeba mu najpierw ukazać własną sympatię i życzliwość, nic bowiem bardziej nie zachęca do miłości jak stwierdzenie, że się jest kochanym¹³⁰. Sam Augustyn, wyobrażając sobie zawieranie przyjaźni, mówi: „(...) zbliżam się do niego (...) nawiązuję rozmowę i (...) staram się nawiązać duchową więź pomiędzy nami”¹³¹.

Sprawiedliwość przyjaźni

W dziedzinie obowiązków przyjaźni, warunków jej zawierania oraz ewentualnego zrywania Augustyn wprost nawiązuje do Cycerona. Pierwszym jednak obowiązkiem jest miłość¹³². To ona pobudza do świadczenia dobrych czynów i spełniania obowiązków nie tylko wobec przyjaciół, ale wobec wszystkich ludzi. Spełnianie obowiązków wobec przyjaciela jest równocześnie spełnianiem obowiązków wobec samego Boga.

Ważnym obowiązkiem przyjaciela jest także szeroko pojęta troska o bliskich, wyznaczona ich żywotnymi potrzebami:

Niepokoimy się bowiem nie tylko o to, by nie dotknęła ich udręka głodu, wojen, chorób i niewoli, by w tejsz niewoli nie doznawali takich cierpień, jakich nie potrafimy nawet sobie wyobrazić, lecz także o to, co budzi w nas lęk znacznie dotkliwszy: by się nie nabawili przewrotności, złośliwości i niegodziwości. (...) choć wolelibyśmy raczej usłyszeć o śmierci naszych ukochanych lub widzieć ją niżli słyszeć lub widzieć to, że odpadli oni od wiary albo porzucili dobre obyczaje, czyli ponieśli śmierć na samej duszy (*De civ. Dei* XIX, 8; Kornatowski).

Dlatego najlepszą formą pomocy, a zarazem obowiązkiem w prawdziwej przyjaźni jest modlitwa¹³³ za przyjaciela. O jej potrzebie mówił również przyjaciel

¹²⁹ Niektórzy twierdzą nawet, że Augustyn utożsamiał pojęcie miłości i życzliwości. Zob. H. Majkrzak, *Rola przyjaźni w życiu duchowym św. Augustyna*, Kraków 1999, s. 216.

¹³⁰ *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 32, 3, tłum. W. Szoldorski, W. Kania, Warszawa 1977.

¹³¹ *O Trójcy Świętej*, IX, VI, 11.

¹³² Zob. *De fide rerum quae non videntur* 4.

¹³³ Zob. *Epistola* 130, 6, 13; por. Mt 5,44; Łk 6,27.

św. Augustyna, św. Paulin z Noli, który w listach skierowanych do swoich bliższych, także do swego przyjaciela z Hippony, wielokrotnie o nią prosił¹³⁴. Według Augustyna modlitwa za przyjaciela powinna być tym gorliwsza, im bardziej przyjaciel oddalił się od Boga¹³⁵.

Inne obowiązki przyjaciół w ujęciu św. Augustyna także nie różnią się zbyt od tego, co wymieniał Cyceron. Są to zatem: wzajemne zaufanie¹³⁶, szczerość¹³⁷, które wiąże się z napominaniem i nawet karceniem przyjaciela, co w niektórych sytuacjach jest konieczne, „bo nikt nie zdoła być naprawdę przyjacielem człowieka, jeżeli nie jest przede wszystkim przyjacielem prawdy”¹³⁸.

Myśliciel z Tagasty, podobnie jak rzymski stoik, zalecał ostrożność przy zawieraniu nowych znajomości, gdyż często zdarza się, że ktoś tylko udaje przyjaźń.

Zerwanie przyjaźni też jest możliwe dla św. Augustyna w sytuacji, gdy przyjaciel okaże się przeszkodą w przyjaźni z Bogiem. Analizując znany fragment z Ewangelii św. Mateusza, gdzie ewangelista radzi pozbyć się grzeszących zmysłów i bez nich uzyskać zbawienie, niż z nimi pójść na wieczne zatracenie, Biskup Hippony zastanawiał się, co miałyby oznaczać owo grzeszące „prawo oko” i stwierdza: „(...) nic mi nie przyszło na myśl stosowniejszego, jak najukochańszy przyjaciel. Bo to jest oczywiście, co możemy nazwać członkiem swoim i (...) doradcą”¹³⁹. Jeśli więc przyjaciel powoduje w swym drużu zgorzenie, grzesząc i tym samym oddalając się od Chrystusa, ponadto będąc powodem grzechu swojego towarzysza, należy zerwać z nim związek przyjacielski¹⁴⁰.

* * *

Wartość i znaczenie miłości Augustyn podkreślał tak często i tak silnie, że całą filozofię tego wielkiego Ojca Kościoła można nazwać filozofią miłości,

¹³⁴ Zob. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego. Studium porównawcze*. Poznań 1995, s. 491.

¹³⁵ Zob. *Epistola* 145, 7; zob. tenże, *Epistola* 186, 41.

¹³⁶ Zob. *O państwie Bożym*, XIX 8.

¹³⁷ *Epistola* 130.

¹³⁸ *Epistola* 155, 1.

¹³⁹ *O kazaniu Pana na Górze*, I, 13.37, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLVIII, Warszawa 1989.

¹⁴⁰ Opis takiej sytuacji znajdujemy w IV księdze *Wyznań*. Augustyn ze wzruszeniem opowiada, jak jego serdeczny przyjaciel, będąc w nieprzytomny, został ochrzczony. Późniejszy biskup Hippony, szydził z odprawionego sakramentu. Nieznany z imienia przyjaciel zagroził wtedy zerwaniem przyjaźni, jeśli Augustyn nie przestanie naigrywać się z jego nawrócenia. Św. Augustyn wyzna, że przerażony jego zachowaniem przyjaciel, spojrzawszy wtedy na niego jak na wroga. Zob. *Wyznania* IV, 4.

a jego samego – Doktorem Miłości¹⁴¹. Jej pragnienie i umiłowanie¹⁴² stało się naczelną dewizą przyświecającą mu do końca życia. Zdaniem św. Augustyna najważniejsze przykazanie miłości odnajdujemy w Biblii¹⁴³, gdzie czytamy: „będziesz miłował Pana Boga swego z całego serca i z całej duszy swojej, i z całego swego umysłu i będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Mt 22,39). Święty Augustyn porównuje ten nakaz z definicją przyjaźni Cycerona. Stwierdza, że pierwszą część biblijnego przykazania można odnieść do zgody panującej między przyjaciółmi w sprawach Bożych, natomiast druga część przykazania odnosi się do zgody w sprawach ludzkich. Tę podwójną zgodę wieńczy uczucie wzajemnej życzliwości i miłości¹⁴⁴.

Pierwszym więc osiągnięciem Augustyna będzie ujęcie w ramy pojęć i terminologii filozoficznej chrześcijańskiego przykazania miłości wszystkim ludzi. Augustyn wykorzystuje do tego nawet grecką fizykę czyniąc z miłości powszechnie obowiązujące prawo życia. Trudno wyobrazić sobie powszechniejsze zjawisko fizyczne niż przyciąganie ziemskie; dla Augustyna równie trudno wyobrazić sobie ludzkie życie moralne bez miłości. W tym aspekcie nawet Tomasz z Akwinu będzie dłużnikiem Augustyna, gdy ogłosi w swojej *Sumie teologii*: *Omne agens agit propter finem aliquem... Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.* („Każdy działający działa ze względu na pewien cel. Celem zaś każdego ukochane i upragnione dobro; dlatego jasne jest, że każdy działający, cokolwiek by robił, robi to z pewnej miłości”¹⁴⁵). W taki więc to sposób miłość w filozofii chrześcijan staje się skutkiem celowości całej natury, w której podobnie jak spadanie kamienia w dół, tak i ciężenie ludzkiej duszy do Boga będzie można wyjaśnić za pomocą tego samego zjawiska – zasady celowości.

Wobec tego wszystkiego sama przyjaźń jawi się jako pewna postać tego powszechnego ciężenia ku dobru. Można wskazywać na liczne źródła Augustyńskiej filozofii przyjaźni. Będą to bez wątpienia Cyceron i Seneka, św. Ambroży oraz św. Paulin z Noli. Augustyn czerpał również obficie z mądrości Biblii. I te wpływy nie były równomierne, jedni oddziaływali na Augustyna w mniejszym stopniu, np. Seneka i św. Ambroży, inni tylko utwierdzali go w jego przekonaniu, jak św. Paulin. Natomiast szczególny wpływ na św. Augustyna koncepcję przyjaźni, wywarł na pewno Cyceron. Od niego Augustyn nauczył się, że przyjaźń

¹⁴¹ Zob. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości...*, s. 187; tenże, *Człowiek...*, s. 139.

¹⁴² Zob. *Wyznania*, 3, 1: *Amor amorisa*.

¹⁴³ Zob. *O Trójcy Świętej*, VIII, VII, 10.

¹⁴⁴ Zob. *Epistola* 258, 4.

¹⁴⁵ *Summa theologiae*, I-II, 28, 6 c.



jest postacią miłości; sam zaś utwierdził ją w miłości samego Boga, nawet, gdy jest to przyjaźń niedoskonała – spotkanie prawdziwych przyjaciół jest zawsze dziełem Boga. Do Boga też prowadzić ma każda przyjaźń, co wskazuje na pewne platońskie reminiscencje koncepcji przyjaźni, a zarazem ukazuje zasadniczy rys filozofii Augustyna, który nazwać by można absolutnym teocentryzmem, wyrażającym się z jednej strony w odnoszeniu wszystkich rzeczy do Boga, a z drugiej zaś strony postrzeganiu samego Boga przez pryzmat Jego omnipotencji. Dało to w wyniku doktrynę, której główną zasadą jest przekonanie, że *gdzie Bóg jest na pierwszym miejscu, tam wszystko jest na swoim miejscu*.







CZĘŚĆ TRZECIA
ŚREDNIOWIECZNE PREDYLEKCJE







„Miłość w średniowieczu” jest zagadnieniem tak obszernym, że może z powodzeniem stanowić temat niejednej osobnej monografii. „Ulubionymi” tematami średniowiecza była oprócz miłości Bożej, także miłość ludzka, opiewana przez trubadurów i strofowana przez moralistów¹. Obok nich, jakby w pewnym oddaleniu od zgiełku sporu na linii miłość ludzka i miłość Boża, kroczyła spokojnie przyjaźń, która w myśli Tomasza z Akwinu stała się zarówno postacią Bożej *caritas*, jak najlepszą odmianą więzi między ludźmi. Jego twórczość całkowicie potwierdza opinię Krystyny Kasprzyk, która swoją wypowiedź na temat relacji *amor* i *caritas* w średniowiecznej literaturze francuskiej podsumowała słowami:

Miłość Boga i bliźniego oraz miłość mężczyzny i kobiety nie są zjawiskami rozłącznymi i żyją w tym samym sercu, czy będzie to serce średniowiecznego twórcy, stworzonych przez niego postaci, czy wreszcie serce człowieka naszych czasów, któremu przypominane przykłady nie wydadzą się może obce i niepojęte².

W książce pominięty został wątek „dworsko-rycerskiej” miłości trubadurów, gdyż – jak się wydaje – miał on najmniejszy (jeśli nie zupełnie znikomy) wpływ na formowanie się teorii relacji osobowych. Za to wybrano reprezentatywne przykłady miłości Bożej i ludzkiej przyjaźni. W przypadku pierwszym jest to mistyka miłości Bożej Bernarda z Clairvaux. Zdajemy sobie sprawę, że można było wybrać inną postać, np. Bernardowego adwersarza Piotra Abelarda i jego teorię miłości bezinteresownej lub żyjącego ponad sto lat później, swoistego kontynuatora, cysterskiej mistyki w zakonie franciszkanów – św. Bonawenturę

¹ Istnieje naprawdę obszerna literatura na ten temat. Zwykle zwraca się uwagę na prace historyków z francuskiej szkoły „Annales”, np. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, tł. H. Geremek, Warszawa 1986 lub D. Simonnet, J. Le Goff i inni, *Najpiękniejsza historia miłości*, tł. Krystyna i Krzysztof Pruscy, Warszawa 2004. Bardzo ciekawe jest opracowanie wybitnego znawcy mistyki cysterskiej: J. Leclerque, *L'amor vu par les moines au XIIIe siècle*, Paris 1983, książka ta zwraca uwagę na korelacje „miłości świeckiej”, dla której natchnieniem była poezja Owidiusza i „miłości mistycznej”, wskazującej na szczęście, które dokonuje się w relacji z Bogiem. Różne te aspekty miłości w średniowieczu podjęto na VII Seminarium Mediewistycznym Wydziału Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, zatytułowanym *Miłość ziemską i miłość niebieską w kulturze średniowiecznej Europy*, które odbyło się w Ciężeniu 24 i 25 października 1986 roku. Materiały z tego seminarium ukazały się w *Sprawozdaniach* nr 104 za 1986 rok WNS PTPN, Poznań 1988. Podjęto tam tematy m.in. relacji *amor* i *caritas* w średniowiecznej literaturze francuskiej (K. Kasprzyk), miłości u św. Tomasza (A. Andrzejuk, W. Dłubacz, A. Draguła), problemu miłości w życiu Franciszka z Asyżu (Z. Baran), miłości w starofrancuskich „pastourelle” (M. Abramowicz), a nawet motywu miłości kazirodziej (P. Sadowski).

² *Sprawozdania* nr 104 za 1986 rok WNS PTPN, s. 41.



z jego *Ittinerarium mentis ad Deum*. Jednak – jak się wydaje – to Bernard był pierwszym i najsilniejszym głosicielem mistycznego wstępowania do Boga po stopniach miłości, prawdy i pokory, zaczerpniętych wprost z *Reguły* św. Benedykta. Jeśli zaś chodzi o teorię przyjaźni, to zdecydowano się na prezentację niesłusznie zapomnianego angielskiego cystersa Aelreda z Rievaulx. Jego koncepcja przyjaźni, inspirowana traktatem Cyncerona, świetnie ilustruje faktyczną zależność myśli chrześcijańskiej od źródeł antycznych. Całość spina – jak już wspomniano – kompleksowa teoria miłości, zawarta w tekstach Tomasza z Akwinu. Będzie stanowić ona bezpośredni punkt wyjścia interpretacji więzi międzyosobowych w czasach nowożytnych i współczesnych.

BERNARD Z CLAIRVAUX: MISTYKA MIŁOŚCI BOŻEJ³

Bernard z Clairvaux nazwał siebie „chimerą swojego wieku”, ale chimera ta zaciążyła w sposób zasadniczy nad kulturą całego XII stulecia i to nie tylko intelektualną, duchową, społeczną, artystyczną, ale nawet polityczno-militarną⁴. Dlatego współcześni słusznie widzieli w Bernardzie „niekoronowanego władcę Europy”. Rafał Tichy, autor interesującego opracowania na temat antropologii opata z Clairvaux⁵, tak o tym pisze:

Ukształtowany na „obraz i podobieństwo” klasztornych murów, a zarazem w pełni oddany „Bożym sprawom” chrześcijańskiego *universitas*, był Bernard szczególnie wyrazistym ucieleśnieniem „religijnego ducha” wieków średnich. Trudno się więc dziwić, iż jego umysłowość, oddana na służbę owemu „duchowi”, czyli zupełnie nie odpowiadająca standardom „poprawnego myślenia”, które ukształtowało antyreligijne Oświecenie, była od czasów Woltera i innych encyklopedystów uznawana w kręgach intelektualnych za szczytowy przykład umysłowej ciemnoty i fanatyzmu religijnego średniowiecza. Jeżeli wspominało o Bernardzie w ramach wykładu z dziejów myśli średniowiecznej, to zazwyczaj po to, by przypomnieć jak nieludzko ten przesadnie

³ Zasadnicza część tego rozdziału została już opublikowana w artykule pt. *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, w tomie dedykowanym ks. prof. Edmundowi Morawcowi. Niech także rozdział o Bernardzie w tej pracy będzie wyrazem wdzięczności i przyjaźni dla Księdza Profesora. Zob. „*Studia Philosophiae Christianae*” 47 (2011) 2, s. 63-102.

⁴ Urodzony w 1090 roku w okolicach Dijon w Burgundii, Bernard, w wieku 23 lat przekonał stryja, czterech braci i dwudziestu pięciu dalszych krewnych do wstąpienia do upadającego opactwa cystersów w Citeaux, z zamiarem powrotu do pierwotnego ducha reguły benedyktyńskiej. Po trzech latach został skierowany do Clairvaux w Szampanii, gdzie wybudował klasztor, którego został opatem i w którym rozpoczął wprowadzanie w życie swojej reformy. Do swej śmierci w 1153 roku założył 68 klasztorów, a 160 innych podporządkował swojej władzy. Pisał kazania i traktaty o życiu duchowym, ale oddziaływał przede wszystkim na współczesnych przez swoją obfitą korespondencję, poprzez którą wpływał na teologię i politykę, filozofię i architekturę, liturgię i muzykę. Zob. J. Leclercq, *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989. Rok jego śmierci kończy – według historyków – „epokę monastyczną” w kulturze średniowiecznej Europy. Por. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2 (600-1500), tł. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 93.

⁵ R. Tichy, *Wątek antropologiczny w myśli Bernarda z Clairvaux*, Warszawa 2006, wydruk komputerowy, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, s. 8-9. Rozprawa została wydrukowana w formie książkowej: *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011. Zacytowana wypowiedź autora, nieco jednak zmieniona w książce, znajduje się na s. 21. Dalej, jeśli tego specjalnie nie zaznaczono, cytowana będzie wersja książkowa rozprawy Tichego.

pobożny mnich prześladował prawdziwie niezależnego myśliciela Piotra Abelarda. Jeśli zaś mówiono o renesansie XII wieku, to głównie po to, by ukazywać rozkwit myśli przyrodniczej i humanistycznej w szkole w Chartres, syntezę kontemplacji i nauki dokonaną wśród Wiktorynów, wykorzystanie i rozwój dialektyki w dziedzinie teologii, dostrzegając w prezentowanym przez Bernarda nurcie refleksji mistycznej tylko swoisty przejaw antyintelektualnej reakcji.

Życie Bernarda było pełne przedziwnych kontrastów: pragnął być mnichem, zamkniętym wewnątrz murów opactwa, ale znaczną część swego życia zakonnego spędził poza jego murami; był wybitnym i subtelnym teologiem, ale zaciekle zwalczał kolegów po piórze. On sam był też pełen tych kontrastów: łagodny piewca miłości Boga i bliźniego potrafił być bezwzględny i mściwy, skromny mnich zapewniający o swym uniżeniu miał zarazem świadomość swej potęgi przerastającej wielkością biskupów i papieża. Jednocześnie autentyzm jego chrześcijaństwa nie budził wątpliwości nawet u przeciwników: Bernard został kanonizowany już w 1174 rok. Znany historyk Kościoła tak go charakteryzuje:

Miał wiele przymiotów, które predestynowały go na przywódcę – szlachetne urodzenie, wielka odwaga moralna i duchowa, wybitny talent literacki i retoryczny, brak świeckich ambicji i przyziemnych pragnień, ogromna pewność siebie i niezłomna wola, szczerłość idąca w parze z wielką taktyczną zręcznością oraz autentyczna miłość do swych towarzyszy, bez żadnej jednak pobłażliwości czy nawet umiarkowania, kiedy zwalczał to, co uważał za złe⁶.

Nauczanie Bernarda, podobnie jak jego życie, stanowi pewne wyraźne pogranicze między tradycyjną teologią patrystyczną, której niejako ucieleśnieniem była *doctrina christiana* św. Augustyna, a której ostatnim wielkim epigonem był właśnie Bernard, i rodzącą się teologią scholastyczną, której opat z Clairvaux gwałtownie się przeciwstawiał i której przedstawiciele bezlitośnie zwalczał jako heretyków. Co dziwniejsze, to nowe wyrosło po części z tego samego augustyńskiego i benedyktyńskiego pnia, co nauczanie Bernarda, wszak Anzelm z Canterbury, „ojciec scholastyki”, był benedyktynem i zdeklarowanym augustynikiem. Bernarda jednak w rodzącej się scholastyce bardziej niepokoiły jej arystotelesowskie i arabskie elementy⁷.

⁶ M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, s. 152.

⁷ Bernard z Clairvaux zdecydowanie nie ma „dobrej prasy” u historyków filozofii, którzy słusznie zarzucają mu graniczące z mściwością prześladowanie Piotra Abelarda oraz równie bezwzględne potraktowanie Gilberta de la Porrée. Zob. np. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 177-181, czy R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tł. P. Domański, Kęty 1999, s. 136. Nie lepiej jednak traktują opata z Clairvaux historycy teologii: Giulio D’Onofrio w drugim tomie monumentalnego podręcznika historii teologii poświęca Bernardowi i jego nauczaniu niewiele miejsca, lecz podkreśla biblijną mądrość jego rozważań oraz „reakcyjny” charakter działalności.

Święty Bernard nazwany został „drugim założycielem cystersów”⁸. Jego nauczanie stało się wyrazem doktryny cysterskiej aż po czasy nam współczesne⁹. Jednakże w swoim wieku miał swoistego „konkurenta” doktrynalnego we własnym zakonie. Słowo „konkurent” nie jest tu może stosowne, gdyż to sam Bernard zachęcił 20 lat młodszego Aelreda z Rievaulx do napisania traktatu o miłości, jednakże doktryna angielskiego cystersa była – może nie krańcowo – ale znacznie odmienna od tego, czego nauczał Bernard. W XII w. Aelred z Rievaulx zaliczany był przez cystersów do „czterech ewangelistów z Citeaux” (wraz z Bernardem, Gwerykiem z Igny i Wilhelmem z Saint-Thierry). Wydarzenia bezpośrednio po śmierci Aelreda spowodowały wyciszenie jego nauki, a zawieruchy dziejowe w okresie panowania Tudorów – niemal całkowite zniszczenie jego spuścizny literackiej. Aelred na kolejne setki lat staje się, jak trafnie określa to Ryszard Groń, „wielkim zapomnianym Średniowiecza”¹⁰.

Bernarda mistyka miłości jako szczytowa postać teologii monastycznej XII w.

Étienne Gilson dostrzega w XII wieku „kiełkowanie” trzech oryginalnych i różnych koncepcji miłości: pierwsza z nich, abelardowska teoria miłości bezinteresownej, pojawiła się po raz pierwszy w jego *Introductio ad theologiam* przed 1121 rokiem, rozwinięta później w *Komentarzu Listu do Rzymian*, napisanym między 1136 a 1140 rokiem; drugiej autorem był Wilhelm z Saint-Thierry, jeszcze jako benedyktyn, zarysował w traktatach *De contemplando Deo* oraz *De natura et dignitate amoris*, napisanych między 1119 a 1135 rokiem, koncepcję

Zob. G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 245-248. Wyjątek stanowi Gilson, autor książki o teologii św. Bernarda, który w swojej monumentalnej *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987², poświęcił Bernardowi i Wilhelmowi z Saint-Thierry parę stron należnego miejsca (s. 152-155).

⁸ Faktycznym założycielem był Robert, książę Akwitanii.

⁹ Por. J. Leclercq, *Saint Bernard mistique*, Paris 1948; *St Bernard et l’esprit cistercien*, Paris 1966; *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska, Kraków 1997; M.-G. Dubois, *Szczęście w Bogu. Wspomnienia i refleksje opata trapistów z Opactwa La Trappe*, tł. M. Czarniecka, J. Kokowska, Kraków 2000.

¹⁰ Ryszard Groń, *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 2005, s. 25. Warto może zwrócić uwagę, że sam Gilson, znawcza teologii cysterskiej, ubolewa w swojej *Historii filozofii*, że Wilhelm z Saint-Thierry niesłusznie pozostaje w cieniu wielkiego Bernarda, natomiast zdaje się zupełnie nie cenić twórczości Aelreda (z której wspomina traktat o przyjaźni) widząc w niej wyłącznie dostosowanie doktryny Cycerona do wymogów chrześcijaństwa. Zob. *Historia filozofii*, s. 577-578.

miłości zbudowaną na augustyńskiej doktrynie pamięci; wreszcie trzecia chronologicznie koncepcja, lecz bez żadnego związku z poprzednimi, należy do Bernarda z Clairvaux. Co więcej, Gilson uważa, że ostateczny kształt doktryny Abelarda, uformowany w 1136 roku, był wyraźnie skierowany przeciwko koncepcji miłości mistycznej opata z Clairvaux, której Abelard zarzucał egoizm. Wobec tego Gilson zwraca uwagę na tak wybitną oryginalność ujęcia Bernarda, że – jak twierdzi – „nie można nie uważać jego pozycji za punkt wyjściowy”¹¹.

Wielki znawca pism św. Bernarda, ich wydawca i komentator, Jean Leclerque, rozdział poświęcony Bernardowi w swojej pracy pt. *L'Amor vu par les moines au XII^e siècle* rozpoczyna, nie pozostawiając żadnych wątpliwości: „La conversion, l'œvre et l'influence de Bernard de Clairvaux furent déterminantes pour la littérature monastique de l'amour au XII^e siècle”¹². Rafał Tichy w swej wspomnianej już pracy o Bernardzie z Clairvaux słusznie więc zauważył, że Bernard to przede wszystkim *homo monasticus* – człowiek, którego osobowość, sposób postrzegania Boga, bliźnich i wprost całej rzeczywistości zdeterminowane są przez duchowość wyrosłą z Reguły św. Benedykta. Zarazem Tichy dodaje, że w przypadku opata z Clairvaux, ten *homo monasticus* utożsamia się z *homo mysticus*, co wynika z kolei z istoty cysterskiej reformy monastycyzmu, cechującej się pewnym radykalizmem w pojmowaniu i realizowaniu wskazań Reguły¹³.

Biorąc to pod uwagę możemy wskazać na trzy charakterystyczne elementy zachodniego monastycyzmu, szczególnie monastycyzmu cysterskiego, a co za tym idzie duchowości cysterskiej i teologii cysterskiej. Sam Bernard jest – co już wspomniano – w dużym stopniu twórcą tej duchowości i teologii. Przede wszystkim więc *homo monasticus*, to człowiek poszukujący Boga. Mnich nie może powiedzieć, że znalazł Boga, np. w klasztorze. Owszem on go tam znalazł, ale ponieważ Bóg jest wszędzie, to poszukiwanie Boga ma trwać po jego znalezieniu, mamy Go poszukiwać w innych miejscach, rzeczach, ludziach, wydarzeniach. Bernard wskazuje na ciekawy „mechanizm” tych „poszukiwań” Boga¹⁴.

¹¹ É. Gilson, *Heloiza i Abelard. Średniowieczne początki humanizmu*, tł. A. Podsiad, Warszawa 1956¹, s. 194 (A tam apendyks 1 pt. *Abelardowska doktryna miłości bezinteresownej*, nie powtórzony w kolejnym wydaniu). Zob. też: *Historia filozofii*, s. 154-155.

¹² „Nawrócenie, dzieło i wpływ Bernarda z Clairvaux odegrały kluczową rolę w literaturze monastycznej o miłości w XII wieku”. J. Leclerque, *L'amor vu par les moines au XII^e siècle*, s. 25.

¹³ *Mistyczna historia człowieka*, s. 29-30.

¹⁴ Bernardus Claraevallensis, *De diligendo Deo* 5, PL 182, 0971-1000B. Polski przekład: Św. Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tł. S. Kiełtyka, Poznań 2000.

Sed enim in hoc est mirum, quod nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenierit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris. Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri.

Lecz jest to dziwne, że nikt nie potrafi Cię szukać, jeżeli Cię już nie znalazł. Chcesz być znaleziony, abyś był szukany – i szukany, abyś był znaleziony. Możesz więc być szukany i znaleziony, ale nie można Cię uprzedzić (*O miłowaniu Boga*, 22).

To *querere Deum* wiąże się z drugim aspektem monastycyzmu – jego charakterem eschatologicznym. Bernard mówi o sobie wprost, że jest obywatelem niebieskiego Jeruzalem. Oznacza to bardzo dosłowne pojmowanie słów Jezusa, mówiącego, że nasza ojczyzna jest w niebie. Życie ziemskie więc jest zmierzaniem do bram Jeruzalem, życie w klasztorze jest nawet swoistym przedśmionkiem Świętego Miasta. Z tej perspektywy cała doczesność człowieka wydaje się marna i godna wzgardy. Wniosek ten jest źródłem monastycznego radykalizmu, który stanowi cechę trzecią, charakteryzującą szczególnie „białych mnichów”, czyli cystersów. Radykalizm ten polega na porzuceniu wszystkiego, co doczesne, i całkowitym oddaniu się poszukiwaniom Boga. W tym względzie właśnie, w doktrynie cysterskiej *homo monasticus* utożsamia się – i to w sposób konieczny – z *homo mysticus*. Nazwa mnich bowiem (*monachos, monachus*) nawiązuje właśnie do tego aspektu monastycyzmu, pochodzi bowiem od słowa *monos* – sam, jeden, oznaczającego w tym wypadku osobiste „ogołocenie”, w wyniku którego człowiek stoi sam naprzeciw jedynego Boga.

Teologia monastyczna, powstając w klasztorze, jest wynikiem duchowości, wyznaczonej przez Regułę. Podstawą tej duchowości jest Pismo Święte, z którym mnich nieustannie obcuje. W ramach *lectio divina* codziennie rozmyśla nad konkretnymi treściami Pisma (*meditatio*). Podkreśla się, że owo *meditatio* jest czymś zasadniczo różnym od scholastycznej *questio*. Mnich bowiem nie stawia Pismu pytań, lecz stara się wniknąć w jego treść, co nazwano po prostu *ruminatio* (przeżuwanie). Ukoronowaniem tego procesu „studiów” jest *oratio* – modlitwa, która – w ramach *officium divinum* – jest także i przede wszystkim skryptyrystyczna, wypełniają ją bowiem psalmy i kantyki. Modlitwa, stanowiąc osobisty akt, wyrażający powiązania z Bogiem i upraszający o te powiązania, wyraźnie przenosi człowieka z porządku poznawczego w porządek woli. To przeniesienie stanowi główny cel teologii monastycznej, radykalnie różniącej ją od teologii scholastycznej, która realizowała cele poznawcze, uznając, że osobowe powiązania z Bogiem należą do porządku woli, a teologia jako nauka realizuje przede wszystkim cele poznawcze. W nauczaniu scholastyków, przełożenie tego, co poznane na wolę i decyzję dokonuje się w człowieku, który zna teologię i wybiera powiązania z Bogiem.

Drugim, właściwie już tylko pomocniczym, źródłem teologii monastycznej była myśl patrystyczna, będąca zazwyczaj teologią biblijną, jeśli nie wprost egzegezą

świętego tekstu. Na czele najbardziej zalecanych autorów stali św. Augustyn¹⁵ i św. Grzegorz Wielki, ale sięgano także do Kasjana, Ojców Pustyni, takich jak św. Antoni Pustelnik, twórców cenobityzmu, jak św. Pachomiusz, czy wreszcie teologów Wschodu, jak Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Bazyli, Maksym Wyznawca, Ewagriusz z Pontu¹⁶.

Rafał Tichy uważa, że rangę źródła tej teologii miała także przedchrześcijańska myśl filozoficzna. Trzeba zauważyć, że było to jednak źródło częściej „ilustracji” niż inspiracji i było ono traktowane dość instrumentalnie i znane niemal wyłącznie z lektur patrystycznych. Niemniej jednak – najbardziej nas tu interesujący św. Bernard z Clairvaux – odwoływał się wprost do tradycji sokratycznych, czyniąc wezwanie z Delf: „poznaj samego siebie”, jednym z filarów swojej szkoły życia duchowego. Echem tej tradycji jest także literacka forma dialogu, bardzo powszechna także w twórczości pisarzy chrześcijańskich starożytności i średniowiecza. Jednakże – co należy podkreślić – obca jest Bernardowi idea „wiedzy dla wiedzy”, charakterystyczne dla scholastyki traktowanie wiedzy jako wartości autotelicznej. Wiedza dla opata Jasnej Doliny ma służyć budowaniu własnej doskonałości i doskonałości bliźnich; inne „zastosowania” wiedzy mogą być niegodziwe i grzeszne.

Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi: et turpis vanitas est. (...) Et sunt item qui scire volunt, ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus: et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt, ut aedificent: et caritas est. Et sunt item qui scire volunt, ut aedificentur: et prudentia est.*

* *Sermones in Cantica canticorum* 36, 3, Patrologia Latina Database 5.0b, 183, 0968D (tłum. za J. Pieper, *Scholastyka*, s. 87).

Istnieje więc wielu, którzy poszukują wiedzy dla wiedzy: jest to ciekawość. Są znów inni, którzy pożądamy poznania, aby sami byli znani: jest to próżność. Inni poszukują wiedzy, by ją sprzedać: jest to niegodne. Istnieją jednak tacy, którzy poszukują wiedzy, by kogoś zbudować: jest to miłość. A znowu są inni, którzy poszukują wiedzy, aby być zbudowanymi: to jest mądrość [roztropność].

¹⁵ Badacze zwracają uwagę na wyjątkowo głęboki związek Bernarda z nauką św. Augustyna. Podkreśla się, że Bernard przeczytał wszystkie znane mu dzieła biskupa Hippony, a biblioteka klasztoru w Clairvaux miała ogromny zbiór jego tekstów (*Mistyczna historia człowieka*, s. 70). Adolf von Harnack nie zawahał się nazwać Bernarda *Augustinus redivivus*. Wydaje się jednak – w wyniku przeprowadzonych analiz interesującego nas zagadnienia – że nie zawsze i nie bezkrytycznie Bernard idzie za Augustynem, np. w sprawie wolności ludzkiej woli i jej znaczenia w życiu człowieka i w jego drodze do Boga zdaje się mieć zdanie odmienne.

¹⁶ W literaturze przedmiotu są wyraźne rozbieżności co do tego, którzy z wymienionych autorów oddziaływali na samego Bernarda. Gilson w jego teologii jest skłonny dostrzegać wpływ Pseudo-Dionizego i nawet Jana Szkota Eriugeny, czemu gwałtownie przeciwstawia się Überweg-Geyer. Dyskusje tę skrótowo relacjonuje Joseph Pieper w swojej książce: J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tł. T. Brzostowski, Warszawa 2000², s. 87.

Wynika stąd – pisze Bernard w innym miejscu – że godność bez wiedzy jest bezużyteczna, a wiedza bez cnoty – szkodliwa¹⁷.

Doktryna Bernarda – jak to już zaznaczono – stanowi wyraz najbardziej tradycyjnej teologii Ojców¹⁸; obce jej są modyfikacje Anzelma. Jednak i tu wielki cysters nie ustrzegł się popłynięcia z nurtem epoki, w której przyszło mu żyć i działać. Wiek XII bowiem to „złoty wiek kontemplacji”¹⁹, wiek przekładów dzieł greckich i arabskich, wiek recepcji arystotelizmu, głównie w wersji Awicenny i tej wersji neoplatonizmu, którą reprezentowała *Księga o przyczynach*. Bernard więc w swojej „teologii mistycznej” używa, (a może raczej nadużywa), terminologii arystotelesowskiej, która – jeśli chcielibyśmy ją rozumieć źródłowo – dawałaby raczej wynik co najmniej bałamutny, bo oto substancją osoby jest miłość, a stworzenie jest przypadłością Stwórcy. Oczywiście, Bernard chce, abyśmy zupełnie inaczej rozumieli te terminy arystotelesowskiej metafizyki – właśnie relacyjnie, gdyż cała myśl opata Jasnej Doliny jest o relacjach, a nie o budowie substancji.

Koncepcja miłości w pismach św. Bernarda

Badacze doktryny Bernarda zgodnie przyznają, że podstawową trudność w rekonstruowaniu jego nauki stanowi nie tylko fakt jej rozproszenia po poszczególnych – bardzo licznych zresztą – tekstach, lecz przede wszystkim to, że w tekstach tych mamy zazwyczaj owoce tej nauki, i to najczęściej bardzo praktyczne i niemal konkretne²⁰. Podkreśla się jednak, że problematyka miłości miała zasadnicze znaczenie dla monastycyzmu Bernarda, gdyż życie miłością, jako doskonałe wypełnienie ideału monastycznego, stanowi istotę mniszego powołania do tego, by kochać Boga tak doskonale, jak On ją kocha człowieka. Realizacją powołania monastycznego jest zjednoczenie mistyczne z Bogiem dokonujące

¹⁷ *O miłowaniu Boga*, 3.

¹⁸ Potomni uznali Bernarda za ostatniego z Ojców Kościoła – *ultimus inter patres*. To słynne określenie Mabillona powtórzył papież Pius XII w encyklice z 24 maja 1953, zatytułowanej *Doctor Mellifluus*, opublikowanej w 800. rocznicę śmierci Bernarda. Tytuł encykliki – *Doktor Miodousty* – nawiązuje do średniowiecznego jeszcze tytułu Bernarda, ukutego z racji pięknego stylu i treści jego dzieł, w których ukazywał „słodycz” Boga i życia nadprzyrodzonego.

¹⁹ Wyrażenie Jean-Marie Déchaneta z jego znanego tekstu *La contemplation au XII^e siècle*, opublikowanego w *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, zredagowanym przez M. Villera (Paris 1937, t. 2, col. 1948).

²⁰ Zob. E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934; R. Tichy, *Wątek antropologiczny w myśli Bernarda z Clairvaux*, s. 10.

się na sposób miłości oblubieńczej, dlatego tak często i tak chętnie Bernard odwołuje się do Pieśni nad pieśniami.

Trudno nie zgodzić się więc z R. Tichym, który podkreśla, że:

to właśnie w charakterystycznym dla odnowy cysterskiej wyakcentowaniu cnoty miłości jako podstawy doskonałości monastycznej – a nie, jak nieraz nazbyt powierzchownie ujmowano, w ewentualnych drugorzędnych wpływach obiegowej wówczas „miłosnej” literatury świeckiej – należy upatrywać przyczynę wypracowania przez Bernarda zasadniczej dla jego mistyki i antropologii koncepcji miłości oblubieńczej łączącej człowieka i Boga²¹.

Wszystko to spowodowało, że Bernard starał się zbudować całościową koncepcję miłości, formułując jej podstawy, zasady i konsekwencje, a nie ograniczał się jedynie do ukazywania jej praktycznych aspektów. W przypadku więc tej koncepcji fakt ten jest pewnym ułatwieniem dla badacza myśli Bernarda.

Chronologicznie pierwszym tekstem Bernarda na temat miłości jest krótki *List do świętych braci kartuzów*, który sam Bernard dołączył później do słynnego traktatu *O miłowaniu Boga* i to pomimo pewnych różnic występujących w tych tekstach. Różne wątki ich obydwu rozwija Bernard później w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami*²², który pod pewnymi względami – także jeśli chodzi o koncepcję miłości mistycznej – stanowi ukoronowanie jego twórczości.

Pierwszym problemem, jaki napotykamy czytając wymienione teksty Bernarda, jest poszukiwanie ich komplementarności. Ta komplementarność musi jakoś zachodzić, skoro sam Bernard ją dostrzegał. Z dużym prawdopodobieństwem możemy przyjąć pewien chronologiczny wykład Bernardowej koncepcji miłości, zgodny z chronologią tekstów opata Jasnej Doliny. W ten sposób pierwszą wersją teorii miłości w pismach Bernarda jest koncepcja miłości zarysowana w *Liście*²³. Odnosi się to szczególnie do podziałów miłości. Oto bowiem w *De diligendo Deo* mamy wykład czterech stopni miłości, a *Sermones* do Pieśni nad pieśniami oparte są na podziale na trzy jej rodzaje²⁴. Nie oznacza to jednak, że Bernard

²¹ *Mistyczna historia człowieka*, s. 50. Interesujące i wieloaspektowe analizy relacji tekstów Cyserona, a przede wszystkim Owidiusza do ujęć Bernarda z Clairvaux i w ogóle literatury monastycznej XII wieku znajdujemy we wspomnianej już książce J. Leclerque'a pt., *L' amor vu par les moines au XII^e siècle*, s. 69-93.

²² Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Cantica canticorum*, PL 183, 0785-1197.

²³ Jednakże trudno mówić u Bernarda o jakimś „rozwoju” jego koncepcji miłości, dokumentowanym przez te teksty.

²⁴ Stało się to źródłem licznych nieporozumień, takich jak ten, którego autorem jest P. Rousselot, który napisał, że podział na stopnie dotyczy miłości „naturalnej”, która polega przede wszystkim na poszukiwaniu dobra dla siebie. Podział na rodzaje miłości zakłada miłość „ekstazy”, która

ostatecznie zdecydował się na ten drugi podział, gdyż w *Liście do braci kartuzów* wymienia obydwie podziały, a sam list dołącza do *De diligendo Deo*. Wynika więc z tego niezbicie, że przystępując do pisania swego pierwszego tekstu o miłości – *Listu* – Bernard miał już skryształizowaną swoją teorię miłości i tylko ujawniał jej różne aspekty w poszczególnych tekstach oraz dopracowywał szczegóły. Dlatego słuszny wydaje się pomysł Rafała Tichego, aby podział z *De diligendo Deo*, zgodnie z nazewnictwem samego Bernarda, nazywać stopniami miłości, w odniesieniu zaś do podziału z *Sermones* – mówić o rodzajach miłości²⁵.

Pozostaje nam jeszcze zwrócenie uwagi na problematykę terminologiczną. Nie nastęrcza ona w pismach Bernarda większych trudności, gdyż ludzką naturalną miłość określa on słowem *amor*, miłość odniesioną do Boga – słowem *caritas*. Można nawet powiedzieć, że dzieje ludzkiej miłości do Boga, to przekształcanie się naturalnej *amor* w nadprzyrodzoną *caritas*. Rafał Tichy uważa, że osobną kategorią terminologiczną jest *cupiditas* – pożądliwość, która jest miłością zdeprawowaną, wynikającą z *proprium voluntas* – własnej woli nie liczącej się z wolą Boga²⁶.

polega na całkowitym wyrzeczeniu się swojego dobra. Na tej postawie Rousselot formułuje tezę, że nie udało się Bernardowi pogodzić tych dwóch koncepcji miłości i wobec tego jego doktryna miłości mistycznej jest niespójna logicznie. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. J. Rybał, I. Truskolaska, Warszawa 1958, s. 390-393.

²⁵ Tichy zaznacza, że terminologia Bernarda nie jest w tym wypadku ścisła i konsekwentna: w *Sermo* 83 podział na miłość niewolnika, najemnika i syna nazywa trzema stopniami miłości: *Magna res amor; sed sunt in eo gradus* (Cant. 83, 5), ale kiedy po raz pierwszy w *Sermones* stosuje ten podział, wówczas nie używa pojęcia „stopni”, lecz mówi o „różnych uczuciach” miłosnych, jakie odnosimy do Boga: *Sed pono diversas affectiones, ut ea quae proprie sponsae congruit distinctius elucescat* (Cant. 7, 2). Jeśli chodzi o podział z *Traktatu*, to w nim Bernard zawsze używał pojęcia „stopni”. Znamienne też jest, że w *Liście*, gdzie oba podziały występują razem, pojęcie stopni odnosi on do podziału pierwszego, a drugi pozostawia bez określenia. *Mistyczna historia człowieka*, s. 248, przypis 222.

²⁶ *Mistyczna historia człowieka*, s. 244. Tichy przywołuje wypowiedź Bernarda z jego *Senteniate* 3, 76: *Invenimus autem hoc aliud non esse praeter amorem, qui cum sit motus cordis, secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem divisus; cum se inordinare movet, id est ad ea quae non debet, cupiditas dicitur, cum vero ordinatur est, caritas appellatur*. Gilson jednak twierdzi stanowczo, że „św. Bernard nie rozróżnia między *amor* i *cupiditas*” i uzasadnia to odwołaniem się do ujęć św. Augustyna, z którego terminologii Bernard miał korzystać. Zob. *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 393, przypis 8. Wydaje się jednak, że zależy to od rozstrzygnięcia, czy miłość niewolnika i najemnika jest pierwszym stopniem miłości, czy też nim nie jest. Jeśli jest – Gilson ma rację: *amor* jest tym, co *cupiditas*, bo może być dobra lub zła *cupiditas*. Jeśli jednak niewolnik i najemnik – jako tacy – są poza „ścieżką miłości”, to rację ma Tichy widząc w *cupiditas* coś bardziej złego niż sama *amor carnalis*.

Miłość jako *lex Dei*

Szukając najogólniejszego określenia miłości w tekstach Bernarda natykamy się na wyrażenie, że jest ona w swej najgłębszej postaci prawem Bożym (*lex Dei*), wewnętrznym życiem Boga i samym Bogiem. Jest to dość trudna do pojęcia formuła, zwłaszcza, gdy zważy się, iż *lex Dei* to nie wyłącznie określenie z dziedziny prawa, nawet prawa Bożego, lecz wyraża dla Bernarda wprost cały porządek Boga i stworzenia²⁷. Bernard mówi o tym bardzo dobitnie:

Lex ergo Domini immaculata, charitas est (...) Lex autem Domini, dicitur, sive quod ipse ex ea vivat, sive quod eam nullus, nisi ejus dono possideat. Nec absurdum videatur, quod dixi etiam Deum vivere ex lege: cum non alia quam charitate dixerim.

Prawo Pańskie nieskazitelne (Ps 18,8) jest miłością (...) Prawo to zaś nazywamy Pańskim dlatego, że i sam Pan nim żyje i nikt nie otrzymuje go inaczej jak tylko z Jego daru. Nie może być absurdem powiedzenie, że Pan również żyje prawem, gdyż zaznaczyłem, że tym prawem jest miłość (*List o miłości*, 2).

Chcąc jakoś wyjaśnić, że miłość jest prawem Bożym, więzią Trójcy Świętej oraz samym Bogiem, a zarazem różnymi postaciami związków międzyludzkich i związku człowieka z Bogiem, których Bóg zawsze jest w jakiś sposób przyczyną, Bernard sięga do scholastyki (której nie znosił), ale której terminologia wydawała mu się adekwatna do opisanie tej paradoksalnej sytuacji²⁸.

Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem illam conservat unitatem, nisi charitas? Lex est ergo, et lex Domini, charitas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet, et colligat in vinculo pacis. Nemo tamen me aestimet charitatem hic accipere qualitatem, vel aliquid accidens (alioquin in Deo dicerem, quod absit, esse aliquid quod Deus non est), sed substantiam illam divinam: quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Joanne, Deus charitas est (Joan. IV, 8).

Cóż bowiem najgłębiej i w sposób pełny zachowuje jedność Najświętszej i Nieskończonoj Trójcy, jak nie miłość? Miłość więc jest prawem, prawem Pana; ona dzięki więzi, jaką jest pokój, zespała Trójkę w Jedności. Niech nikt nie sądzi jednak, że miłość tę uważam za właściwość jakąś lub przypadłość, bo musiałbym twierdzić – co nie daj Boże – że w Bogu jest coś, co nie jest Bogiem. Przeciwnie, twierdzą, że miłość jest samą Bożą substancją, co zresztą nie jest niczym nowym ani niezwykłym, gdyż już św. Jan powiedział: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8) (*List o miłości*, 2)

²⁷ Dlatego zrozumiałe jest rozwiązanie polskiego tłumacza, Stanisława Kiełtyki, który Bernardowe *lex* oddaje „staropolskim” znaczeniem słowa „zakon”. Jednakże tutaj, chcąc bardziej jednoznacznie tłumaczyć tekst cystersa, za każdym razem słowo *lex* oddaję po polsku jako „prawo”. Por. *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, s. 56-57.

²⁸ Trzeba jasno stwierdzić, że gdybyśmy scholastyczną terminologię Bernarda chcieli zrozumieć zgodnie z jej arystotelesowskimi źródłami, to cały „metafizyczny” wywód opata Jasnej Doliny byłby – w najlepszym wypadku – po prostu pustosłowiem; w mniej korzystnej dla cystersa interpretacji mógłby on budzić poważny niepokój co do poprawności dogmatycznej jego ujęć.

Bóg, rozumiany jako „substancjalna” miłość, przy czym ta „substancjalność” jest spoiwem Trójcy Świętej, rodzi szereg pytań, ale i powoduje szereg konsekwencji. Pierwsza z nich wynika z porządku stworzenia, które nie jest niczym innym, jak stwarzaniem miłości.

Dicitur ergo recte et charitas, et Deus, et Dei donum. Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est: ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis. Siquidem in pondere, et mensura, et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam se ipsa: qua et seipsam etsi non creavit, regit tamen.

Słusznie zatem stwierdzamy, że miłość jest Bogiem i darem Bożym. Miłość stwarza miłość. Miłość substancjalna stwarza miłość przypadłościową. Kiedy oznacza Dawcę miłości, jest nazwą substancji; kiedy zaś oznacza dar, jest nazwą przypadłości. Takie jest odwieczne prawo, stwarzające świat i nim rządzące. Dzięki niemu wszechświat został stworzony co do ciężaru, miary, liczby, i nic nie pozostaje poza prawem, bo i samo prawo wszystkiego, co istnieje, nie jest bez prawa, lecz ma prawo, które nie jest czymś innym niż nim samym, które, choć nie stworzyło samo siebie, rządzi sobą (*List o miłości*, 2).

Stwarzanie miłości jest zarazem stwarzaniem wszystkiego. Wszystko zaś stworzone od razu poddane jest prawu, czyli miłości. Miłość więc przenika wszystko i wszystkim kieruje; jest samym Bogiem i teofanią Boga w świecie. Miłość jako Bóg, zachowuje się jak substancja – byt samoistny i samodzielny. Miłość jako stworzenie zachowuje się jak przypadłość – byt niesamodzielny, zapodmiotowany w substancji. Przypadłość trwa tak długo, jak długo podmiotuje ją substancja. Skoro świat stworzony ma się do Boga Stwórcy jak przypadłość do substancji, to wprost trudno sobie wyobrazić większe jeszcze uzależnienie świata od Boga. Sposobem tego uzależnienia jest prawo-miłość. Zaiste więc specyficzna jest to koncepcja miłości utożsamianej z czymś, co późniejsza scholastyka nazwie *ordo naturae*, zarazem z całym porządkiem nadprzyrodzonym, który dla Bernarda jest jednym ciągiem wydarzeń zbawczych: od narodzenia w ciele do bezcielesnego zamieszkania w niebieskim Jeruzalem i odzyskania ciała przemienionego w powszechnym zmartwychwstaniu przy końcu czasów²⁹.

²⁹ Gilson, broniąc ujęć Bernarda, zwraca uwagę, że przyjmował on Augustyńską koncepcję relacji natury i łaski, w której to natura uzupełniana była łaską, której utrata powodowała jej uszkodzenia; natura wyczekiwała łaski, a udoskonalona łaską stawała się bardziej sobą. Scholastycy, którzy podobnie rozumieli relację natury i łaski, w swoich rozważaniach teoretycznych odróżniali porządek natury od porządku łaski. Jednakże u Bernarda nie można szukać takiego odróżnienia, gdyż w jego doktrynie „natura jest zawsze obdarzona łaską lub też zdolnością do jej otrzymania”. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 392.

Verumtamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat; quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur (...) Et prius necesse est portemus imaginem terrestris, deinde coelestis.

Widzimy więc, że Bernard przyjmuje swoiście linearny rozwój ludzkiej miłości; koresponduje to bez wątpienia z jego słynną koncepcją stopni prawdy, pokory i pychy. Trzeba tylko koniecznie dodać, że i stopnie pokory, i stopnie miłości są w istocie tym samym – stopniami wstępowania do Boga.

Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam (Matth. XI, 28). Venite, inquit. Quo? Ad me veritatem. Qua? Per humilitatem. Quo fructu? Ego vos reficiam. Sed quae est refectio, quam Veritas ascendentibus promittit, pervenientibus reddit? An forte ipsa est charitas? Ad hanc quippe, ut ait beatus Benedictus, ascensis omnibus humilitatis gradibus monachus mox perveniet (Reg. cap. 7, grad. 12). Vere dulcis et suavis cibus charitas, quae fessos allevat, debiles roborat, moestos laetificat. Jugum denique Veritatis facit suave, et onus leve.

Ponieważ jednak jesteśmy istotami cielesnymi i rodzimy się w pożądliwości zmysłów, z konieczności nasze pragnienia i miłość biorą swój początek w ciele; niemniej, kierowane należycie, stopniowo za łaską Bożą wznosząc się ku górze, osiągną stan duchowej doskonałości. (...) Tak więc najpierw nosimy obraz ziemski, a potem niebieski (*List o miłości*, 6).

„Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię” (Mt 11,28). Woła: „Pójdźcie!”. Dokąd? Do mnie, do prawdy. Jaką drogą? Drogą pokory. W jakim celu? Ja was pokrzepię. A jakie jest to pokrzepienie, które prawda obiecuje wstępującym i daje tym, którzy dotarli do celu? Czy nie jest nim sama miłość? Do niej przecież, jak zapewnia święty Benedykt, dochodzi zakonnik, osiągnąwszy wszystkie szczeble pokory. Prawdziwie słodkim i rozkosznym pokarmem jest miłość, która podnosi zmęczonych, umacnia słabych, pociesza strapiionych. Miłość też sprawia, że brzemień prawdy staje się lekkie, a jarzmo słodkie (por. Mt 11,30)*.

* Bernardus Claraevallensis, *De gradibus humilitate et superbiae* 3, PL 183, 0943B – 0943C. Polski przekład: *O stopniach pokory i pychy*, tł. S. Kiełtyka, w: *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, s. 69.

Bóg jako jedyny przedmiot godny miłości

Dostrzeganie w Bogu jedyne go godnego celu ludzkich tęsknot, dążeń i ludzkiego spełnienia jest u Bernarda wyrazem bardzo starej tradycji, której ślad jest już wyraźny w dialogach Platona i *Etykach* Arystotelesa, a którą dobitnie wyraził św. Augustyn, pisząc w *Wyznaniach*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³⁰.

³⁰ Św. Augustyn, *Wyznania* 1, 1.

Inest omni utenti ratione naturaliter pro sua semper aestimatione atque intentione appetere potiora, et nulla re esse contentum, cui quod deest, iudicet praeferendum. Nam et qui, verbi gratia, uxorem habet speciosam, petulanti oculo vel animo respicit pulchriorem: et qui veste pretiosa indutus est, pretiosiore affectat, et possidens multas divitias, invidet ditiori. Videas jam multis praediis et possessionibus ampliatis, adhuc tamen in dies agrum agro copulare, atque infinita cupiditate dilatare terminos suos. Videas et qui in regalibus domibus, amplisque habitant palatiis, nihilominus quotidie conjungere domum ad domum, et inquieta curiositate aedificare, diruere, mutare quadrata rotundis. Quid homines sublimatos honoribus? annon insatiabili ambitione magis ac magis totis viribus conari ad altiora videmus? Et horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentus non sit, qui citra summum vel optimum quiescere non potest? Sed hoc stultum et extremae demenciae est, ea semper appetere, quae nunquam, non dico satient, sed nec temperent appetitum: dum quidquid talium habueris, nihilominus non habita concupiscas, et ad quaeque defuerint, semper inquietus anhelas. Ita enim fit ut per varia et fallacia mundi oblectamenta vagabundus animus inani labore discurrens fatigetur, non satietur: dum quidquid famelicus inglutierit, parum reputet ad id quod superest devorandum, semperque non minus anxie cupiat quae desunt, quam quae adsunt laete possideat. Quis enim obtineat universa? Quanquam et modicum id quod quisque cum labore obtinuerit, cum timore possederit, certus quidem non sit quando cum dolore amittat, certus autem quod quandoque amittat.

* Bernard twierdzi, że dotyczy to niewierzących.

Każdy człowiek, zgodnie z właściwościami umysłu, pragnie tego, co posiada większą wartość, i z niczego, co gorsze, nie może być zadowolony. Kto na przykład ma piękną żonę, z przyjemnością ogląda się za piękniejszą. Kto nosi cenną suknię, szuka jeszcze cenniejszej. Bogaty zazdrości bogatszemu od siebie. Dziedzic wielkich włości z roku na rok powiększa swe dobra i osiedla. Znasz zapewne właścicieli wykwintnych pałaców, którzy niemal codziennie budują coś nowego, burzą stare domy, zmieniają, unowocześniają, z kwadratowych przerabiają na kolistę. A cóż powiedzieć o ludziach zajmujących wysokie stanowiska? Jakżeż oni – kierując się fałszywą ambicją – pną się coraz energiczniej po stopniach kariery! I w tym wszystkim nie widać końca, ponieważ nie znajdują owego „najwyższego” i „najlepszego”. Trudno się dziwić, że nie ma zadowolenia w rzeczach zwyczajnych ten, kto nie doszukał się ich w wyższych. Z tego względu nie tylko głupota, ale po prostu szaleństwem jest ubiegać się – i to tak zapalczywie – o dobra, które nie są w stanie nie tylko zaspokoić, ale nawet złagodzić ambicji człowieka. Dobra te podniecają tylko nienasycone apetyty i rodzą niepokój wiecznego niedosytu. Jest bowiem prawdą, że człowiek uganiający się za złudnymi urokami świata – trzusi się, lecz nie znajduje zadowolenia. Spożywając – niejako – kromkę chleba, nieustannie rozgląda się za całym bochenkiem. Bardziej pragnie rzeczy, której szuka, niż cieszy się z tej, którą już posiada. Bo któż może osiąść wszystko? Tę nawet cząstkę, którą udało mu się zdobyć, trzyma z lękiem i z niepewnością, czy jej nie straci, pewny jednak, że ją kiedyś stracić musi. W ten sposób błędna wola ludzka szuka tego, co najlepsze, zmierza ku temu, czym mogłaby się nasycić* (*O miłowaniu Boga*, 18).

Odpowiedzią na tę niezaspokojoną ludzką tęsknotę jest Bóg, który ją zaspokaja i to na wieki.

Ea namque suae cupiditatis lege, qua in rebus caeteris non habita prae habitis esurire, et pro non habitis habita fastidire solebat; mox omnibus quae in coelo, et quae in terra sunt obtentis et contemptis, tandem ad ipsum procul dubio curreret, qui solus deesset omnium Deus. Porro ibi quiesceret: quia sicut citra nulla revocat quies: sic nulla ultra jam inquietudo sollicitat.

Człowiek bowiem – zgodnie z prawem pożądaniami – szuka tego, czego nie posiada, i odrzuca to, co posiadał częściowo; chociażby zdobył i niebo, i ziemię, niemniej czułby się zmuszony uważać, iż jest to zaledwie nikła cząstka dobra, którego oczekuje w pełni, i doszedłby wreszcie do przekonania, że pozostał mu jeszcze cel najwyższy: Bóg. Wtedy bez wątpienia doznałby uciszenia wewnętrznego, bo jak bez Boga niespokojne jest serce człowieka, tak z Bogiem wszystko staje się pokojem (*O miłowaniu Boga*, 19).

W swoim traktacie, dedykowanym kardynałowi Emerykowi (*De diligendo Deo*), Bernard skupia się niemal wyłącznie na miłości do Boga; być może dlatego postanawia włączyć do niego wcześniej napisany *List o miłości do świętych braci kartuzów*, gdzie mówi o miłości bardziej ogólnie. Już w pierwszych słowach tekstu Bernard lapidarnie zarysowuje jego przewodnią myśl:

Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.

Pragniesz zatem usłyszeć ode mnie, dlaczego i w jaki sposób winniśmy kochać Pana Boga – więc odpowiadam: przyczyną miłości Boga jest sam Bóg; miarą miłości Boga jest miłość bez miary (*O miłowaniu Boga*, 1).

Cały traktat można uznać za wykład tej przewodniej myśli. Święty Bernard prowadzi swoje wywody kilkoma torami: podaje wyjaśnienia (które nas tu najbardziej interesują), ilustruje je materiałem skrypturystycznym i opatruje „mystycznym” komentarzem swej ulubionej księgi Starego Testamentu – Pieśni nad pieśniami. Wyjaśnienia zazwyczaj są bardzo krótkie:

Ob duplicem ergo causam Deum dixerim propter seipsum diligendum: sive quia nihil justius, sive quia nil fructuosius diligi potest. Duplicem siquidem parit sensum, cum quaeritur de Deo, cur diligendus sit.

Sądzę, że istnieją dwie przyczyny skłaniające nas do miłości Boga dla Niego samego. Pierwsza: nikt inny nie jest więcej godny takiej miłości; druga: nikt z ludzi nie może kochać z większym pożytkiem dla siebie (*O miłowaniu Boga*, 1).

Bernard rozwijając swoje uzasadnienie odnośnie do pierwszego aspektu, tzn. godności miłości Bożej, zwraca uwagę na trzy momenty: kto, kogo i jak umiłował? Odpowiadając, przypomina, że to Bóg nas pierwszy umiłował i to bezinteresownie, bo Bóg niczego nie potrzebuje od nikogo. Ponadto Bóg umiłował nas

jako swoich nieprzyjaciół i to w taki sposób, że dał nam na okup własnego Syna. Chrystus umierając „życie oddał za przyjaciół swoich”, czyli przekształcił nas z nieprzyjaciół w przyjaciół.

Hic primum vide, quo modo, imo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit; qui (ut paucis quod dictum est repetam) prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillos, et tales.

Ten Bóg, który – by przypomnieć jeszcze – umiłował nas pierwszy. Umiłował bezgranicznie, On, Nieskończony – nas, nędznych i niegodnych (*O miłowaniu Boga*, 16).

W odniesieniu do drugiego aspektu, opat Jasnej Doliny wymienia dobrodziejstwa, które od Boga otrzymujemy. Jeśli chodzi o sprawy ciała, to są nimi przede wszystkim chleb, słońce i powietrze. Nieporównanie cenniejsze są dobra duchowe, którymi nas Bóg obdarza. Są nimi: godność, wiedza i cnota (*dignitas, scientia, virtus*). Określa je Bernard w następujący sposób:

Dignitatem in homine liberum arbitrium dico: in quo ei nimirum datum est caeteris non solum praeeminere, sed et praesidere animantibus. Scientiam vero, qua eadem in se dignitatem agnoscat, non a se tamen. Porro virtutem, qua subinde ipsum a quo est, et inquirat non segniter, et teneat fortiter cum invenerit.

Godnością człowieka nazywam wolną wolę, dzięki której potrafi on nie tylko wznieść się ponad inne istoty żywe, ale i kierować nimi. Wiedza polega na poznaniu ludzkiej godności, która jednak nie z ludzi pochodzi. Cnotą wreszcie jest wytrwale szukanie Tego, od którego pochodzi życie, i trwale posiadanie, kiedy się Go znajdzie* (*O miłowaniu Boga*, 2).

* Antropologiczny woluntaryzm Bernarda jest tu aż nadto wyraźny: godność tożsama z wolnością woli jest także przedmiotem poznania. Oprócz tego umysł służy nam do rozpoznania, że wszelkie dobro pochodzi od Boga. Bardzo skromne więc prerogatywy ma w antropologii Bernarda ludzka władza poznawcza.

A zatem nawet bez pomocy łaski Bożej człowiek powinien za pomocą własnego rozumu i w poczuciu naturalnej sprawiedliwości okazać Bogu wdzięczność za Jego dary. Ta wdzięczność jest początkiem synowskiej miłości – wstępowaniem na drogę miłości, na jej drugi stopień otwierający człowieka na Boga i Jego łaskę.

Illum ratio urget et justitia naturalis totum se tradere illi, a quo se totum habet, et ex se toto debere diligere.

Rozum i naturalne poczucie sprawiedliwości skłaniają człowieka do oddania się i miłości Tego, któremu zawdzięcza siebie i wszystko (*O miłowaniu Boga*, 15).

Bernard wyznaje przy tym, że jako człowiek wierzący do naturalnych dobrodziejstw Boga dodać musi fakt stworzenia i odkupienia.

Mihi profecto fides tanto plus indicit amandum, quanto et eum me ipso pluris aestimandum intelligo: quippe qui illum non solum mei, sed sui quoque ipsius teneo largitorem.

Z tej prostej konstatacji wynika też miara miłości Boga.

En quod in principio dixisse me meminim, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere*. Denique cum dilectio quae tendit in Deum, tendat in immensum, tendat in infinitum (nam et infinitus Deus est et immensus).

* To sformułowanie Bernarda stało się podstawą zarzutu nielogiczności w *Apologetyku* abelardysty Piotra Berengara. Zob. PL 178, 1857-1870. Por. É. Gilson, *Heloiza i Abelard*, s. 199 (Apendyks II, pt. *Berengar Apologetyk*).

Oczywiście, realizacja tej miary napotyka podstawową przeszkodę: skończony i ograniczony byt stworzony nie jest w stanie kochać nieskończoną i nieograniczoną miłością Bożą. Człowiek może więc kochać Boga maksymalnie na miarę swoich możliwości, które zawsze będą znikome wobec bezmiaru Boga. Tę naturalną ludzką ograniczoność pokonać może w pewnym zakresie łaska, ale i ta nie jest w stanie sprawić, aby człowiek był równy Bogu pod względem miłości.

Deus meus, adjutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem justo, sed plane non minus posse meo: qui etsi quantum dobeo non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis: nunquam tamen prout dignus haberis

Co do mnie, wiara nakazuje mi o wiele więcej: kochać Boga nie tylko za to, że mnie stworzył, ale i za to, że dał mi samego siebie (*O miłowaniu Boga*, 15).

Dlatego też powiedziałem: miarą miłości Boga jest miłość bez miary. Ta miłość bowiem obejmuje niezmierność i nieskończoność, tak jak Bóg jest niezmierny i nieskończony (*O miłowaniu Boga*, 16).

Boże mój, Wspomożycielu mój! Niechże Cię kocham, ile mi pozwolił, a ja zdołam. Z pewnością zdołam mniej, niż na to zasługujesz, ale nie mniej, niż potrafię. Chociaż nie tak bardzo, jak zasługujesz, nie jestem jednak w stanie przekroczyć moich możliwości. Mógłbym więcej, gdybyś mi udzielił więcej łaski, nigdy jednak tyle, ile jesteś godzien (*O miłowaniu Boga*, 16).

Bóg jest także przyczyną sprawczą i celową miłości do siebie.

Dixi supra: Causa diligendi Deum, Deus est. Verum dixi: nam et efficiens, et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. Ipse fecit, vel potius factus est ut amaretur: ipse speratur, amandus felicius, ne in vacuum sit amatus.

Powiedzieliśmy już, że przyczyną miłości Boga jest sam Bóg. Przyczyną sprawczą i celową. Sam wywołuje to pragnienie, rozpala uczucia, uwieńcza dążenia. Czyni tak, że może być kochany. On staje się przedmiotem naszej miłości, aby uniesienia naszych serc nie były daremne. Miłość Jego uprzedza nas i nagradza.

Ejus amor nostrum et praeparat, et remunerat. Praecedit benignior, re-
penditur justior, exspectatur suavior.
Dives est omnibus qui invocant eum:
nec tamen habet quidquam se ipso
melius. Se dedit in meritum, se servat
in praemium, se apponit in refectio-
ne animarum sanctarum, se in redemp-
tione distrahit captivarum.

Uprzedza, ponieważ jest najłaskawszy, na-
gradza, gdyż jest najsprawiedliwszy, jest pe-
łen słodyczy i pozwala nam to odczuć. Ma
wiele dóbr dla wszystkich, którzy Go wzywają,
lecz nie może dać nic lepszego niż siebie.
Siebie daje, by zdobyć naszą miłość, siebie
zachowuje w nagrodę za naszą miłość, sam
staje się pokarmem dusz świętych i odkupie-
niem uciśnionych (*O miłowaniu Boga*, 22).

Trzeba też zauważyć – za Rafałem Tichym – że Bóg stanowi ponadto przy-
czynę wzorczą miłości³¹, skoro Bóg jest *modum sine modo* – miarą bez miary
miłości do siebie³².

Trzy rodzaje miłości

Zanim jednak Bernard opisze stopnie wstępowania do domu Boga, na po-
czątku swego *Listu* mówi o trzech rodzajach miłości: niewolniczej, najemnika
i synowskiej. Pierwsza z nich charakteryzuje się strachem, druga – chciwością,
a trzecia – wdzięcznością.

Est qui confitetur Domino quoniam po-
tens est, et est qui confitetur quoniam
sibi bonus est, et item qui confitetur
quoniam simpliciter bonus est. Primus
servus est, et timet sibi; secundus, mer-
cenarius, et cupit sibi; tertius, filius, et
defert patri. Itaque et qui timet, et cupit,
utriusque pro se agunt. Sola quae in filio
est charitas, non quaerit quae sua sunt.

Ktoś chwali Pana dlatego, że jest potężny;
inny dlatego, że jest łaskawy; jeszcze inny po-
 prostu dlatego, że Pan jest dobrocią. Pierwszy
jest niewolnikiem, boi się o siebie; drugi jest
najemnikiem, liczy na zapłatę; trzeci jest syn-
nem, oddaje cześć należną Ojcu. Tak przeto
ten, który się boi, i ten, który pożąda działają
dla siebie – sama tylko miłość synowska nie
szuka swego (*List o miłości*, 1).

Wynikałoby z tego, że niewolnik jest człowiekiem opanowanym wyłącznie
najniższymi odruchami, wynikającymi z instynktu samozachowawczego. Nie-
wolnik drży o siebie, o swoje życie, o podstawowe i cielesne potrzeby. Strach za-
myka go w sobie i powoduje zatwardziałość serca. Miłość niewolnika jest więc
miłością egoistyczną *par excellence*: nie dostrzega ona nikogo poza samym sobą.
Najemnik jest człowiekiem chciwości, jego pożądliwość skierowana jest na rze-
czy zewnętrzne; najemnik pragnie posiadać ich jak najwięcej. Nie paraliżuje go
więc strach przed karą, jak niewolnika, lecz wychodzi on śmiało na zewnątrz

³¹ *Mistyczna historia człowieka*, s. 241-242.

³² *De diligendo Deo*, 16.

i ugania się za rzeczami, zdobywa je i gromadzi, i w nich „umieszcza” swoją miłość. I wreszcie syn, to ktoś przeniknięty wdzięcznością dla Ojca. Pragnie on bezinteresownej przyjaźni z Ojcem tylko dlatego, że doznał Jego dobroci. Ten więc odruch wdzięczności powoduje, że syn niczego od Ojca nie oczekuje, gdyż uważa, że wszystko już otrzymał – pragnie więc jedynie samej miłości ojcowskiej.

Taki jest punkt wyjścia rozważań Bernarda o miłości. Stanowi on wstęp do analizy możliwości rozwoju duchowego każdego z tych trzech typów ludzkich. Nietrudno domyśleć się diagnozy Bernarda:

<p>Nec timor quippe, nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum, vel actum; affectum nunquam. Facit quidem nonnunquam etiam servus opus Dei: sed quia non sponte, in sua adhuc duritia permanere cognoscitur. Facit et mercenarius: sed quia non gratis, propria trahi cupiditate convincitur.</p>	<p>Ani bojaźń, ani miłość własna nie nawracają duszy. Zmieniają niekiedy okoliczności albo działanie, lecz nie serce. Czasami i niewolnik wykonuje dzieło zbożne, ale – jak widać – nie czyni tego ochoczo i nie wyzbywa się twardości serca. Podobnie najemnik, ale nie bezinteresownie, gdyż kieruje nim chciwość (<i>List o miłości</i>, 1).</p>
---	---

Mogą zaskakiwać mocne słowa Cystersa, z których zdaje się wynikać zupełne odrzucenie niewolnika i najemnika. Istotnie, Bernard podkreśla, że ani strach, ani miłość własna nie nawracają duszy, gdyż powodują jej swoiste zamknięcie w obrębie uwięzionego przez nią ciała. Stąd raczej już krok do upadku moralnego, a nie do rozwoju, co Bernard stwierdza z całą surową wyrazistością.

<p>Porro ubi proprietates, ibi singularitas, ibi angulus: ubi vero angulus, ibi sine dubio sordes sive rubigo.</p>	<p>Istotnie, gdzie decyduje własny interes, tam panuje wyobcowanie, a gdzie wyobcowanie, tam mroczność, a gdzie mroczność, tam plugastwo i zgnilizna (<i>List o miłości</i>, 1).</p>
--	--

A zatem niewolnik i najemnik nie są kandydatami do wspinaczki po szczeblach miłości. Dostępne jest to tylko dla syna. Bernard dość bezwzględnie pozostawia ich samym sobie z ich strachem i pożądlivością. Wynika z tego, że są oni ludźmi bez miłości. Wynika z tego też dalej, że miłość własna niewolnika i najemnika nie jest nawet miłością „na początku”, nie sięga więc nawet pierwszego stopnia miłości, który przecież polega na miłości własnej, wywołanej głównie przez ciało.

<p>Sit itaque servo sua lex, timor ipse quo constringitur; sit sua mercenario cupiditas, qua et ipse arctatur, quando tentatur abstractus et illectus. Sed harum nulla, aut sine macula est, aut animas convertere potest. Caritas vero convertit animas, quas facit et voluntarias.</p>	<p>Niechże więc niewolnik idzie za swym prawem strachu; najemnik niech kroczy za pożądlivością zysku, który go pociąga i kusi. Ani jedno, ani drugie nie bywa bez skazy; ni jedno, ni drugie nie nawróci duszy. Natomiast miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra (<i>List o miłości</i>, 1).</p>
--	--

Skoro niewolnik i najemnik ze swoim strachem i pożądlivością – motywowany przecież bez wątpienia jakąś postacią miłości własnej – są bez szans na prawdziwą miłość, która to prawdziwa miłość „bierze swój początek w ciele”, to musi pojawić się pytanie o subtelną różnicę między miłością własną niewolnika, która skłania go do panicznego strachu o siebie i miłością własną najemnika, która pcha go do gromadzenia dóbr, a miłością własną, która „bierze swój początek w ciele” i rozpoczyna proces doskonalenia.

W *Liście do braci kartuzów* Bernard nie odpowiada na to pytanie wprost, ale wprowadza odróżnienie praw niewolnika i najemnika oraz syna. Prawa te tożsame są przecież z miłością.

Itaque nec filii sunt sine lege, nisi forte aliquis aliter sentiat propter hoc quod scriptum est: *Justis non est lex posita* (I Tim. I, 9). Sed sciendum, quod alia est lex promulgata a spiritu servitutis in timore; alia a spiritu libertatis data in suavitate. Nec sub illa coguntur esse filii; nec sine ista esse patiuntur.

Tak więc nawet synowie nie są wolni od prawa, chyba że ktoś byłby innego zdania z powodu słów Pisma: „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone” (1 Tm 1,9). Trzeba niemniej wiedzieć, że inne jest prawo ogłoszone w duchu niewolnictwa i lęku, inne w duchu wolności łagodności. Synowie są wyjęci spod pierwszego, podlegają jednak drugiemu (*List o miłości*, 4).

A zatem wszystko zależy do tego, w jakim duchu zostanie ogłoszone prawo. Prawo niewolnika głoszone jest w duchu strachu; prawo syna – w duchu wolności. Skoro miłością jest tylko prawo syna, czyli prawo ogłoszone w duchu wolności, to wynika z tego, że zachodzi pewna zasadnicza zależność między miłością i wolnością; nie ma mianowicie miłości bez wolności. Na tym więc polegałaby też różnica między miłością a tym, co nią nie jest. W istocie bowiem ani niewolnik, który jest więźniem swego strachu, ani najemnik, który jest więźniem swej pożądlivości, nie są ludźmi wolnymi. Synowie zatem są tymi, którzy dobrowolnie przyjmują na siebie prawo Boże i to jest właśnie miłość. Co więcej, Bernard dowodzi, że prawo niewolnika i prawo najemnika nie pochodzi od Boga, lecz niewolnik i najemnik sami je sobie narzucili (sic!).

Caeterum servus et mercenarius habent legem, non a Domino, sed quam ipsi sibi fecerunt: ille Deum non amando, iste plus aliud amando. Habent, inquam, legem non Domini, sed suam; illi tamen, quae Domini est, subjectam. Et quidem suam sibi quisque legem facere potuerunt: non tamen eam incommutabili aeternae legis ordini subducere potuerunt.

Niewolnik i najemnik posiadają prawo, lecz nie od Pana, tylko takie, jakie sobie sami nadali: pierwszy nie kochając Boga, drugi kochając stworzenia więcej niż Boga. Mają, powiadam, prawo nie Pańskie, lecz własne, a jednak i ono podlega prawu Pana. Każdy z nich mógł ustanowić sobie własne prawo, lecz nie był w stanie wyjąć go spod niezmiennego porządku prawa wiecznego (*List o miłości*, 3).

Bernard dość ostro gromi niewolnika i najemnika za to, że ustanawiając sami sobie swoje prawo strachu i pożądliwości właściwie chcieli sobie uzurpować prerogatywy Boże, gdyż tylko Bóg ustanawia prawo sam dla siebie. Działając w ten sposób niewolnik i najemnik ściągają na siebie „ciężkie i niezdolne” jarzmo własnej samowoli, jarzmo synów Adama, które ich życie upodabnia do życia potępieńców w piekle. Co innego synowie Boga: dobrowolnie przyjęte jarzmo prawa Bożego jest „łagodne i lekkie”. Bernard daje jednak pewną „szansę” niewolnikom i najemnikom.

Bona itaque lex charitas, et suavis: quae non solum leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mercenariorum leges portabiles ac leves reddit, quas utique non destruit, sed facit ut impleantur, dicente Domino: *Non veni legem solvere, sed adimplere* (Matth. V, 17). Illam temperat, istam ornat, utramque levigat. Nunquam erit charitas sine timore, sed casto: nunquam sine cupiditate, sed ordinata. Implet ergo charitas legem servi, cum infundit devotionem: implet et mercenarii, cum ordinat cupiditatem.

Dobre tedy i słodczy pełne jest prawo miłości, które nie tylko można z łatwością wypełnić, ale które i prawa niewolników oraz najemników czyni lżejszymi, chociaż ich nie znosi, przeciwnie, nakazuje zachować po myśli słów Chrystusowych: „Nie przyszedłem znieść Prawo, ale wypełnić” (Mt 7,17). Prawo miłości łagodzi bowiem prawo niewolników, porządkuje prawo najemników, jedno i drugie czyni łatwiejszym. Nigdy nie będzie miłości bez lęku, ale jest to lęk święty. Nigdy nie będzie bez pożądania, ale pożądania pełnego umiaru. Miłość więc dopełnia prawo niewolnika pobożnością; dopełnia też prawo najemnika, poskramiając jego pożądliwość (*List o miłości*, 5).

Wydawało by się, że Bernard, pisząc o niewolniku, najemniku i synu, pragnie opisać typy ludzkie zdolne i niezdolne do miłości Bożej. Warunkiem uzyskania takiej zdolności jest nawrócenie: porzucenie strachu lub pożądliwości. Takiej interpretacji nie możemy wykluczyć. W świetle jednak przytoczonego fragmentu możemy ten podział zrozumieć jeszcze inaczej: każdy z nas ma w sobie, tu na ziemi, coś z niewolnika, coś z najemnika i coś z syna. Chodzi zatem o to, aby „nasz” niewolnik umniejszał się, najemnik poskramiał swoje rządze do rzeczy koniecznych, syn zaś wzrastał według słów św. Jana Chrzciciela: „On ma wzrastać, ja zaś umniejszać się” (J 3,30). W tej sytuacji każdy z nas wymaga nawrócenia.

Cztery stopnie miłości

Cztery stopnie miłości opisuje Bernard podobnie we wszystkich swoich tekstach. Warto zwrócić uwagę, że korespondują one z tym, co R. Tichy nazywa „czterema etapami historii człowieka w mistycznej doktrynie Bernarda”³³.

³³ Te cztery etapy są następujące: 1. człowiek stworzony; 2. człowiek upadły; 3. człowiek odnowiony; 4. człowiek spełniony. Por. R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, s. 6-7. Zauważyć przy

Pierwszy stopień miłości można by nazwać „naturalnym”, pamiętając o ułomności i słabości naszej natury i tym, że jesteśmy zmuszeni jej służyć, aby żyć³⁴.

In primis ergo diligit seipsum homo Na początku człowiek kocha siebie ze względu propter se; caro quippe est, et nil sa- du na siebie, jest bowiem ciałem i niczego nie pere valet praeter se. widzi poza sobą (*List o miłości*, 6).

Pomimo, że nie znajdujemy u Bernarda jakiegoś radykalnego potępienia ludzkiej cielesności, opat z Jasnej Doliny zdaje się pojmować ciało jako „zło konieczne” i przyjmować je w człowieku z naturalnym „dobrodziejstwem inwentarza”. Nie zmienia to faktu, że ciało jest z istoty swej egoistyczne, zapatrzone w siebie, szukające spełnienia swoich pożądań i wobec tego pierwszy stopień miłości, sytuujący się swoiście w ciełe, dziedziczy jego egoistyczną naturę: „potrzeby to jakby język ciała, które swoim zachowaniem potwierdza wartość otrzymanych darów Bożych”³⁵. Pierwszym stopniem miłości jest więc miłość własna. W liście *O obyczajach i obowiązkach biskupów* Bernard stwierdza, że „porządek rzeczy wymaga, by człowiek nauczył się kochać najpierw siebie samego, gdyż miłość ta jest miarą miłości względem bliźnich”³⁶.

Miłość siebie samego jest jednak czymś tak naturalnym, że Bóg uczynił ją miarą miłości bliźniego. Bernard zwraca uwagę, że realizacja miłości własnej – aby służyć celowi, do którego jest powołana – musi być ujęta w karby umiarkowania; w przeciwnym wypadku poprzez folgowanie wszystkim jej zachciankom, człowiek kieruje się raczej ku zatraceniu. Miłość bliźniego wskazuje już na miłość Bożą, bez której nie mogłaby się realizować. A zatem nasza naturalna miłość „jak potrzebowała swego Stworzyciela, tak potrzebuje stale Odnowiciela”³⁷. Z pierwszego stopnia miłości człowiek może przejść na drugi stopień:

Cumque se videt per se non posse sub- Skoro jednak pojmie, że sam z siebie istnieć nie sistere, Deum quasi sibi necessarium może, zaczyna dzięki wierze szukać i kochać incipit per fidem inquirere, et diligere. Boga, o tyle, o ile jest mu konieczny. I to jest drugi stopień miłości: człowiek kocha Boga, ale Diligit itaque in secundo gradu Deum, jeszcze ze względu na siebie (*List o miłości*, 6). sed propter se, non propter ipsum.

tym należy, że czwórka nie stanowi dla Bernarda jakiejś „ulubionej” liczby, jak to niekiedy bywa u różnych autorów; stopnie prawdy są trzy, a stopni pokory i pychy jest dwanaście.

³⁴ *De diligendo Deo*, 23.

³⁵ *Tamże*, 26.

³⁶ *O obyczajach i obowiązkach biskupów* 13, w: O miłowaniu Boga, s. 270.

³⁷ *De diligendo Deo*, 25. Jeśli chcielibyśmy jakoś odróżnić u Bernarda porządek przyrodzony i nadprzyrodzony (czego on sam nigdy nie robi), to bez wątpienia działania Boga jako stworzyciela należą do porządku przyrodzonego, a Jego działania jako odnowiciela – do porządku nadprzyrodzonego. Nie ma jednak u Bernarda tu jakiś bardziej ostrych granic, gdyż wszystko jest przeniknięte miłością Bożą i łaską Bożą.

To przejście na drugi stopień miłości świadczy po raz kolejny o optymizmie antropologicznym Bernarda. Oto człowiek, zapatrzony w swe ciało, dostrzega jednak, że jego istnienie nie pochodzi ani nie zależy od niego. Natychmiast z pomocą przychodzi mu łaska Boża w postaci wiary, dzięki której człowiek zaczyna szukać i kochać Boga. Bernard podkreśla, że ciągle motywem przewodnim tych działań i nawet przyczyną kochania Boga jest miłość własna. Jednak ten drugi stopień miłości jest już niewątpliwym przekroczeniem własnego cielesnego bytu i oparciem się na tym, co w człowieku rozumne i duchowe. Na tym etapie też możliwe jest przekroczenie własnego egoizmu w kierunku miłości innych ludzi – rodzi się tu, jak mówi opat z Clairvaux „miłość społeczna” będąca postacią miłości cielesnej, odniesionej do wspólnoty³⁸. Bernard podkreśla, że na tym stopniu miłości swoiście uzupełniają się własne działania człowieka z działaniem Boga. Co więcej: „pożyteczna jest w jakimś stopniu umiejętność rozróżniania tego, co człowiek może uczynić sam z siebie, od tego, co może uczynić z Bożą pomocą”³⁹.

At vero cum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, obediendo, quadam hujuscemodi familiaritate paulatim sensimque Deus innotescit, consequenter et dulcescit: et sic gustato quam suavis est Dominus, transit ad tertium gradum, ut diligit Deum, non jam propter se, sed propter ipsum.

Z kolei, przynaglany własnymi potrzebami, zaczyna Boga czcić i zwracać się do Niego, myśli o Nim, czyta, modli się, poddaje Jego woli. W ten sposób coraz lepiej poznaje, jak dobry jest Pan, i wstępuje na stopień trzeci: kocha Boga już nie ze względu na siebie, lecz ze względu na Niego (*List o miłości*, 6).

Zarysowany powyżej proces rozwoju miłości jest kontynuowany. Człowiek, nadal pchany własnymi potrzebami, ale i wspomagany łaską Bożą, dzięki lekturze, medytacji, modlitwie dociera do prawdy, że Bóg jest dobrem i jako taki zasługuje na miłość ze względu na siebie samego. Bernard dopowiada, że człowiek zakochany w Bogu pozostaje długo na tym trzecim stopniu miłości.

Sane in hoc gradu diu statur: et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligit homo tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt: mihi, fateor, impossibile videtur. Erit autem procul dubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui (Matth. XXV, 21), et inebriatus ab ubertate domus Dei (Psal. XXXV, 9).

W tym stanie zatrzymuje się długo, bo nie wiem, czy czwarty stopień, kiedy to człowiek kocha siebie wyłącznie dla Boga, bywa osiągalny w ziemskim życiu. Niech o tym mówią ci, którzy tego doświadczyli. Co do mnie, wydaje mi się to rzeczą wprost niemożliwą. Nastąpi to dopiero wówczas, gdy sługa dobry i wierny wejdzie do wesela Pana swego i upojony zostanie obfitością Bożego domu (*List o miłości*, 6).

³⁸ *De diligendo Deo*, 23.

³⁹ *Tamże*, 26.

Czwarty stopień miłości polega na tym, że człowiek miłuje siebie samego ze względu na Boga. Dokonuje się to już w *domu Pańskim*. Bernard nie wierzy, aby człowiek mógł go dostąpić na ziemi, ale też nie wyklucza stanowczo takiej możliwości. Zdaje się dopuszczać jakąś formę ekstazy, doświadczenia mistycznego czy swoistego „porwania” duszy do Boga. Uważa jednak, że ciało – w swoim ziemskim kształcie – stanowi zasadniczą przeszkodę takiej miłości⁴⁰. Ten czwarty stopień miłości powoduje bowiem wyjątkowe zjednoczenie człowieka z Bogiem: człowiek zapomina o sobie i jakby wyzbywa się siebie. Ostatecznie następuje przyłgnięcie do Boga i duchowe z Nim zjednoczenie. Czytając te formuły wyraźnie widzimy, że Bernard chce powiedzieć o jakimś niesamowitym zjednoczeniu człowieka z Bogiem przez miłość. Bardzo jednak pilnuje, aby nie przekroczyć cienkiej granicy obszaru bytowego Boga i człowieka, co przydarzyło się Janowi Szkotowi Eriugenie przed Bernardem, a Mistrzowi Eckhartowi po nim. To zjednoczenie u Bernarda – upajające obfitością domu Pańskiego – jest bowiem zjednoczeniem na sposób relacji, a nie na sposób substancji.

Quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum: et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit (I Cor. VI, 17).

Wtedy także w sposób cudowny niemal, zapominając o sobie i jakby zupełnie siebie się wyzbywając, cały odda się Panu, przyłgnie do Niego i duchem się z Nim zjednoczy (*List o miłości*, 6).

Nastąpi też oczyszczenie ludzkiej miłości.

Tunc sagena charitatis, quae nunc tracta per hoc mare magnum et spatiosum ex omni genere piscium congregare non desinit, cum perducta ad littus fuerit, malos foras mittens, bonos solummodo retinebit (Matth. XIII, 47, 48). Siquidem in hac vita ex omni genere piscium intra sinum suae latitudinis charitatis rete concludit: ubi se pro tempore

Wtedy to niewód miłości, ciągniony przez wieki i głębokie morza, zagarniający ryby wszelkiego gatunku zostanie wydobyty na brzeg; wyrzuci złe ryby, a zostawi jedynie dobre. Ów niewód miłości w życiu doczesnym gromadzi w swym obszernym łonie rozmaite ryby, stosownie do zmiennych okoliczności czasu,

⁴⁰ *Tamże*, 27-29. W pewnym miejscu Bernard pisze, że bardziej niż „zło tego świata”, „ciężar ciała śmiertelnego”, „zwodniczy urok zmysłów”, „wrodzona słabość” uniemożliwia ten czwarty stopień miłości tu na ziemi „wołanie o miłość braterską”. Nigdzie tego wątku szerzej nie rozwija, ale chyba chce powiedzieć, że wynikające z miłości obowiązki wobec bliźnich stanowią przeszkodę w dłuższym trwaniu w stanie zachwyty Bogiem. W późniejszym okresie, w kilku kazaniach do Pieśni nad pieśniami, Bernard zwierza się, że było jego udziałem przeżycie, które uznać możemy za doświadczenie mistyczne, gdyż opisuje je jako akt ściśle jednostkowy, doznanie Boga bez uzyskania żadnej dodatkowej wiedzy o Nim. Zob. Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Cantica canticorum* 1, 11 PL 183, 0789; 3, 1 PL 183, 0794. Por. E. Gilson, *Historia filozofii*, s. 153-154. O doświadczeniu mistycznym zob.: M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, szcz. s. 5-14.

omnibus conformans, omniumque in se sive adversa, sive prospera trajiciens, ac sua quodammodo faciens, non solum gaudere cum gaudentibus, sed etiam flere cum flentibus consuevit (Rom. XII, 15). Sed cum pervenerit ad littus, velut malos pisces omne quod triste patitur, foras mittens, sola quae placere et jucunda esse poterunt, retinebit

obejmuje przeciwności i radości bliźnich, cieszy się z cieszącymi i płacze z płaczącymi. Kiedy jednak przybije do brzegu, wszystko, co smutne, niby złe ryby, odrzuci daleko, zatrzymując jedynie to, co może być pożyteczne i miłe (*List o miłości*, 7).

To oczyszczenie – widać to wyraźnie – dokona się w wielu aspektach: indywidualnym i powszechnym; będzie losem człowieka zbawionego i całej odkupionej ludzkości. To oczyszczenie będzie możliwe dzięki usunięciu niszczącej mocy pożądliwości cielesnych. Bernard podkreśla, że będziemy nadal mieli substancję ciała, ale zniknie egoistyczna istota cielesności: miłość cielesna przekształci się w duchową, a ziemskie emocje w Boże afekty.

Nemo ibi se cognoscet secundum carnem: quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Non quod carnis illic substantia futura non sit; sed quod carnalis omnis necessitudo sit defutura, carnisque amor amore spiritus absorbendus; et infirmae, quae nunc sunt, humanae affectiones in divinas quasdam habeant commutari.

Stanie się tak nie dlatego, żeby tam nie istniała substancja ciała, lecz dlatego, że ustaną wszelkie jego potrzeby, miłość cielesna pochłonięta zostanie przez miłość duchową, uczucia ludzkie, które ujawniają się w słabości, w przedziwny sposób zmienią się w uczucia boskie (*List o miłości*, 7).

Co ciekawsze, Bernard uważa, że ta pełna miłość nie może być udziałem ludzi przed zmartwychwstaniem, gdyż dusze ludzkie „bez ciała nie chcą i nie mogą osiągnąć ostatecznego spełnienia”⁴¹.

Nagroda za bezinteresowną miłość Boga

Bardzo ciekawie Bernard wybrnął z trudności, którą formułowano już w stosunku do arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni: jest ona życzliwością odniesioną do przyjaciela, ale skutkiem jej (a więc przedtem: celem) jest własna doskonałość. A zatem ostatecznie ta przyjaźń jest egoistyczna. Podobnie i tutaj: mamy kochać Boga za jego niemierzone dary, ba nawet mamy Go kochać dla Niego samego, ale przecież On nam się oddał cały. Ponadto skutkiem umiłowania Boga jest zaproszenie na ucztę niebieską, której nie będzie końca. Tym bardziej więc *dilectio Dei* jest egoistyczna i nastawiona na indywidualne korzyści⁴².

⁴¹ *De diligendo Deo*, 30.

⁴² Po tej linii szła krytyka doktryny Bernarda, dokonywana przez Piotra Abelarda i jego uczniów.

Bernard temu nie zaprzecza; starannie jednak odróżnia porządki: przyczyn, intencji i skutków. Przyczyną miłości jest dobro pochodzące od Boga, a ostatecznie, to Dobro, którym jest sam Bóg. Intencja tej miłości ze strony człowieka powinna być czysta. Właściwie Bernardowe stopnie miłości możemy zinterpretować jako stopniowe oczyszczanie ludzkiej miłości do Boga. I wreszcie porządek skutków: wieczna nagroda w niebie. Bernard kreśli to z dosadną lapidarnością.

Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est;

Nie kochamy Boga bez nagrody, jakkolwiek powinniśmy to czynić bez oglądania się na nią. Prawdziwa miłość nie może być ani bezowocna, ani oglądająca się na zapłatę (*O miłowaniu Boga*, 17).

Swoje stanowisko Bernard wyjaśnia na różnych płaszczyznach: teoretycznej, biblijnej i praktycznej. Odnosząc się do swojej koncepcji miłości pisze, że miłość:

Affectus est, non contractus: nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit.

Jest uczuciem, nie kontraktem. Nie zdobywa się jej układami, i sama tak nie zdobywa. Dobrowolnie przyjmuje i dobrowolnie udziela. Prawdziwa miłość sama sobie wystarcza. Osiąga nagrodę w tym, co ogarnia. Tak więc: jeżeli kochasz z innego powodu, kochasz raczej drogę wiodącą do celu, a nie przedmiot miłości (*O miłowaniu Boga*, 17).

Ilustracją takiej postawy może być św. Paweł Apostoł, który w *Pierwszym Liście do Koryntian* zaznacza, że nie żyje z Ewangelii Chrystusa, lecz żyje dla Ewangelii.

Paulus non evangelizat ut comedat, sed comedit ut evangelizet: eo quod amet, non cibum, sed Evangelium (I Cor. IX, 18). Verus amor praemium non requirit, sed meretur. Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur.

Apostoł Paweł nie opowiada Ewangelii, aby jeść, ale je, aby ją opowiadać. Kocha nie pokarm, lecz Ewangelię. Prawdziwa miłość nie oczekuje nagrody, chociaż na nią zasługuje. Kochający nie ma na względzie zapłaty, jednakże otrzymuje ją za wytrwałość (*O miłowaniu Boga*, 17).

Bernard podaje też ilustracje z życia codziennego.

Denique in rebus inferioribus suadendis, invitos promissis vel praemiis invitamus, et non spontaneos. Quis enim munerandum hominem putet, ut faciat quod et sponte cupit? Nemo, verbi causa, conducit aut esurientem ut comedat, aut sitientem ut bibat, aut certe matrem ut parvulum allactet filium uteri sui.

Również w rzeczach doczesnych można pociągać obietnicami i zaplatać ludzi opornych, ale nigdy ludzi dobrej woli. Któż myśli o nagrodzie za to, co wykonuje spontanicznie? Nikt, jak wiadomo, nie daje nagrody głodnemu za to, że je, spragnionemu za to, że pije, ani matce karmiącej piersią swoje dziecko (*O miłowaniu Boga*, 17).

Konkluzja narzuca się już sama z przytłaczającą oczywistością.

Quanto magis Deum amans anima, aliud praeter Deum sui amoris praemium non requirit? Aut si aliud requirit, illud pro certo, non Deum diligit.

Tym bardziej – dusza kochająca Boga nie pragnie innego dobra, jak tylko Boga samego. Jeśli szuka innego dobra, kocha wszystko, ale nie Boga (*O miłowaniu Boga*, 17).

Nagrodą zatem są wszelkie dary Boże, które otrzymujemy jakby automatycznie, kochając Boga: „Spożywajcie przed śmiercią, pijcie po śmierci, upajajcie się po zmartwychwstaniu”⁴³ – nawołuje św. Bernard.

Hoc vero convivium triplex celebrat Sapientia, et ex una complet charitate, ipsa cibans laborantes, ipsa potans quiescentes, ipsa regnantes inebrians. Quomodo autem in convivio corporali ante cibum quam potus apponitur, quoniam et tali ordine natura requirit; ita et hic. Primo quidem ante mortem in carne mortali labores manuum nostrarum manducamus, cum labore quod glutendum est masti-cantes: post mortem vero in vita spirituali jam bibimus, suavissima quadam facilitate quod percipitur colantes: tandem redi-vis corporibus in vita immortalis inebriamur, mira plenitudine exuberantes.

Taką to troistą ucztę z jednej miłości wystawia Mądrość – karmiąc spracowanych, pojąc spoczywających, upajając królujących. A dzieje się to podobnie jak na każdej uczcie: najpierw podaje się potrawy do jedzenia, potem napoje. Przed śmiercią nasze ciało spożywa owoce pracy rąk swoich, trudne do przyswojenia. Po śmierci, w życiu duchowym, pijemy z tchnącego rozkoszą kielicha miłości. Wreszcie, odzyskawszy ciała nasze w życiu wiecznym, bez miary zaspokajamy pragnienie (*O miłowaniu Boga*, 33).

Traktat Bernarda kończy opis rozkoszy raj, będących udziałem człowieka na czwartym stopniu miłości.

⁴³ *De diligendo Deo*, 33.

Hinc illa satiety sine fastidio: hinc insatiabilis illa sine inquietudine curiositas: hinc aeternum illud atque inexplicabile desiderium, nesciens egestatem: hinc denique sobria illa ebrietas, vero, non mero ingurgitans, non madens vino, sed ardens Deo. Ex hoc jam quartus ille amoris gradus perpetuo possidetur, cum summe, et solus diligitur Deus: quia nec nos ipsos jam nisi propter ipsum diligimus, ut sit ipse praemium amantium se, praemium aeternum amantium in aeternum.

Będzie to sytość bez jakiegokolwiek niesmaku. Żąda poznawania – bez niepokoju. Wieczne i nigdy nie ugaszone pragnienie, ale bez żadnego braku. I wreszcie owo „upojenie” – trzeźwe jednak, bo nie winem, nie rozgrzewającą jego siłą, lecz w słońcu Boskości. Tak zostanie osiągnięty czwarty stopień miłości: Bóg będzie umiłowany ponad wszystko i On jedynie, albowiem i nas samych będziemy miłować tylko dla Niego. W ten sposób Bóg będzie nagrodą miłujących: nagrodą wieczną – miłujących wiecznie (*O miłowaniu Boga*, 33).

Należy tylko na koniec tej prezencji wspomnieć o ludzkim ciele. Ponieważ cielesność należy do istoty człowieczeństwa, Bernard podkreśla, że na wieczną ucztę w niebie człowiek jest zaproszony z duszą i ciałem. Kreśli więc Bernard „dzieje ciała” połączonego z duszą w bycie ludzkim. Opis tych „dziejów” koresponduje ze stopniami miłości.

Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono, quae ipsum aut si onerat, iuvat; aut si non iuvat, exonerat; aut certe iuvat, et minime onerat. Primus status laboriosus, sed fructuosus: secundus otiosus, sed minime fastidiosus: tertius et gloriosus.

Z całą pewnością ciało jest wiernym i dobrym towarzyszem duszy cnotliwej. Początkowo jest dla niej ciężarem, ale także ją wspiera. Z kolei nie wspiera, lecz i nie obciąża. W końcu wspiera ją i nie obciąża zupełnie. Pierwszy stan jest pełen trudu, ale owocny. Drugi beczynny, lecz nie bolesny. Trzeci – chwalebny (*O miłowaniu Boga*, 31).

* * *

Bez wątpienia koncepcję miłości opata z Jasnej Doliny możemy określić mianem mistycznej, gdyż odnosi się ona wyłącznie do Boga, dokonuje się dla Boga i dzięki Bogu. Można też powiedzieć, że była to „mystyka miłosna”. Z tego też względu – o czym już wspomniano – „ulubionym” przedmiotem komentarzy Bernarda, a następnie jego cysterskich kontynuatorów, była Pieśń nad pieśniami. Sam Bernard przez całe życie pisał homilie na jej temat, skomponowane już po jego śmierci w imponujący komentarz. Tam też znajduje się „ostateczny” wyraz cysterskiej „mystyki oblubieńczej”⁴⁴. W swej istocie stanowi ona wyprowadzenie

⁴⁴ Św. Bernard nie był odosobniony w tej „sympatii” do Pieśni nad pieśniami. Gilson uważa, że czytał *Homilie o Pieśni nad pieśniami* Orygenesza (*Origenis homiliae in Cant. Cant.*) w przekładzie Hieronima oraz *Komentarz do Pieśni nad pieśniami* Orygenesza (*Origenis commentarium in Cant.*)

ostatecznych konsekwencji z ewangelicznego stwierdzenia, że Bóg jest miłością (1 J 4,8). Bernard nazywa miłość „prawem” (*lex*), które jest wewnętrznym życiem Boga i które uzewnętrznia się w akcie stwórczym. R. Tichy powie tu o miłości *ad intra* i *ad extra*⁴⁵. W każdym razie jest to miłość totalna, wszystko ogarniająca, wszystkim dostępna, wszechmogąca, zbawcza i uszczęśliwiająca. Szczególne miejsce na tej skali miłości ma człowiek, byt rozumny i wolny, stworzony na obraz i podobieństwo Boga. W tym *imago* i *similitudo Dei* zawiera się przede wszystkim możliwość miłowania.

Na tym tle niezwykle frapująca może być próba interpretacji podziałów miłości w pismach św. Bernarda. Rafał Tichy dostrzega w tych podziałach pewną komplementarność i uważa, że są one opisami tego samego wznoszenia się duszy do Boga, widzianymi z różnych perspektyw. Ujęcie Tichego wyglądałoby następująco⁴⁶:

STOPNIE MIŁOŚCI		RODZAJE MIŁOŚCI	
I	Miłość własna	1	Miłość niewolnika – <i>cupiditas</i>
II	Miłość Boga ze względu na siebie	2	Miłość najemnika – <i>amor</i>
III	Miłość Boga ze względu na Niego samego	3	Miłość syna – <i>caritas</i>
IV	Miłość mistyczna (oblubieńcza)		

W niniejszym opracowaniu przyjęto, że mówiąc o rodzajach miłości opat z Clairvaux mówi o „warunkach kandydowania” do szkoły miłości Bożej. Głównym argumentem za tym, że owe dwa podziały miłości uzupełniają się, a nie nakładają na siebie, jest fakt, że Bernard omówił obydwa podziały w *Liście o miłości*, a sam List – jak pamiętamy – dołączył potem do traktatu *O miłowaniu Boga*. A zatem podział na stopnie miłości nie zastępował podziału na jej rodzaje,

Cant.) w przekładzie Rufina. (É. Gilson, *La theologie mystique...*, s. 28). W swoich *Sermones do Pieśni nad pieśniami* korzystał z tekstów Ambrożego z Mediolanu i Grzegorza Wielkiego (dzięki antologii ich testów, skompilowanej przez Wilhelma z Saint-Thierry: *Commentarius in Cantica canticorum e scriptis sancti Ambrosii collectus* (PL, t. 15, kol. 1947-2060), *Excerpta ex libris sancti Gregorii papae super Cantica canticorum* (PL, t. 180, kol. 441-474). Sam Wilhelm, zapewne pod wpływem Bernarda, napisał własny komentarz *Super Cantica canticorum* (Tekst wydany w: *Sources chrétiennes*, t. 82, ed. J. M. Dechanet, M. Dumontier, Paris 1962, s. 70-402). Prawdopodobnie to też on zredagował *commentatio in Cantica canticorum ex Bernardo contexta* (PL t. 184, 407-436A). Uważa się je za zapis wspólnych „rekolekcji” Bernarda i Wilhelma w Clairvaux. (J.-M., Dechanet *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Burges-Paris 1942, s. 35-36). Komentarze do *Pieśni nad pieśniami* napisali też inni uczniowie Bernarda: Gilbert z Hoiland, Gueric z Igny, Boudoin z Ford, Geoffroy z Auxerre, Geoffroy z Clairvaux, Izzak z Etoil, Jan z Ford, Wilhelm z Melrose.

⁴⁵ *Mistyczna historia człowieka*, s. 233-234.

⁴⁶ *Mistyczna historia człowieka*, s. 244-251.

lecz go uzupełniał. Wynikałby z tego następujący schemat relacji rodzajów i stopni miłości:

	RODZAJE MIŁOŚCI	STOPNIE MIŁOŚCI	
1	Miłość niewolnika		
2	Miłość najemnika		
3	Miłość syna	I	Miłość własna
		II	Miłość Boga ze względu na siebie
		III	Miłość Boga ze względu na Niego samego
		IV	Miłość w zjednoczeniu z Bogiem w niebie

Można ten podział rozumieć także bardziej indywidualnie: droga do Boga każdego człowieka wiedzie od niewolniczego strachu, *tremendum Dei*, przez merkantylizm, przypominający „zakład Pascala”, do prawdziwej, bezinteresownej *caritas Dei*.

Doktryna Bernarda jeszcze w XII wieku stała się słynna, zyskała licznych zwolenników, z których przede wszystkim należy wymienić pierwszego biografa Bernarda, Wilhelma z Saint-Thierry⁴⁷. Doktryna ta miała też swoich przeciwników, z których przede wszystkim wymienić należy Piotra Abelarda, zarzucającego jej egoizm i usiłującego przeciwstawić jej swoją koncepcję miłości bezinteresownej. Te dwunastowieczne zarzuty, przywoływane raz po raz przez współczesnych badaczy, zbiera starannie Gilson i stara się je odeprzeć w tekście pod znamienym tytułem: *Uwagi o wewnętrznej logice mistyki cysterskiej*⁴⁸. Tytuł ten jest dlatego tak znaczący, że właśnie zarzut braku logicznej spójności w wywodach Bernarda pojawił się zarówno w XII wieku, w *Apologetyku* scholastyka Piotra Berengara, jak i w opracowaniu historyka Piotra Rousselota, analizującego problem miłości w średniowieczu. Pierwszy zarzut dotyczył sposobu pogodzenia miłości własnej z miłością Boga. Abelard postawi Bernardowi wprost zarzut egoizmu; Rousselot dostrzegł sprzeczność w ujęciach Bernarda, głoszącego z jednej strony pochwałę „naturalnej” miłości siebie samego, a z drugiej – głosząc „ekstatyczną” miłość Boga, która ma być całkowicie „czysta”. Druga kontrowersja dotyczyła natury tego powrotu i statusu stworzeń Bożych po powrocie do Boga. Niepokoiło dostrzegane u Bernarda, graniczące z panteizmem, stopienie się stworzeń ze Stwórcą i ich zwyczajne unicestwienie. Odpowiedź na

⁴⁷ Wilhelm był benedyktyinem opactwa w Cluny, a w latach 1119-1135 opatem w Saint-Thierry. W 1135 roku Wilhelm, po wielu spotkaniach z Bernardem, rezygnuje ze swoich funkcji i wstępuje do cystersów w Signy, gdzie umiera (najpóźniej) w 1148 r.

⁴⁸ É. Gilson, *Duch filozofii chrześcijańskiej*, tł. J. Rybałt, I. Truskolaska, Warszawa 1958, s. 390-399.

pierwsze zagadnienie nie nastęcza trudności; zgodnie z wywodami Bernarda, człowiek im bardziej staje się podobny do Boga tym bardziej jest wierny sobie samemu – kocha siebie, podobnie jak Bóg kocha siebie – miłością pełną, absolutną, doskonałą. Ta miłość przenosi nas swoiście w obszar wewnętrznego życia Boga, przebóstwia nas. Na drugie zagadnienie mamy więc gotową odpowiedź: Bóg nie jest egoistą, lecz absolutem. Bo kochając człowieka nie unicestwia go, lecz wywyższa⁴⁹. Gilson przypomina, że Bernard nigdy nie mówi o unicestwieniu, lecz o „nieomal unicestwieniu” – opisowi tego „nieomal unicestwienia” miały służyć porównania zaczerpnięte od Maksyma Wyznawcy: rozgrzane w ogniu żelazo upodabnia się do ognia, ale przecież nie przestaje być żelazem, podobnie jak kropla wody rozpluwająca się winie, nie staje się winem, lecz pozostaje sobą, czyli wodą. Gilson podsumowuje swoje wywody stwierdzeniem:

Cała doktryna miłości bezinteresownej (*castus*), a przecież wynagrodzonej, opiera się na tym, że miłość-*caritas* jest miłością duszy nie tylko do istoty, która ją kocha, lecz do samej substancji miłości, będącej celem, poza którym nie ma już innego celu⁵⁰.

A dalej, pisząc o dwunastowiecznym platonizmie bez Platona, Gilson podkreśla, że w pismach św. Bernarda uzyskują pewną postać spójnej jedności wpływy greckiego platonizmu z pism Pseudo-Dionizego oraz wpływy platonizmu zachodniego w wersji św. Augustyna⁵¹. Gilson ma zapewne rację; zadziwia jednak fakt, że w pismach wielkiego cystersa znajdujemy koncepcję miłości Boga, która jest bardziej platońska niż augustyńska lub nawet dionizjańska. To wyłączne odniesienie miłości do Boga, przy której miłość drugiego człowieka jest znikomym odpryskiem, to stopniowe wznoszenie się do Boga, poczynając od miłości do ciała, jest – nawet w warstwie werbalnej – bardzo podobne do wywodów Platona w *Uczcie*. Może więc rację ma także Rafał Tichy doszukując się w pismach Bernarda bardziej bezpośrednich wpływów filozofii greckiej.

Niezależnie od tych wpływów, w Bernarda koncepcji miłości mamy pewien istotny element, stanowiący wyraźne *novum* wobec inspirujących ją ujęć Platona i Augustyna⁵². Jest nim akcent położony na wolności. Cysters wyraźnie stwierdza,

⁴⁹ *Cant* 7, 2: *Excellit in naturae donis affectio haec amoris, praesertim cum ad suum recurrit principium, quo est Deus* (PL 183, 0807 B).

⁵⁰ *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 397-398.

⁵¹ *Historia*, 152.

⁵² Warunkiem wznoszenia się u Platona ku wyższym formom poznania jest wyzwolenie z kajdan poznania zmysłowego, co jasno obrazuje mit jaskini. Mit ten – jak robi to Giovanni Reale – można interpretować w różnych aspektach, także mistyczno-religijnym, jednakże sam Platon akcentuje wyraźnie aspekt epistemologiczny. Wyzwolenie z kajdan zmysłów jest więc u Platona początkiem „nawrócenia” filozoficznego, jednakże nie jest ono tak zasadniczo i tak mocno postawione, jak

że miłość rodzi się z wolności; warunkiem jej zapoczątkowania jest właśnie wolność, polegająca na odrzuceniu strachu zniewalającego człowieka lub równie obezwładniającej pożądliwości. Co więcej, ta wolność woli (*liberum arbitrium*) stanowi o godności człowieka⁵³. *Dignitatem in homine liberum arbitrium dico* – ta formuła z *De diligendo Deo* bardzo przypomina określenia godności, jakie znajdujemy u renesansowych humanistów, takich jak chociażby Coluccio Salutati, Marsilio Ficino, Mikołaj z Kuzy, Petro Pomponazzi, Carolus Bovillus, Erazm z Rotterdamu, a przede Giovanni Pico della Mirandola⁵⁴.

W tym kontekście warto zauważyć, że Stefan Swieżawski, przed wyliczeniem motywów przyznawania człowiekowi godności w renesansie, zauważa, że „żaden z tych motywów nie był zupełnie nowy”⁵⁵. Kto wie, czy źródeł przynajmniej niektórych z nich nie należałoby szukać w pismach opata z Jasnej Doliny.

liberum arbitrium św. Bernarda. Podobną sytuację zastajemy w pismach Augustyna, gdzie mocne przekonania o powszechnej predestynacji spychają problem wolności woli ludzkiej na dość odległy plan, choć trudno byłoby powiedzieć, że Augustyn go w ogóle nie zauważa („Stworzyłeś nas Panie bez nas, ale zbawić nas bez nas nie możesz”). Woluntaryzmowi biskupa Hippony daleko wszakże do woluntaryzmu opata Jasnej Doliny. Woluntaryzm Bernarda przyznaje człowiekowi dużą dozę wolności, podczas gdy woluntaryzm Augustyna zdaje się tę wolność znacznie ograniczać.

⁵³ Zagadnieniu temu poświęcił Bernard osobny traktat, zatytułowany *De gratia et libero arbitrio*, analogicznie jak traktat Augustyna na ten sam temat. Interesujące byłoby staranne porównanie tych dwóch tekstów, ale to przekraczałoby ramy niniejszego opracowania. Bernard w swoim tekście twierdzi, że podobieństwo człowieka do Boga polega nie tyle na podobieństwie władz poznawczych, jak chciał św. Augustyn, ale na podobieństwie woli i wolności. To powodowało dalsze konsekwencje, między innymi, Bernard znacznie oddalał się w tych ujęciach od Augustyna. Można zaryzykować twierdzenie, jeśli prawdą jest, że kontrowersja między Augustynem i Pelagiuszem wynikała w znacznej mierze z różnicy osobistych dziejów: Augustyna – „przemocą” nawróconego przez Boga niejako wbrew jego własnej woli i Pelagiusza – mnicha usilnie codziennie pracującego nad swą duchową doskonałością, to augustynik Bernard miał zgola „pelagiańskie” doświadczenie życiowe. Być może dlatego tak dalece różni się w ujęciach woli i wolności od biskupa Hippony.

⁵⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 200-202.

⁵⁵ *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, s. 193.

AELED Z RIEVAULX: PRZYJAŹŃ DUCHOWA

Swoiście na antypodach teorii miłości mistycznej, głoszonej przez „Drugiego Założyciela” cystersów, św. Bernarda z Clairvaux, stoi koncepcja przyjaźni duchowej świętobliwego opata cystersów w Rievaulx, Aelreda, zwanego „Bernardem Północy”⁵⁶. Aelreda interesuje bowiem przyjaźń jako relacja łącząca ludzi.

⁵⁶ Aelred z Rievaulx urodził się około 1110 roku w Hexham, w północnej Anglii, nieopodal granicy ze Szkocją. Pochodził z rodziny dziedzicznych księży katolickich. Jego pradziadek Alfred był kapłanem i opiekunem katedry św. Kuberta w Durham. Uczył też w miejscowej szkole katedralnej. Dziadek Aelreda, Eilaf odziedziczył po swoim ojcu tytuł kanonika tej katedry i posiadłość w Hexam. Reformy papieża Grzegorza VII, które w 1074 roku wprowadzały celibat duchownych, były z trudem wprowadzane na Wyspach Brytyjskich. Dopiero najazd Normanów i poparcie ich działań przez papieża doprowadziło do odwoływania opornych księży. Taki los spotkał między innymi dziadka i ojca Aelreda. Wydarzenia te sprawiły, że rodzina poczuła się zagrożona. Ojciec Aelreda, Eilaf junior, wraz z trzema synami, postanowił wstąpić do klasztoru pod wezwaniem św. Kuberta, a ocalały majątek poświęcić wykształceniu najzdolniejszego z nich, Aelreda. Dzięki tej decyzji przyszły opat Rievaulx pobierał nauki w rodzinnym Hexham, a później w Durham, w benedyktyńskiej szkole katedralnej. Tam, pod okiem przyjaciela ojca, mnicha Wawrzyńca, poszerzał swoją znajomość łaciny i pogłębiał wiedzę o kulturze klasycznej. W wieku 14 lat, około 1125 roku, został wysłany jako paź na dwór króla Szkocji Dawida I. Wcześniejsza edukacja i pobyt na dworze miały Aelredowi zapewnić stabilną przyszłość, co było tym ważniejsze, że na dobre obowiązywał już dekret papieża Urbana II, zakazujący udzielania święceń kapłańskich synom księży, chyba że wybrali życie zakonne. Aelred zaskarbił sobie szacunek króla i po osiągnięciu odpowiedniego wieku został mianowany administratorem dworu. W 1134 roku z polecenia króla został współpracownikiem biskupa Yorku i towarzyszył mu w licznych podróżach i wizytacjach. Właśnie w 1134 roku wraz z orszakiem biskupa zatrzymał się gościnnie w cysterskim opactwie w Rievaulx. Wtedy to zrezygnował z kariery politycznej i rozpoczął nowicjat. Również w klasztorze kariera Aelreda rozwijała się dynamicznie; ówczesny opat klasztoru wysłał go z misją dyplomatyczną do Rzymu. Po drodze Aelred zatrzymał się w Citeaux, gdzie po raz pierwszy zetknął się z Bernardem z Clairvaux. To spotkanie na obu zrobiło duże wrażenie. Dowodzi temu fakt, że najprawdopodobniej właśnie dzięki wstawiennictwu Bernarda w 1142 roku Aelred, w wieku zaledwie 32 lat, został mianowany mistrzem nowicjuszy. To Bernard namówił go też do napisania traktatu o miłości chrześcijańskiej. Aelred rozpoczął pisanie takiego traktatu, zatytułowanego *Zwierciadło miłości* (*De speculo caritatis*, 1142-1143) najprawdopodobniej już po przeniesieniu go wraz z dwunastoma mnichami do nowo wybudowanego klasztoru filialnego w Reversby. Tej filii przewodził przez cztery lata, by po tym czasie, jako 36 latek, zostać opatem w Rievaulx. Funkcję tę z wielkimi sukcesami sprawował aż do śmierci, wywierając wpływ nie tylko na życie klasztorne i religijne, ale także polityczne całej Wyspy. Wielokrotnie spotykał się z dostojnikami kościelnymi i świeckimi. Za jego rządów opactwo w Rievaulx przeżywało prawdziwy rozkwit, a z jego zdaniem liczyli się najważniejsi w Europie. Ostatnie dziesięć lat życia opata naznaczało cierpienie. Aelred chorował między innymi na artretyzm

Nie ukrywa przy tym, że chodzi mu o budowanie prawidłowych relacji międzyludzkich w podległych mu klasztorach⁵⁷. Nie można więc powiedzieć, że nie

i kamienie nerkowe. Mimo to nie zaprzestał działalności duszpasterskiej i spotykał się codziennie z mnichami w zbudowanym dla niego lazarecie. Po długoletniej ciężkiej chorobie zmarł 12 stycznia 1167 roku w Rievaulx w opinii świętości.

Przez wieki zarówno samego Aelreda, jak i jego pisma, znali tylko nieliczni. Badacze życia i twórczości opata z Rievaulx mówią o kilku tego przyczynach. Pierwsza to fakt, że Aelred żył i tworzył w cieniu wielkiego Bernarda z Clairvaux, którego sława i twórczość przyćmiły jego dokonania polityczne i pisarskie. Z pewnością bardzo ważną, o ile nie najistotniejszą rolę odegrali też następcy mistrza z Rievaulx na stanowisku opata, a zwłaszcza Sylwan i Ernald. Źródła podają, że Sylwan mając poważne problemy w zachowaniu dyscypliny w opactwie, starał się jak najskuteczniej zdyskredytować dokonania Aelreda, a nawet zatrzeć ślady po jego rządach. Najprawdopodobniej właśnie dlatego w tradycji opactwa w Rievaulx nie ostał się choćby ślad po wprowadzanej przez niego w życie koncepcji przyjaźni. Trzeba też wspomnieć o jeszcze jednej, bardzo istotnej przyczynie – o zniszczeniu opactwa w Rievaulx w 1538 roku. W jego wyniku zaginął cały, liczący około 300, zbiór listów Aelreda. Postać opata wyszła na chwilę z cienia dopiero w XV wieku. Wtedy zaliczono Aelreda w poczet błogosławionych zakonu cysterskiego. Nie doszło jednak do jego formalnej kanonizacji czy beatyfikacji.

Sytuacja zmieniła się dopiero w XX wieku. Do wzrostu popularności Aelreda i jego dzieł przyczyniły się bez wątpienia cysterskie obchody osiemsetnej rocznicy śmierci opata (1967). Dzięki tym wydarzeniom w kolejnych latach pojawiło się wiele publikacji związanych z Aelredem, a jego pisma przetłumaczono z łaciny na wiele języków europejskich. Powstało też krytyczne opracowanie pierwszej biografii Aelreda autorstwa Waltera Daniela, co było tym ważniejsze, że właśnie *Vita Aelredi* (D. Walter, *The life of Aelred of Rievaulx and Letter to Maurice*, tł. F.M. Powicke, Kalamazoo 1994) jest najważniejszym źródłem, dzięki któremu w ogóle jest możliwe odtworzenie wielu faktów z życia politycznego i aktywności pisarskiej opata. Skorzystałem z biografii opracowanej przez Edytę Szafran w jej pracy pt. *Antropologiczne podstawy relacji międzyludzkich w przyjaźni duchowej Aelreda z Rievaulx*, wydruk komputerowy, Biblioteka UKSW. Bibliografię dotyczącą Aelreda opracował Ryszard Groń w swojej książce pt. *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 200, s. 153-158. Kilka lat później, podobną bibliografię opracowała Magdalena Czubak i zamieściła w swoim przekładzie dialogu *De anima*. Zob. Aelred z Rievaulx, *O duszy*, tł. M. Czubak, Kęty 2009, s. 96-102. W literaturze spotykamy się z różną pisownią imienia Aelreda – łacińską (jak tutaj) i spolszczoną, po prostu Elred (stosuje ją np. tłumacz *Przyjaźni duchowej*, Mirosław Wylęgała, ale także kościelne wykazy świętych). Spotykamy także: Aethelred, Eilred, Ethelred, a nawet Rhievallus. Kuszącą jest propozycja spolszczenia imienia Aelreda, ale póki co zastosowano pisownię łacińską.

⁵⁷ Aelred uważał – zgodnie z najstarszą przeciw tradycją – przyjaźń za spoivo wszelkich wspólnot. Tym bardziej więc pragnął, aby wspólnoty zakonne spajała prawdziwa przyjaźń, sprzyjająca służbie Bożej i własnemu doskonaleniu się. Tej sprawie Aelred poświęcił dużo energii, tekstów, wypowiedzi. Udało mu się, jak chyba mało komu w historii, sprawować władzę nad ogromną rzeszą ludzi (140 mnichów chórowych i 500 braci konwersów w Rievaulx oraz klasztory filialne) za pomocą „miękkich” metod, odwołujących się przede wszystkim do miłości Boga i braterskiej przyjaźni. W II połowie XX wieku w tekstach Aelreda, a szczególnie w jego swoistym rachunku sumienia opata, stanowiącym wspaniałą modlitwę *Oratio pastoralis*, dostrzeżono elementy miłości homoseksualnej i uczyniono z niego coś w rodzaju dwunastowiecznego patrona gejów (podobnie zresztą, jak – mniej więcej w tym samym czasie – elementy miłości lesbijskiej „odkryto” w pismach

interesuje go wertykalny wymiar przyjaźni; wręcz przeciwnie: Chrystus jest tu zawsze kimś obecnym, ale też to sam Chrystus powiedział: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20)”. Aelredowi chodzi o wzajemną relację tych dwóch lub trzech i tak należy – jak się zdaje – odczytywać jego uroczy dialog.

Istota przyjaźni

Definicja przyjaźni

Za podstawę swojej teorii przyjaźni Aelred bierze znaną definicję Cycerona od razu rozprawiając się z zarzutem, że jest to teoria pogańska, nie przystająca do uczniów Chrystusa⁵⁸:

11. ELRED. Czy nie wystarcza to, co na ten temat powiedział Cyceron: Przyjaźń jest zgodnością w sprawach ludzkich i boskich, połączoną z życzliwością i miłością?

12. IWO. Jeśli zadowala cię ta definicja, to i ja uznam ją za wystarczającą.

13. ELRED. Powiemy więc, że wszyscy ci, którzy mają jednakowe zdanie o sprawach ludzkich i boskich oraz taką samą wolę, połączone z życzliwością i miłością, doszli do doskonałej przyjaźni?

14. IWO. Dlaczegoż by nie? Nie rozumiem jednak, jakie znaczenie chciał ów pogańin nadać słowom *życzliwość* lub *miłość*?

15. ELRED. Może przez słowo *miłość* wyraził wewnętrzne nastawienie, a przez *życzliwość* skutek działania. Albowiem w sprawach ludzkich i boskich musi istnieć zupełna zgodność, droga obojgu istotom, zarazem słodka i cenna, która z życzliwością i radością powinna ujawniać się na zewnątrz.

16. IWO. Przyznam, iż podoba mi się dosyć ta definicja i przystałbym na to, że jest odpowiednia dla pogan, żydów oraz niegodnych chrześcijan. Jestem jednak przekonany, że prawdziwa przyjaźń nie może istnieć pomiędzy tymi, którzy żyją bez Chrystusa.

17. ELRED. Nasze dalsze rozważania wykażą, czy definicja ta ma jakieś braki, czy też jest zbyt ogólna, abyśmy mogli ją odrzucić lub przyjąć za wystarczającą, niczego więcej do niej nie dodając. Na razie jednak sama definicja, choćbyś uważał ją za niedoskonałą, pomoże ci mniej więcej zrozumieć, czym jest przyjaźń.

św. Hildegardy z Bingen, czyniąc z niej także patronkę lesbijek). W odniesieniu do Aelreda szczegółowo omawia tę sprawę Ryszard Groń (w cytowanej wyżej książce), gdzie wykazuje przede wszystkim anachroniczność tego typu „badań nad seksualnością”.

⁵⁸ Wszystkie cytaty, jeśli nie zaznaczono tego inaczej, pochodzą z: Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tł. M. Wylęgała, Kęty 2003. Jeśli nie zaznaczono księgi, to chodzi o ks. I; w cytatach też zachowuję pisownię imienia Aelreda stosowaną przez tłumacza.

Przyjaźń jako postać miłości

Punkt wyjścia rozważań Aelreda jest jasny – stanowi go definicja Arpinaty. Rozmówca opata wysuwa pod jej adresem wątpliwości, które zrodziły się już wcześniej w umyśle św. Augustyna, który też był zafascynowany myślą Cycerona, ale starał się ją uzupełnić o „chrześcijański punkt widzenia”. Swą odpowiedź bratu Iwonowi Aelred buduje na odróżnieniu miłości od przyjaźni:

32. ...Boski autorytet zezwolił bowiem na to, aby o wiele więcej osób łączyło się więzami miłości niż przyjaźni. Prawo miłości przynagla nas do tego, aby obdarzać nią nie tylko przyjaciół, lecz także nieprzyjaciół. Natomiast przyjaciółmi nazywamy jedynie tych, przed którymi nie boimy się otwierać naszego serca i wszystkiego, co w nim jest, i którzy również wiążą się z nami takim samym prawem wierności i bezpieczeństwa.

59. Wtedy to ludzie dobrzy wprowadzili rozróżnienie pomiędzy miłością a przyjaźnią, zauważając, iż także nieprzyjaciółom i ludziom przewrotnym należy okazywać miłość, jednak pomiędzy dobrymi a złymi nie może istnieć żadna wspólnota woli lub zamiarów.

II, 19. Przyjaźń zaś przewyższa ją tym szczególnym przywilejem, że ci, którzy łączą się ze sobą więzami przyjaźni, przeżywają wszystko radośnie, bezpiecznie, miło, przyjemnie. Natomiast doskonała miłość często polega na tym, że kochamy tych, którzy są dla nas ciężarem i sprawiają nam ból, i chociaż z całą uczciwością, a nie fałszywie ani pozornie, lecz rzeczywiście szczerze i dobrowolnie troszczymy się o nich, nie dopuszczamy ich jednak do sekretów naszej przyjaźni.

Odróżnienie miłości i przyjaźni u Aelreda jest więc wielce osobliwe: miłość jest tu bowiem realizacją „przykazania miłości”, obejmuje więc wszystkich ludzi i tych, którzy są nieprzyjaciółmi i tych, którzy przyjaźni nie są godni. Wydaje się zatem, że w ujęciu Aelreda tylko przyjaźń jest relacją wzajemną i tylko przyjaźń może być podstawą budowania wspólnoty. Potwierdza to piękny fragment na temat stworzenia człowieka:

57. W końcu, gdy Bóg stworzył człowieka, aby bardziej jeszcze uwypuklić dobro, jakim jest wspólnota, powiedział: *Nie jest dobrze, aby człowiek był sam; uczynimy mu podobną do niego pomoc*. I z pewnością moc Boża nie uformowała tej pomocy z podobnej lub choćby z identycznej materii, lecz, aby ich bardziej pobudzić do miłości i przyjaźni, utworzyła kobietę z substancji samego mężczyzny. Pięknie zaś drugi byt ludzki wyprowadza z boku pierwszego człowieka, tak jakby natura uczyła nas, iż wszyscy są sobie równi, niczym pochodzący z jednego boku, i że w sprawach ludzkich nie ma wyższych lub niższych, co jest oznaką przyjaźni⁵⁹.

⁵⁹ Warto zwrócić uwagę na ten fragment jeszcze z innego powodu: oto mężczyzna i kobieta są sobie absolutnie równi w sprawach ludzkich, a wspólnota małżeńska jest pierwszą, naturalną, przyjaźnią.

58. Oto jak natura od samego początku wycisnęła w sercach ludzkich pragnienie przyjaźni i miłości, a następnie rozwinął je wewnętrzny zmysł miłowania, ubogacając odczuciem pewnej słodyczy.

Relacja między miłością i przyjaźnią jest jednak bardziej złożona. Aelred pisze bowiem, że przyjaźń nie może istnieć bez miłości, natomiast miłość bez przyjaźni – owszem. Oznaczałoby to, że przyjaźń byłaby jakąś postacią lub odmianą miłości. Zdaje się potwierdzać to sam Aelred, gdy pisze, że miłość jest źródłem i początkiem przyjaźni⁶⁰. Jeśli zaś chodzi o źródła miłości, to opat z Rievaulx dostrzega ich aż pięć⁶¹:

1. Natura (miłość matki do dziecka);
2. Obowiązek (miłość jako wdzięczność wobec dobroczyńcy);
3. Z rozumu (miłość nieprzyjaciół z powodu posłuszeństwa przykazaniu);
4. Z uczucia (gdy miłość rodzi się wyłącznie z powodu cielesnej urody);
5. Z rozumu i uczucia zarazem (gdy ktoś, kogo powinniśmy kochać, oddziałuje także na uczucia).

Ważna jest też uwaga Aelreda na temat miłości własnej i jej roli w przyjaźni:

Kto nie kocha samego siebie, nie może kochać kogoś innego, ponieważ miłość do siebie samego winna być dla niego wzorem miłości bliźniego (III, 28).

Nasz autor w całej rozciągłości potwierdza znaną od starożytności prawdę, często jednak zapoznaną w jakimś ascetycznym zapale w tradycji chrześcijańskiej, że właściwy stosunek do siebie samego jest fundamentem prawidłowych relacji z bliźnimi. Podobnie, bardzo spokojnie Aelred oświadcza, że potrzeba miłości i akceptacji stanowi naturalną i ze wszech miar fundamentalną potrzebę człowieka, tak iż nie może być ona wygaszona czy wytłumiona przez moralną niegodziwość:

60. Jednak w tych ludziach, w których bezbożność zatarła wszelki zmysł cnoty, umysł, który nie mógł w nich zostać zniszczony, nie zagubił samego pragnienia przyjaźni i wspólnoty do tego stopnia, iż bogactwo nie cieszyło skąpca, sława człowieka próżnego, a przyjemność rozpustnika, jeśli nie było kogoś, z kim mógłby się tym podzielić.

Wracając pod koniec tych rozważań do ich punktu wyjścia, czyli Cycerońskiej definicji przyjaźni, Aelred precyzuje swój stosunek do niej:

⁶⁰ Ks. III, 2.

⁶¹ III 2. Jest to pewien rozwój poglądów Aelreda, który w swoim traktacie *Speculum caritatis* widzi tylko trzy przyczyny miłości: uczucie, rozum oraz rozum i uczucie zarazem. *Speculum caritatis* III, 20.

47. Definicja ta wydaje mi się wystarczająca, aby wyrazić istotę przyjaźni, jeśli jednak naszym zwyczajem nazywamy ją miłością, to po to, aby podkreślić, że w przyjaźni nie ma miejsca na żadne wady, życzliwością zaś określamy samo uczucie kochania, którego słodczy doświadczamy w nas samych.

Przyjaźń jako relacja

Składniki przyjaźni

Aelred uważa, że na prawdziwą przyjaźń składają się cztery elementy:

1. Miłość, stanowiąca wzajemne życzliwe wyświadczenie sobie dobra;
2. Uczucie, będące podstawą pewnej wewnętrznej radości;
3. Bezpieczeństwo jako pozbawione lęku i podejrzeń ufne dzielenie się z przyjaciелеm sekretami i planami;
4. Przyjemność jako „miłe i przyjacielskie dzielenie się wszystkim, co się dzieje, wydarzeniami radosnymi lub smutnymi, wszystkimi myślami, szkodliwymi czy pożytecznymi”⁶².

Przyczyna przyjaźni

Opat z Rievaulx wymienia trzy kolejno występujące przyczyny przyjaźni:

1. Pierwszą przyczyną przyjaźni jest sama natura, która wyciska w duszach ludzkich skłonność do przyjaźni;
2. Kolejną przyczynę stanowi praktykowanie przyjaźni.
3. Wreszcie przyczyną przyjaźni stanowi też nakaz prawa Bożego.

Oczywiście, stwórcą natury jest Bóg, więc pośrednio On jest przyczyną przyjaźni:

53. I tak sam Najwyższy Byt powołał do życia wszystkie byty, wszystkim wyznaczył swoje miejsce, każdemu z osobna ustalił jego czas. Chciał zaś, zgodnie z zamysłem swojego przedwiecznego rozumu, aby pokój połączył wszystkie stworzenia, a zjednoczyła je wspólnota.

Jednak Aelred stara się nie mieszać tych porządków, odróżnia więc działania Boga, jako stwórcy natury, od jego działań, jako prawodawcy, gdy pisze:

61. ... autorytet prawa określił przyjaźń, którą wynalazła natura, a umocniło jej praktykowanie. Wyraźnie więc stąd wynika, że przyjaźń jest czymś naturalnym, jak cnota, mądrość i inne rzeczy, do których należy dążyć ze względu na nie same i zachowywać

⁶² III, 51.

je jako dobra naturalne. Każdy, kto je posiada, czyni z nich dobry użytek; nikt też ich nie nadużywa.

Równość w przyjaźni

Arystoteles postrzegał równość jako podstawowy warunek przyjaźni, a zarazem miał z nią wielki kłopot wobec oczywistej nierówności ludzi. Sygnalizowany już egalitaryzm Aelreda radził sobie z tą oczywistością w sposób bardzo prosty: wszyscy ludzie – zdaniem opata z Rievaulx – są sobie absolutnie równi. Wszelkie nierówności są sztuczne, wynikają z umownych konwencji lub wręcz niegodziwości. Przytoczmy w całości piękną wypowiedź Aelreda na ten temat:

III, 90. Istnieje ponadto taka moc oddziaływania przyjaźni, która sprawia, iż *niższy jest równy wyższemu*. Często bowiem ludzie wysoko postawieni zawierają przyjaźń z człowiekiem o niższej pozycji, statusie, godności czy wykształceniu. Powinni wówczas nie zwracać uwagi na wszystko, co nie odnosi się do natury, uważając to za coś nieistotnego i zbędnego, a zawsze mieć na względzie piękno przyjaźni, które nie polega na strojeniu się w jedwabie czy szlachetne kamienie, na powiększaniu posiadłości, opływaniu w rozkosze ani obfitowaniu w bogactwa, na wynoszeniu w zaszczytach i na nadymaniu się godnościami. Tym samym, odwołując się do pierwotnej zasady, muszą ze szczególną troską mieć na względzie równość, która jest darem natury, a nie dodatki, które pożądlivość podsunęła śmiertelnikom.

Warunki przyjaźni

Podstawowym warunkiem przyjaźni jest prawość osób zawierających przyjaźń. „Powień krótko – pisze Aelred o przyjaźni – zrodzić się może pomiędzy ludźmi prawymi, rozwijać pomiędzy lepszymi, dochodzić zaś do pełni między doskonałymi”⁶³.

Aelred odmawia miana przyjaźni związkowi ludzi, gdzie ktoś w imię miłości domaga się od drugiej osoby popełniania jakichś niegodziwości. Z drugiej jednak strony Aelred nie rezerwuje przyjaźni jedynie dla osób doskonałych moralnie. Wyraźnie podkreśla, że miarą prawości człowieka jest jego ludzka kondycja:

43. Nazywamy prawym człowieka, który na miarę naszej śmiertelnej kondycji, *rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyjąc na tym świecie*, nie chce nikogo prosić o jakąś haniebną rzecz i sam takich prośb nie spełnia. Nie wątpimy, że pomiędzy ludźmi tego pokroju przyjaźń może się narodzić, przetrwać i osiągnąć doskonałość.

⁶³ II, 38.

Skutki przyjaźni

Skutkiem przyjaźni jest pewnego rodzaju zjednoczenie przyjaciół pod względem obyczajów, pragnień i celów. Aelred opisuje tę jedność wspomnianymi już słowami Augustyna: „tego samego się pragnie i tego samego się nie chce”⁶⁴. Opat z Rievaulx pisze, że taka przyjaźń jest nam miła na miarę występującej w niej szczerości i słodka na miarę swej świętości i dodaje:

49. Taką przyjaźnią kieruje roztropność, rządzi sprawiedliwość, strzeże ją męstwo, opanowuje wstrzemięźliwość (*temperantia*).

A zatem do skutków przyjaźni należą też cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowane (nazywane przez tłumacza wstrzemięźliwością). Mając to na względzie twierdzi:

III, 59. Dlatego u zarania duchowej przyjaźni powinna istnieć przede wszystkim czysta intencja, kierownictwo rozumu, wędzidło umiarkowania; a wówczas dojdzie do nich najśłodsze uczucie, które stanie się tak miłe z tego powodu, iż zawsze będzie uporządkowane.

„Zapłatą za przyjaźń jest ona sama” – to zdanie bardzo często Aelred przypomina w swoim dialogu. Ponadto przyjaźń przynosi „radę w wątpliwościach, pociechę w nieszczęściu i tym podobne rzeczy”⁶⁵. Ostatecznym zaś skutkiem miłości będzie wspólna kontemplacja Boga. Aelred kilkakrotnie podkreśla też właściwą relację korzyści, jakie przynosi przyjaźń i samej przyjaźni:

III, 62. Jeśli bowiem wierna przyjaźń, która istnieje pomiędzy ludźmi prawymi, rodzi *liczne i wielkie korzyści*, to jednak bez najmniejszej wątpliwości nie wynika ona z korzyści, lecz korzyści pochodzą z przyjaźni.

Odmiany przyjaźni

Aelred podobnie jak czyniła to cała tradycja wywodząca się od Arystotelesa, wyróżnia kilka odmian przyjaźni, odmawiając jednak niektórym z nich miana przyjaźni prawdziwej. W wersji opata Rievaulx te odmiany są następujące:

1. Przyjaźń cielesna (wzajemna akceptacja przywar);
2. Przyjaźń światowa (nadzieja na obopólne korzyści);
3. Przyjaźń duchowa (podobieństwo między dobrymi w dążeniach i sposobie życia: „tego samego chcieć i tego samego nie chcieć”, jak często – za Augustynem – powtarza Aelred).

⁶⁴ 48.

⁶⁵ 61.

Przyjaźń cielesna

„Przyjaźń cielesna zaczyna się od uczucia”⁶⁶ pisze Aelred i przeradza się w rodzaj namiętności, gdyż

39. ...wprowadza aż do samego umysłu wyobrażenie pięknych ciał lub uciech, sprawiających rozkosz, których używanie do woli, jak mniema, jest szczęściem, lecz za większą przyjemność uważa tę, kiedy może znaleźć jakiegoś towarzysza swych przyjemności.

Aelred nie ma do powiedzenia nic pozytywnego na temat przyjaźni cielesnej; nie wróży też jej zbytnej trwałości:

41. Przyjaźń taka powstaje więc bez zastanowienia, nie poddaje się żadnemu osądowi, nie kieruje się rozumem, lecz pod wpływem uczuć miota na różne strony. Nie zachowuje umiaru, nie troszczy się o to, co szlachetne, nie patrzy na to, co stosowne bądź niestosowne, postępując zawsze nierozważnie, nieroztropnie, lekkomyślnie, nieumiarkowanie. Dlatego też, jakby miotana namiętnościami, sama siebie niszczy lub rozpada się wskutek tej samej lekkomyślności, dzięki której powstała.

Przyjaźń światowa

O tej przyjaźni Aelred zdaje się mówić jeszcze gorzej:

42. Natomiast przyjaźń światową, która rodzi się z pożądania rzeczy lub dóbr doczesnych, cechuje podstęp i oszustwo; nie ma w niej nic pewnego, nic stałego, nic bezpiecznego, zmienia się wraz z biegiem losu i goni za sakiewką.

Dostrzega jednak Aelred w tej postaci przyjaźni pewne elementy pozytywne. Pierwszy z nich to zaufanie, które często mają do siebie współnicy w interesach. Przestrzega jednak przed upowszechnianiem takiej formy przyjaźni, gdyż wyklucza ona z grona przyjaciół ludzi ubogich, od których nie możemy spodziewać się jakichś dóbr materialnych. A tymczasem ludzie tacy są bardzo często jak najbardziej godni przyjaźni.

Przyjaźń duchowa

Przyjaźń duchowa to przyjaźń prawdziwa. Człowiek pragnie jej dla niej samej i ona sama jest nagrodą i korzyścią człowieka. „Przeto przyjaźń duchowa – dodaje Aelred – rodzi się pomiędzy ludźmi dobrymi, dzięki podobieństwu życia, obyczajów i zainteresowań w sprawach ludzkich i boskich, któremu towarzyszą

⁶⁶ I 39.

życzliwość i miłość⁶⁷. Nietrudno zauważyć, że ta prawdziwa miłość jest realizacją Cyceroniańskiej definicji, od której Aelred rozpoczął budowanie swojej koncepcji przyjaźni.

Znakiem tej prawdziwej przyjaźni jest pocałunek. Aelred wyróżnia trzy rodzaje pocałunków:

1. Pocałunek cielesny to „zetknięcie ust”;
2. Pocałunek duchowy jest zjednoczeniem dusz;
3. Pocałunek mistyczny polega na wylaniu łask przez Ducha Świętego.

Pocałunek cielesny

Aelred jest bardzo ostrożny w opisie tego najpowszechniejszego pocałunku. Uważa, że należy zachować ścisły porządek w obdarowywaniu się tym pocałunkiem. Może on być udzielony:

1. Jako znak pojednania, gdy przeciwnicy stają się przyjaciółmi;
2. Jako znak pokoju w kościele, przed przyjęciem komunii świętej;
3. Jako znak miłości, jak czynią to narzeczeni lub przyjaciele po długiej rozłące.
4. Na znak jedności katolickiej, np. przy podejmowaniu gości.

Ostrzega przed nadużyciami w tym zakresie:

II, 25. Lecz podobnie jak wielu ludzi robi zły użytek z wody, ognia, żelaza, pokarmu i powietrza, które z natury są dobre, czyniąc ich współnikami swojego okrucieństwa bądź rozkoszy, tak samo osoby przewrotne i bezwstydne starają się usilnie okrasić jakoś swoje haniebne czyny także tym dobrem, które prawo naturalne ustanowiło dla oznaczania tego, o czym już mówiliśmy.

Pocałunek duchowy

Ten pocałunek najbardziej przynależy przyjaźni.

II, 26. ...Nie rodzi się on bowiem z *dotyku ust*, lecz z *uczucia serca*, nie z połączenia warg, lecz ze zjednoczenia dusz, przy udziale oczyszczającego wszystko Ducha Bożego, który obdarza niebiańskim smakiem przez uczestnictwo w jego naturze.

Aelred dodaje, że ten duchowy pocałunek to jakby uścisk samego Chrystusa, uczyniony za pośrednictwem przyjaciela, gdyż miłość łącząca przyjaciół jest Jego darem. Miłość ta powoduje, że przyjaciele czują jakby ich ciała ożywiała ta sama dusza.

⁶⁷ I 46.

Pocałunek mistyczny⁶⁸

Ten pocałunek jest jakby kontynuacją poprzedniego. Jest pocałunkiem samego Chrystusa. Aelred, nawiązując do pieśni oblubieńcy, pisze:

II, 27. *Niech mnie ucałuje pocałunkiem swych ust* (Pnp 1,1), abym – znalazłszy ukojenie od ziemskich uczuć i spokój od wszystkich myśli i pragnień tego świata, rozkoszowała się tylko pocałunkiem samego Chrystusa, odpoczęła w jego objęciach, radowała się i mówiła: *Lewa jego ręka pod głowę moją, a prawica jego mnie obejmie* (Pnp 1,6).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że jak koncepcja przyjaźni Aelreda ma raczej horyzontalny charakter, to ściśle wiążąca się z nią przeciwieństwo idea pocałunków jest wybitnie wertykalna. Chrystus u Aelreda jest niczym Pierwszy Przyjaciel Platona – dawca przyjaźni, w której relacja między ludźmi stanowi jedynie etap wznoszenia się do Niego samego.

Realizacja prawdziwej przyjaźni

Korzystając z definicji Cycerona, Aelred ustala etapy rozwoju ludzkiej przyjaźni:

III, 8. ...są cztery stopnie, po których dochodzi się do doskonałej przyjaźni: pierwszym z nich jest wybór, drugim próba, trzecim dopuszczenie, czwartym największa zgodność w sprawach ludzkich i boskich, połączona z życzliwością i miłością.

Nawiązanie przyjaźni

Nawiązanie prawdziwej przyjaźni możliwe jest po uwzględnieniu jej warunków, a przede wszystkim prawości intencji:

III, 59. Dlatego u zarania duchowej przyjaźni powinna istnieć przede wszystkim czysta intencja, kierownictwo rozumu, wędzidło umiarkowania; a wówczas dojdzie do nich najśłodsze uczucie, które stanie się tak miłe z tego powodu, iż zawsze będzie uporządkowane.

Warto zwrócić uwagę, że według Aelreda przyjaźnią kieruje rozum. Przewiduje on pięć wad, które bezwzględnie zrywają przyjaźń. Są to: obelga, pogarda, pycha, zdrada tajemnic i podstępny atak. Wady te – jak się powiedziało – zrywają przyjaźń, jednak Aelred odnosi je także do początków przyjaźni:

⁶⁸ *Osculum intellectuale*. Tłumacz na język polski, Mirosław Wylęgała, uważa, że taki przekład najbardziej oddaje myśl Aelreda.

III, 23. Dlatego z większą pilnością przyjrzyjmy się owym pięciu wadom, abyśmy nie łączyli się więzami przyjaźni z tymi, którzy pod wpływem szału gniewu lub jakiegoś innego gwałtownego uczucia mają zwyczaj popełniać te błędy.

Opat z Rievaulx zauważa także, że są cztery wady, które uniemożliwiają zawarciu przyjaźni:

1. Gniew, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby wcześniej czy później szału gniewu nie zwrócił się przeciw przyjacielowi. Aelred odróżnia przy tym gwałtowny temperament jako charakterologiczną cechę niektórych ludzi, którzy jednak nad nim panują; nasz autor przyznaje jednak, że współzycie z takimi ludźmi nie należy do rodzaju rzeczy łatwych⁶⁹.
2. Niestalość, gdyż zagraża poczuciu bezpieczeństwa, które jest jednym z głównych składników przyjaźni. Człowiek niestały podobny jest „do miękkiej gliny, która przez cały dzień przyjmuje i tworzy różne i sprzeczne ze sobą kształty, w zależności od zachcianki tego, kto ma ją w rękach”⁷⁰.
3. Podejrzliwość, likwiduje wzajemny pokój i pogodę ducha. Człowiek podejrzliwy „nigdy nie znajduje spokoju”, a towarzyszy mu zawsze swoista „ciekawość, która pobudza go nieustannie i dostarcza powodów do niepokoju i zamieszania”⁷¹.
4. Gadulstwo, gdyż człowiek, który ma długi język nie znajdzie usprawiedliwienia. Aelred cytuje w tym miejscu *Księgę Przysłów*, która mówi: *Widzisz człowieka chętnego do mówienia; większą nadzieję budzi głupiec niż on* (Prz 29,20).

III, 30. ... Na przyjaciela więc powinieneś wybierać takiego człowieka, którym nie miotają porywy gniewu, nie targa niestałość, nie niszczy podejrzliwość, a gadulstwo nie pozbawia należytej powagi.

Zastrzeżenia Aelreda wobec ludzi mających wymienione wady nie są bezwzględne; dopuszcza on bowiem możliwość zaprzyjaźnienia się z takimi ludźmi z powodu innych ich zalet. W takiej sytuacji „należy usilnie się zatroszczyć, aby wyleczyli się z tych wad i zostali uznani za zdolnych do przyjaźni”⁷².

Wypróbowywanie przyjaciół

Próbie przyjaźni – według naszego autora – należy poddać cztery elementy:

1. Wierność – gdyż umożliwia ufne powierzanie przyjacielowi swoich tajemnic i planów;

⁶⁹ 17.

⁷⁰ III, 28.

⁷¹ III, 29.

⁷² 14.

2. Intencję – aby przyjaciel nie szukał w przyjaźni niczego poza Bogiem i tego dobra, które z niej wynika w sposób naturalny;
3. Roztropność – aby wiedzieć, co należy robić dla przyjaciela, o co go prosić, kiedy się wraz z nim smucić, a kiedy mu gratulować. Gdy zaś nastąpi konieczność upomnienia przyjaciela, cnota ta określa powody, sposób, czas i miejsce upomnienia.
4. Cierpliwość – chroni przed smutkiem z powodu przyjacielskiego upomnienia, przed gniewem na przyjaciela za to, że upomniał i w ogóle ułatwia znoszenie przeciwności ze względu na przyjaciela.

Granice przyjaźni

Aelred stawia duże wymagania przyjaźni, a zatem i jej granice przesunął bardzo daleko:

II, 33. Sam Chrystus ustalił wyraźną granicę przyjaźni, mówiąc: *Nikt nie ma większej miłości od tej, niż gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich*. Oto jak daleko winna sięgać miłość pomiędzy przyjaciółmi: chcieć umrzeć za drugiego.

Aelred przewiduje też możliwość zerwania przyjaźni z powodu sprzeniewierzenia się jej zasadom. Ustala, na podstawie wersetu z *Mądrości Syracha*, pięć wad zrywających przyjaźń⁷³:

1. Obelga, która szkodzi dobremu imieniu i – jak pisze Aelred – „gasi miłość”⁷⁴. I dodaje, że nawet nieprawdziwa obelga, pochodząca z ust przyjaciela uwiarygodnia się właśnie tym, że pochodzi od kogoś, kto dobrze zna prywatne sprawy obmówionego.
2. Pogarda, wynika z upodobania do krytykowania innych i chwalenia siebie. Obelga często pochodzi z pogardy.
3. Pycha, która wyklucza pokorę „jedynę lekarstwo nadszarpniętej przyjaźni”. Pod wpływem pychy „człowiek zuchwale wyrządza krzywdę i jest niezdolny do poprawy”.
4. Zdrada tajemnic, „czyli spraw prywatnych, od którego nie ma bardziej obrzydliwego i bardziej niegodziwego postępowania; nie pozostawia bowiem pomiędzy przyjaciółmi śladu miłości, życzliwości czy słodyczy, lecz wszystko napęlnia goryczą, zalewa żółcią gniewu, nienawiści i bólu”⁷⁵.

⁷³ III 23. „Jest bowiem droga powrotu do przyjaciela, za wyjątkiem obelgi, wzgardy, pychy, wyjawienia tajemnicy i ciosu zdradliwego – to wszystko oddali każdego przyjaciela” (Syr 22,27 – tak jest w Wulgacie; w Biblii Tysiąclecia są to wersety 21-22).

⁷⁴ III, 23.

⁷⁵ III, 24.

5. Podstępny atak, „który jest niczym innym, jak ukrytym oszczerstwem. Jest to rzeczywiście zdradliwy cios, śmiercionośne ukąszenie węża i zmił”⁷⁶.

Rozwiązanie przyjaźni

Aelred jest raczej zwolennikiem starannego dobierania sobie przyjaciół, niż łatwego zrywania zawartych już przyjaźni:

III, 7. Dlatego nie powinniśmy zmieniać przyjaciół jak dzieci, pod wpływem przelotnego kaprysu. Nikt nie jest bardziej godny potępienia niż ten, kto zdradził przyjaźń. Nic nie sprawia duszy większej tortury, jak opuszczenie lub zaatakowanie przez przyjaciela. Powinno się więc wybierać go z najwyższą uwagą i z największą ostrożnością wypróbować. Kiedy już jednak zostanie wybrany, trzeba go znosić, traktować i słuchać tak, aby – dopóki nieodwołalnie nie wyjdzie poza wspomniany fundament – dopóty należał do ciebie, a ty do niego, zarówno w sprawach ciała, jak i ducha, aby uniknąć jakiegokolwiek rozdźwięku między waszymi duszami, uczuciami, wolą czy poglądami.

Jednakże są wypadki, kiedy należy podjąć decyzję o stopniowym rozwiązaniu więzów przyjaźni. Aelred tak o nich mówi:

III, 46. Jest ich pięć. Są nimi te wady, które omówiliśmy niedawno, a zwłaszcza wyjawianie tajemnic oraz potajemne ukąszenia zdrady. Do nich dodajmy szóstą: gdyby przyjaciel obraził tych, których także ty masz obowiązek kochać.

Aelred przy okazji wypowiada ogólną myśl:

III, 46. Miłość bowiem nie powinna znaczyć więcej niż religia, lojalność, miłość do współziomków czy dobro publiczne.

* * *

Étienne Gilson – jak pamiętamy – wyraził przekonanie, że dialog Aelreda o przyjaźni to wyłącznie dostosowanie doktryny Cycerona do wymogów chrześcijaństwa⁷⁷. Można, oczywiście, tak powiedzieć o koncepcji Aelreda; on sam z pewnością byłby z takiego postawienia sprawy zadowolony, zważywszy jak bardzo cenił Arpinatę. Jednakże sam Gilson wspomina, że już w XII wieku znaleźli się kontynuatorzy i popularyzatorzy myśli Aelreda, jak np. Piotr z Blois (1130-1200), który w traktacie *De amicitia christiana* (błędnie przypisywanym Kasjodorowi) naśladuje tok myśli opata Rievaulx. Piotr, będący m.in. autorem

⁷⁶ III, 25.

⁷⁷ Zob. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 577-578.

tekstów składających się na zbiór *Carmina Burana*, znał bez wątpienia Cyncerona i gdyby w swoim traktacie chciał tylko sparafrazować Rzymianina, to nie korzystałby raczej z pośrednictwa Aelreda. Tymczasem znalazł u niego coś, co mógł nazwać *amicitia christiana* i co było czymś więcej niż ochrzczeniem Cyncerona (bo tego trudu dokonałbym sam Piotr).

Spróbujmy więc wskazać tak na Cynceroniańskie inspiracje Aelreda, jak i na nowość jego ujęcia, co pozwoliło Piotrowi z Blois nazwać jego teorię *amicitia christiana* i co pozwoliło w tej książce określić ją jako *monumentum aere perennius* Cynceroniańskiej filozofii przyjaźni.

Bez wątpienia pierwszym i najważniejszym Cynceroniańskim elementem teorii Aelreda jest przyjęcie jego definicji za postawę rozważań. Stanowi ona jakby kamień węgielny całej budowli, która zbudowana została później z bardzo różnych – jak się wydaje – cegieł. Przyjęcie definicji Cyncerona było także akceptacją wielu elementów jej filozoficznego zaplecza. Pierwszym z nich jest uznanie naturalnego charakteru relacji przyjaźni. Konsekwencją zaś tego jest związanie przyjaźni z mądrością; u Aelreda zarówno mądrość jak i przyjaźń składają się z tych samych elementów: wieczności, prawdy i miłości. Konsekwencją tego poglądu wydaje się podobne ujęcie kwalifikacji przyjaciół. Podobnie też obaj autorzy zapatrują się na owocowanie przyjaźni – dostarcza wszak ona przyjemności i korzyści. Nie dlatego, oczywiście, żeby korzyść i przyjemność stanowiły jej cele, ale dlatego, że są jej ubocznymi skutkami; oprócz skutków zasadniczych w postaci roztropności, sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania. Z tego wynikają granice przyjaźni, która dla obydwu autorów nosi imię niegodziwości (*iniquitas*).

Aelred zna także bardzo dobrze wypowiedzi na temat przyjaźni Pisma Świętego, św. Augustyna i innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak np. Ambrożego i Hieronima. Niewątpliwie „chrześcijańska” jest u Aelreda koncepcja miłości. Rozwinięta w *Speculum caritatis*, w *Przyjaźni duchowej* stanowi zupełnie inny niż u Cyncerona jej horyzont. Przyjaźń bowiem u opata z Rievaulx jest rodzajem miłości, a ta z kolei stanowi realizację Bożego nakazu miłowania. W tej konfiguracji – można by zaryzykować twierdzenie – przyjaźń jest czymś bardziej naturalnym i czymś bardziej związanym z uczuciami niż miłość. Mielibyśmy tu więc sytuację niemal odwrotną niż w całej tradycji klasycznej. Oczywiście, nie byłoby to tylko proste odwrócenie znaczeń: przyjaźń u Aelreda nie jest bezrozumną emocją, lecz czymś silnie związanym z rozumem i cnotami. To mu pozwala na postawienie zaskakującej tezy: *Deus amicitia est*.

69. IWO. Cóż to? Czy mógłbym powiedzieć o przyjaźni to, co Jan, przyjaciel Jezusa, mówi na temat miłości: Bóg jest przyjaźnią?

70. ELRED. Z pewnością wyrażenie to jest niezwykle i nie znajdziesz go w Piśmie Świętym. Jednak nie waham się przypisać przyjaźni tego, co niżej zostało powiedziane o miłości: *Kto trwa w przyjaźni, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim*. Spostrzeżesz to dobitnie, gdy będziemy rozprawiać o owocach lub pożytkach wynikających z przyjaźni.

Inna sprawa, to odnalezienie przez Aelreda w Piśmie Świętym, szczególnie w *Mądrości Syracha*, wielu wypowiedzi korespondujących z poglądami Cyce-rona. Temat kwalifikacji przyjaciół, zawierania oraz zrywania przyjaźni, bez naruszania Cyce-roniańskiego rdzenia został przez Aelreda rozbudowany na podstawie Pisma Świętego. Zadziwiający musiał być szczególnie katalog wad zrywających przyjaźń – niemal identyczny u Syracha i Cyce-rona. Podobnie teoria stopni przyjaźni, odpowiadająca klasycznym poglądom na rozwój przyjaźni, została przez Aelreda brawurowo odmalowana za pomocą obrazu pocałunków rodem z Pieśni nad pieśniami.

Udziałem Aelreda więc stała się konstatacja, której wiele wieków wcześniej doświadczyli pierwsi pisarze chrześcijańscy zafascynowani daleko idącą zgodnością tego, czego uczyła ich wiara, z tym, co wyczytali w dialogach Platona. Zafascynowani tym ogłosili nawet Greka prorokiem Bożym dla pogan. Podobne doświadczenie w odniesieniu do filozofii Arystotelesa w XIII wieku stało się udziałem Alberta, Tomasza, Rogera Bacona, a w naszych czasach i w odniesieniu do interesujących nas tematów, chociażby Janusza Nawrota, żeby skorzystać z przykładu wykorzystywanego już w tej książce.

Można powiedzieć, że jedność filozoficznego doświadczenia nie omija także pism natchnionych. Zwłaszcza, że źródło ich jest podobne: mądrość, której uczą księgi dydaktyczne, nie bez powodu nazywane też mądrościowymi, i filozofia, która stanowi umiłowanie tejże mądrości. Źródło jej tkwi chyba jeszcze głębiej – w samej rzeczy. Prawda o ludzkich relacjach, ludzkiej życzliwości i tęsknocie za prawdziwą wspólnotą, ludzkiej miłości i rozpacy, wierności i zdradzie, błędzie i wybaczeniu – po prostu prawda o człowieku – jest wspólnym doświadczeniem wszystkich. Więc nic dziwnego, że jest podobnie wypowiedziana w różnych czasach, w różnych językach, przez różnych ludzi. Cyce-ron i Aelred zdają się stanowić tego doskonałą ilustrację.



TOMASZ Z AKWINU: TEORIA MIŁOŚCI

Tomasz z Akwinu sformułowaną przez siebie koncepcję miłości przedstawia w różnych swoich pracach w taki sposób, że prezentowane w nich ujęcia są do siebie komplementarne i dopiero zestawione razem dają obraz imponującej teorii relacji między osobami. Wydaje się, że można zaproponować pewną kolejność wypowiedzi Tomasza o miłości, pochodzących z różnych jego dzieł, tak aby ten obraz zbudować.

Najbardziej ogólnie o miłości Tomasz wypowiada się w tzw. *Traktacie o uczuciach*, który stanowią kwestie od 22 do 48 I-IIae partis *Sumy teologii*. Tak zwany *Traktat o miłości*, zawarty w II-IIae partis *Sumy* poświęcony jest zasadniczo, podobnie jak kwestia dyskutowana pt. *De caritate*⁷⁸, tej miłości, która łączy człowieka z Bogiem, a do innych przedmiotów odnosi się ze względu na miłość Boga. Ale właśnie tam znajdujemy najwięcej wypowiedzi Akwinaty na temat przyjaźni, gdyż samą *caritas* Tomasz postrzega jako przyjaźń z Bogiem. Różne ciekawe dopowiedzenia, o charakterze mniej lub bardziej przyczynkarskim, znajdujemy w innych tekstach Tomasza, przede wszystkim w licznych komentarzach⁷⁹.

Spróbujemy tym właśnie szlakiem podążać; przedtem jednak koniecznie musimy przyjrzeć się stosowanej przez Tomasza terminologii oraz poszukać adekwatnego sposobu przełożenia jej na język polski.

Podstawowe ustalenia terminologiczne

Język łaciński w czasach rozkwitu scholastyki dysponował wieloma różnymi terminami na opisanie łączących ludzi relacji, z których wszystkie w jakiś sposób

⁷⁸ Wszystkie wymienione teksty powstały w okresie „drugiej regensury paryskiej” w latach 1268-1272; I-II powstała w pierwszych latach tej regensury, a II-II i *quaestio disputata* – pod koniec tego okresu

⁷⁹ Na podstawie np. *Komentarza do traktatu O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity Tadeusz Bartoś opracował całą koncepcję miłości w ujęciu Akwinaty; koncepcja ta w najogólniejszych zarysach jest całkowicie zgodna z tym, co znajdujemy w *Summa theologiae*. Zob. T. Bartoś, *Tomasz z Akwinu teoria miłości*, Kraków 2004, szczególnie cz. II. pt. *Prakseologia miłości*. Wiele ciekawych ujęć znajdujemy też w kwestiach dyskutowanych, np. w *De virtutibus*, *De spe*; zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, szczególnie cz. II, rozdz. 3.



mieściły się w obrębie miłości. Wspomniano już o tym problemie przy omawianiu ujęcia Cycerona, który w dużym stopniu jest odpowiedzialny za łacińskie nazewnictwo odmian i postaci miłości⁸⁰. W scholastyce sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, gdyż do zespołu terminów opisujących miłość musiano dołączyć jeszcze takie, które oznaczały miłość człowieka do Boga i miłość Bożą. Ponadto, różni autorzy różnie tych słów używali; posługiwała się też nimi liturgia. Trudność pogłębiał fakt, że te terminy nie były wyłącznie nomenklaturą teologiczną lub filozoficzną, ale znajdowały się w powszechnym użyciu i przyjmowały różne odcienie znaczeniowe w różnych czasach i środowiskach.

Tomasz próbuje – na potrzeby swoich analiz – trochę uporządkować używanie różnych słów na oznaczanie miłości. Powiada w *Sumie teologii*, że:

I-II, q. 26, a. 3, co. Quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, in quantum id quod amator magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

Mamy cztery nazwy odnoszące się w pewien sposób do tego samego, a mianowicie miłość-lubienie (czasownik: lubić), miłość-kochanie (czasownik: kochać), miłość-*caritas* (lub: miłość-miłowanie, czasownik: miłować) i przyjaźń. Różnią się jednak tym, że przyjaźń, według Filozofa w VIII księdze *Etyki*, jest jakby sprawnością; a miłość-lubienie i miłość-kochanie oznacza się na sposób aktu lub doznania. Miłość-*caritas* może być przyjmowana na obydwie sposoby. Różnie jednak oznacza się akt [powodowany] przez te trzy. Albowiem miłość-lubienie jest czymś wspólnym pomiędzy nimi, wszelka bowiem miłość-kochanie lub miłość-*caritas* jest miłością-lubieniem, lecz nie na odwrót. Dodaje bowiem miłość-kochanie do miłości-lubienia uprzedni wybór, jak na to wskazuje samo słowo*. Dlatego miłość-kochanie nie sytuuje się w pożądliwości, lecz w wyłączeniu w woli i dotyczy wyłącznie natury rozumnej. Miłość-*caritas* zaś dodaje do miłości-lubienia pewną doskonałość miłości, o ile to, co miłujemy oceniamy jako wielką wartość, jak na to wskazuje sama nazwa**.

* Chodzi o *dilectio*, które według Tomasza pochodzi od *deligere* – wybierać.

** *Caritas* według Tomasza pochodzi od rzeczownika *carus* – drogi.

⁸⁰ Istotą propozycji „translatorskiej” w rozdziale o Cyceronie było odróżnienie w języku polskim czasowników, oznaczających akt miłości.

Tłumacząc na język polski łacińskie terminy odnoszące się do miłości, autorzy przekładów korzystają zwykle z bogatej gamy polskich czasowników, odnoszących się do aktów miłości: lubić, kochać, miłować⁸¹. Od tych czasowników tworzone są rzeczowniki odsłowne, które jednak nie zadomowiły się w naszej mowie ojczystej. Słowem „miłość” w języku polskim bowiem oznaczamy i coś co lubimy (bo rzeczownik odsłowny „lubienie” brzmi dość sztucznie), i coś, co kochamy (i podobnie, rzeczownik odsłowny „kochanie” oznacza czasem osobę kochaną, ale raczej nie kojarzy się z miłością rozumianą jako źródło kochania kogoś). Można też zaproponować neologizmy typu: miłość-lubienie (*amor*), miłość-kochanie (*dilectio*) i miłość-miłowanie (*caritas*), ale trzeba szczerze przyznać, że choć precyzyjniej oddają myśl Tomasza, to w języku polskim brzmią raczej sztucznie. Ośmiela jednak do takiego zabiegu stanowisko Gilsona, który używa określenia „miłość-*caritas*”⁸².

Wynika z tego, że *amor* (miłość-lubienie) jest zakresowo najszersza i zawiera w sobie pozostałe odmiany miłości. Ciekawe jest określenie przyjaźni, która dla Tomasza jest pewną *habitus* – sprawnością. *Amor* i *dilectio* Tomasz wiąże z ich aktami, słuszne więc wydaje się powiązanie ich z rzeczownikami odsłownymi, „lubienie” i „kochanie”, wskazującymi wprost na akty miłości. O miłości-*caritas* Akwinata powiada, że może być ona zarówno *habitus* (sprawnością), jak i *actus* (aktem, działaniem). Ponadto wiąże *dilectio* ze świadomym wyborem przedmiotu miłości i wobec tego sytuuje wyłącznie wśród bytów rozumnych, a miłość-*caritas* – z pewnym szczególnym, wyjątkowym odniesieniem do przedmiotu tej miłości, budującym się na pojmowaniu go przez miłującego jako coś bardzo cennego. Tej miłości Tomasz poświęci jeszcze bardzo dużo miejsca w swojej *Sumie* i w innych tekstach, gdy będzie ją odnosił do relacji łączących człowieka z Bogiem. Wypowiedzi Akwinaty zdają się potwierdzać zaproponowane rozstrzygnięcia terminologiczne⁸³.

⁸¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tł. J. Bardan, London 1967, s. 51-52; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tł. A. Głazewski, London 1967, s. 10-11. Teksty Tomasza cytował będę w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskiej edycji, dostępnej w całości na www.corpusthomicum.org.

⁸² E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 177-183.

⁸³ Czasami Akwinata używa jeszcze innego nazewnictwa:

I-II, Nos autem loquimur nunc de amore communiter 28, 6 accepto, prout comprehendit sub se amorem intel- lectuale, rationale, animale, naturale.	Mówimy zaś teraz o miłości ujmowanej ogólnie, obejmującej miłość intelektualną, rozumową, zwierzęcą i naturalną.
--	--

Wynikałoby z tego, że miłość dzieli się na naturalną, zwierzęcą, czyli zmysłową, oraz rozumną i intelektualną. Jeśli to ostatnie jest także pewnym rozróżnieniem, a wskazuje na to kontekst, to jest to odróżnienie bardzo zagadkowe. Może miłość rozumowa to przyjaźń, a miłość intelektualna to *caritas*. Tomasz jednak nigdy więcej nie wraca do tego rozróżnienia.

Rozpoczynając swój *Traktat o miłości* w *Sumie teologii* Akwinata dodatkowo precyzuje terminy *caritas* i *amicitia*. Dokładnie widzimy, że nawiązuje do klasycznej, Arystotelesowskiej, definicji przyjaźni, gdzie przyjaźń to wzajemna miłość połączona z wzajemną życzliwością. Ta wzajemność, jako warunek konieczny przyjaźni, wyklucza możliwość przyjaźnienia się z bytami, które przyjaźni nie są w stanie odwzajemnić. Wynika z tego więc, że przyjaźń może łączyć jedynie byty osobowe. Wzajemność z kolei wymaga pewnej łączności i wspólnoty (*comunicatio, comunio*). Z tego dla Tomasza wynika, że miłość-*caritas* łącząca człowieka z Bogiem jest także pewną przyjaźnią. Akwinata nie ukrywa przy tym, że chodzi mu tu wyłącznie o tę *caritas*, która łączy człowieka z Bogiem i która w dalszej części traktatu będzie traktowana jako *virtus* – cnota i to cnota „włana” – *infusa*⁸⁴.

II-II, q. 23, a. 1, co.
 Secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad

Według Filozofa w VIII księdze *Etyki* nie każda miłość-*amor* ma postać przyjaźni, lecz tylko miłość, która jest połączona z życzliwością, a mianowicie wówczas, gdy kogoś kochamy chcąc dla niego dobra. Nie ma jednak miłości przyjacielskiej, lecz raczej pożyteczność, kiedy nie chcemy dobra dla rzeczy kochanych, natomiast ich samych chcemy dla siebie, jako dobra, tak jak mówimy, że kochamy wino lub konie, lub coś tego rodzaju; śmiesznie bowiem byłoby powiedzieć, że ktoś przyjaźni się z winem lub

⁸⁴ Na tej podstawie J. Ruszczyński, autor polskiego przekładu kwestii *De caritate* (Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, przekł. J. Ruszczyński, Warszawa 1994) zdecydował się na konsekwentne oddawanie Tomaszowej *caritas* terminem „miłość nadprzyrodzona”. Nie wydaje się to jednak adekwatne do nauki Tomasza, który wielokrotnie umieszcza *caritas* w porządku jak najbardziej naturalnym (*Summa theologiae* I-II, 26, 3; *Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quoddam amoris, in quantum id quod amat magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat*.) Należy jednak podkreślić, że w samym *De caritate* wyrażenie „miłość nadprzyrodzona” nie stoi w jawnej sprzeczności z treścią głoszonych tam poglądów; jednakże znajdujemy tam wiele wypowiedzi wskazujących, że nie byłoby błędem oddanie Tomaszowej *caritas* po prostu przez słowo „miłość”. Z tych to powodów w niniejszym tekście będzie stosowane wyrażenie: miłość-*caritas*.

II-II, q. 24, a. 2, co.
 Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, ... Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata.

Miłość- *caritas*, jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem, opartą na wspólnocie wiecznego szczęścia. Ta zaś wspólnota nie jest dobrem naturalnym, lecz z daru darmo danego... Wynika stąd, że miłość-*caritas* nie może nam być ani wrodzona, ani też nabyta siłami przyrodzonymi, lecz jest nam włana przez Ducha Świętego, będącego miłością (*amor*) Ojca i Syna; uczestnictwem zaś w niej jest nasza stworzona miłość-*caritas*.

equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. (...) Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

z koniem. Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze wzajemna miłość, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela. Taka zaś wzajemna życzliwość buduje się na pewnej łączności (wspólnocie). Skoro zatem jest pewna łączność między człowiekiem i Bogiem, według tego, że udziela nam swojej szczęśliwości, przeto na tej łączności powstawać winna pewnego rodzaju przyjaźń. (...) Miłością-*caritas* jest zaś miłość budująca się na tej łączności. Stąd jasne jest, że miłość-*caritas* jest pewną przyjaźnią [łączyącą] człowieka z Bogiem.

Ostatnią sprawą terminologiczną, którą warto odnotować, jest problematyka aktów miłości. Tomasz pisze:

II-II, q. 27, a. 1, co. Amare convenit caritati in quantum est caritas. (...) Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur, sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur.

Kochać jest czymś odpowiadającym miłości jako *caritas*. (...) Natomiast być kochanym nie jest aktem własnym miłości-*caritas*, bo czynnością jego miłości jest kochać; być kochanym zaś należy mu się z ogólnej racji dobra, w tym znaczeniu, że jego dobroć porusza innych przez akt miłości-*caritas*.

Widzimy wyraźnie, że jak współczesny język polski ma problem z rzeczownikami, oznaczającymi różne gatunki miłości, tak łacina św. Tomasza ma problem z czasownikami, gdyż przejawami i *amor*, i *amicitia*, i *dilectio*, i *caritas* jest *amare* i *amari*⁸⁵. W tej dziedzinie więc łacinnicy byli skazani na domyślanie się znaczenia słowa z kontekstu, w jakim się ono znajduje, podobnie jak my dziś w odniesieniu do rzeczownika „miłość”.

* * *

Poczynione ustalenia możemy uporządkować w następującej tabeli:

<i>amor</i>	miłość-lubienie	najszerze zakresowo odniesienie do dobra; każde pożądanie dobra może być jego „lubieniem”
<i>dilectio</i>	miłość-kochanie	miłość uwarunkowana świadomym wyborem przedmiotu tej miłości; dotyczy tylko bytów rozumnych (osób)

⁸⁵ Tomasz – poza kilkoma wyjątkami – nie używa nawet czasownika *diligere*.

<i>amicitia</i>	przyjaźń	wzajemna miłość połączona z życzliwością; dotyczy tylko bytów rozumnych (osób)
<i>caritas</i>	miłość- <i>caritas</i> (miłowanie)	miłość odniesiona do najcenniejszego dobra; w jej ramach realizuje się przyjaźń człowieka z Bogiem

Definicja miłości

Określenie miłości, które znajdujemy w wielu miejscach Tomaszowych tekstów, jest bardzo lakoniczne: jest nią bowiem *principium* dążenia do dobra. Oto jedna z formuł:

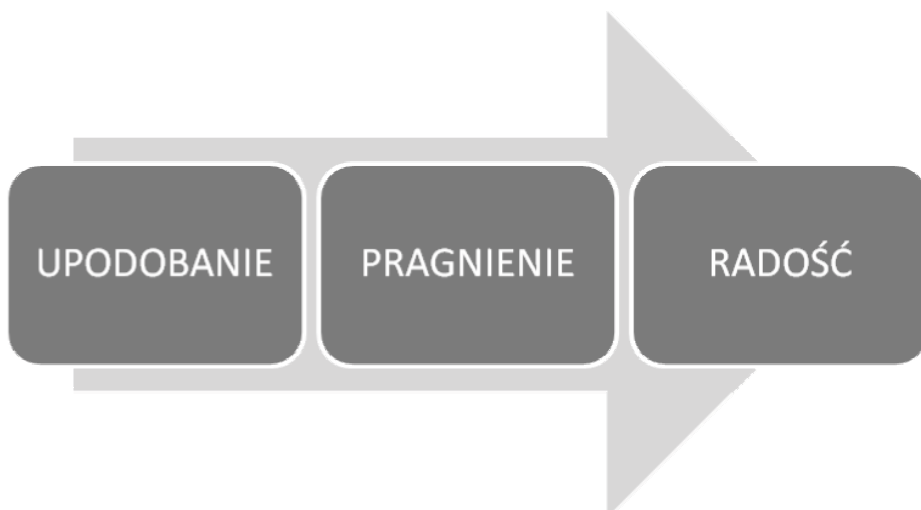
I-II, q. 25, a. 2, co.	Ipsa autem aptitudo sive portio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni.	Sama zdolność, czyli współmierność pożądania względem dobra, jest właściwie miłością, która jest niczym innym jak upodobaniem w dobru.
------------------------	--	--

Kolejna uwaga Tomasza dotyczy „mechanizmu” upodobania sobie jakiegoś dobra. Okazuje się bowiem, że w ostatecznym rozrachunku, to właśnie samo to dobro jest przyczyną dążenia do niego, a więc także przyczyną miłości.

I-II, q. 26, a. 2, co.	Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III de anima, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili.	W ten sposób także sama rzecz mogąca być przedmiotem pożądania udziela [tego] pożądania, jako pewnego przystosowania do siebie, będącego pewnym upodobaniem w przedmiocie pożądanym; z tego wynika ruch ku przedmiotowi pożądania. Albowiem ruch pożądania przebiega w koło, jak mówi się w III ks. <i>O duszy</i> , rzecz pożądana bowiem porusza pożądanie, stając się w pewien sposób przedmiotem jego zamierzenia. A władza pożądawcza dąży do rzeczywistego osiągnięcia przedmiotu pożądanego, aby kres ruchu był tam, gdzie znajdował się jego początek. Pierwsza więc przemiana władzy pożądawczej, wywołana przez przedmiot pożądany, nazywa się miłością. Jest ona niczym innym jak upodobaniem w przedmiocie pożądanym. Z tego upodobania wynika dążenie ku przedmiotowi pożądanemu, które jest pragnieniem, a na końcu jest spoczynek, który jest radością. Tak więc miłość polega na pewnej przemianie władzy pożądania, dokonanej przez przedmiot pożądany.
------------------------	---	--

Okazuje się więc – zgodnie z realistycznym charakterem całej filozofii Tomasa – że realną przyczyną ukochania jakiegoś przedmiotu jest on sam, a dokładnie: on sam jako dobro. Ostatecznie więc to dobro jest przyczyną miłości, gdyż ono skłania nasze pożądanie do pragnienia go i ono powoduje, że osiągnięte sprawia radość i zadowolenie. Tomasz rozważa to zagadnienie także w porządku zamierzenia i wykonania. Pragnienie bowiem jest pierwszą postacią miłości w porządku wykonania, radość zaś jest w tym porządku na końcu; w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzona radość wywołuje pragnienie i osiąganie upragnionego przedmiotu⁸⁶.

Miłością jest zatem – wprost – upodobanie, jako przyczyna dążenia do dobra, samo to dążenie jako pożądanie lub pragnienie oraz skutek uzyskania upragnionego dobra w postaci przyjemności lub radości. Można to schematycznie przedstawić w następujący sposób:

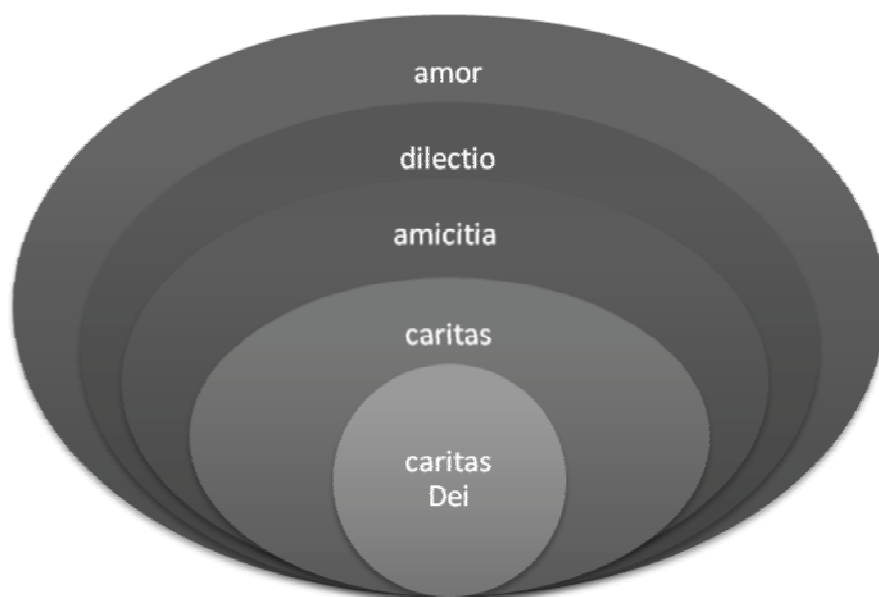


⁸⁶ I-II, q. 25, Motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum.

Dążenie zaś do dobra – to pragnienie lub pożądanie. Wreszcie, spoczynek w dobru – to radość i zadowolenie. I dlatego, według tego porządku, miłość wyprzedza pragnienie, a pragnienie wyprzedza zadowolenie. Natomiast w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzone bowiem zadowolenie powoduje pragnienie i miłość. Zadowolenie bowiem jest użyciem dobra, jest więc poniekąd celem, podobnie jak i samo dobro.

„Poziomy” pożądania i postacie miłości

Korzystając z ustaleń, które zdołano poczynić, starając się zbadać znaczenia terminologii, wykorzystywanej przez Tomasza w interesującej nas sprawie, możemy pokusić się na przedstawienie zakresów (nadrzędności i podrzędności) poszczególnych gatunków miłości.



Wynika z tego, że termin *amor* charakteryzuje się najszerszym zakresem znaczeniowym; w obrębie *amor* znajduje się i *caritas*, i *amicitia*, i *dilectio*. Akty tych wszystkich odmian miłości Tomasz określa słowem *amare*. *Dilectio*, która jest miłością wyłącznie bytów osobowych, uwarunkowana ich świadomym wyborem, zdaje się obejmować swym zakresem także *amicitia*. Z kolei *caritas*, co Tomasz wyraźnie mówi, określając *caritas Dei* jako rodzaj przyjaźni człowieka z Bogiem, powinna należeć do przyjaźni. Sama *caritas* ma jednak szerszy zakres niż samo tylko odniesienie do Boga. Otrzymujemy pięć zbiorów, w których każdy mniejszy mieści się całkowicie w większym⁸⁷. Wynikać z tego może wiele

⁸⁷ W ogromnym piśmiennictwie, jak powstało w związku z problematyką miłości w tekstach Tomasza z Akwinu, o ile dotarto do wszystkich tekstów, nie spotykamy się z tak ujętą wzajemną relacją poszczególnych odmian miłości.

ciekawych konsekwencji, ale zanim będzie można je przedstawić, trzeba starannie zbadać, co sam Akwinata mówi o poszczególnych odmianach miłości.

Pierwszą uwagą, jaką w tej sprawie należy poczynić, jest ta, że Tomasz wpisuje swoją teorię miłości w antropologię i bez najmniejszych trudności zarysowuje koncepcję „poziomów” miłości – równoległych – do „poziomów zorganizowania” bytu ludzkiego. Lapidarny tekst na ten temat w *Sumie teologii* jest pierwszą jego wypowiedzią o miłości w tym dziele. Oto on:

I-II, q. 26, a. 1, co.
 Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia

Miłość jest czymś należącym do pożądania, skoro przedmiotem obydwu jest dobro. Stąd według różnicy pożądań zachodzi zróżnicowanie miłości. Jest bowiem pewne pożądanie niewynikające z poznania samego pożądającego, lecz innego, i tego rodzaju [pożądanie] nazywa się pożądaniem naturalnym. Był bowiem w sposób naturalny pożąda tego, co odpowiada mu według jego natury, nie dzięki własnemu poznaniu, lecz dzięki poznaniu sprawcy natury, jak było powiedziane w I księdze. Inne pożądanie zaś wynika z poznania samego pożądającego, lecz wynika z konieczności, a nie z wolnego wyboru. I takie jest pożądanie zmysłowe w zwierzętach, które jednak w ludziach w pewien sposób uczestniczy w wolności, o ile jest posłuszne rozumowi. Inne jeszcze jest pożądanie wynikające z poznania pożądającego według jego wolnego wyboru. I takie jest pożądanie rozumowe, czyli intelektualne, które nazywa się wolą.

W każdym z tych trzech rodzajów pożądania miłością nazywa się to, co jest pryncypium ruchu dążącego do ukochanego celu. W pożądaniu naturalnym więc pryncypium tego ruchu jest współnaturalnością pożądania w stosunku do tego do czego dąży, które można nazwać miłością naturalną, tak jak współnaturalność ciała ciężkiego do miejsca środkowego, jest dzięki ciężarowi, i może być nazwana miłością naturalną. I podobnie uzgodnienie pożądania zmysłowego lub woli z jakimś dobrem, [które] jest tym samym

boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

upodobaniem [tego] dobra, nazywa się miłością zmysłową lub intelektualną, czyli rozumową. Miłość zatem zmysłowa jest w pożądaniu zmysłowym tak jak miłość intelektualna w pożądaniu intelektualnym.

Mamy tu kompleksowe przedstawienie Tomaszowej koncepcji *appetitus* – pożądania, dążenia, reagowania na poznane dobro. Akwinata wyraźnie dostrzega, że dziedzina pożądania jest szersza niż dziedzina poznawania: pożądają byty niemające pożądania, a i my sami pożądamy pewnych rzeczy, zanim je sobie uświadomimy. Tym najszerszym pożądaniem jest pożądanie naturalne. Tomasz dość ostrożnie wiąże miłość-*amor* z tym pożądaniem, dopuszczając jednak używanie nazwy „miłość naturalna”. Pożądanie zmysłowe i pożądanie intelektualne nie sprawiają już takich kłopotów i wobec tego ujęcie miłości zmysłowej i miłości intelektualnej jest zrozumiałe.

POZNANIE	POŻĄDANIE	MIŁOŚĆ
poznanie stwórcy natury	naturalne	naturalna
zmysłowe	zmysłowe	zmysłowa
intelektualne	intelektualne (wola)	intelektualna

Możemy więc mówić o trzech „poziomach” miłości u św. Tomasza. Możemy też spróbować skonfrontować te „poziomy” z poczynionymi wcześniej ustaleniami terminologicznymi. Wynikałoby z tego porównania, że *amor* obejmuje miłość na wszystkich trzech „poziomach” pożądania, a pozostałe odmiany miłości sytuują się wyłącznie w obrębie miłości osobowej. Można też zaryzykować twierdzenie – za sugestią Mieczysława Gogacza – że *dilectio*, to po prostu nazwa miłości na „poziomie” intelektualnym⁸⁸.

1	MIŁOŚĆ NATURALNA		
2	MIŁOŚĆ ZMYŚŁOWA		
3	MIŁOŚĆ INTELEKTUALNA (<i>dilectio</i>)	1	przyjaźń (<i>amicitia</i>)
		2	miłość- <i>caritas</i>
		3	miłość- <i>caritas</i> odniesiona do Boga

⁸⁸ Zob. np. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴, s. 100. Wskazywałby na to też tekst Akwinaty: *Summa theologiae* I-II, q. 26, a. 3, ad 3:

Non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio.

Miłowanie i kochanie nie różnią się w odniesieniu do dobra i zła. ... Ale w [części intelektualnej] lubienie (*amor*) jest tym samym, co ukochanie (*dilectio*).

„Miłość naturalna”

Tomasz, jak pamiętamy, dość ostrożnie i z pewnymi zastrzeżeniami godzi się na nazywanie miłością tej naturalnej skłonności każdego bytu do tego, co mu z natury odpowiada. No bo jak nazywać miłością spadanie kamienia na dół lub unoszenie się rozgrzanego powietrza do góry. A takie są konsekwencje tej decyzji. Kluczem do rozwiązania trudności wiążących się z „miłością naturalną” może być analiza jej podmiotu – pożądania naturalnego. W tekstach Tomasza można znaleźć sześć cech charakteryzujących pożądanie naturalne:

- 1) Pożądanie naturalne nie jest osobną władzą duszy, oddzieloną od innych⁸⁹.
- 2) Każda władza duszy w sposób naturalny pożąda odpowiedniego dla siebie przedmiotu⁹⁰.
- 3) Pożądanie naturalne jest nieusuwalne⁹¹.
- 4) Pożądanie naturalne nie słucha nakazów rozumu⁹².
- 5) Dąży ono zawsze tylko do dobra istniejącego w rzeczy⁹³.
- 6) Pożądanie naturalne nadane jest bytom przez Stwórcę natury⁹⁴.

Istotne jest wobec tego postawienie pytania o naturę pożądania naturalnego. Na podstawie tych stwierdzeń św. Tomasza można powiedzieć, że pożądanie naturalne jest jakby istotą bytu ujętą jako pryncypium jego działania. Sama natura bowiem jest ujęciem istoty jako skutku podmiotowanych przez byt relacji. Pożądanie naturalne byłoby ujęciem tej istoty jako przyczyny relacji.

Jeśli chodzi o funkcje pożądania naturalnego, to Tomasz pisze, że służy ono najbardziej podstawowemu dobru bytu, polegającemu na zachowaniu jego życia jednostkowego i gatunkowego.

I-II, 29, 1c: In appetitu naturali (...) habet naturallem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem.

W pożądaniu naturalnym [pożądający] ma naturalną zgodność lub uzdolnienie w stosunku do tego, co jest dla niego odpowiednie, co stanowi miłość naturalną. W ten także sposób ma [pożądający] naturalną niezgodność w stosunku do tego, co przeciwne i niszczące.

Skoro zatem Akwinata wiąże miłość naturalną z pożądaniem naturalnym, to oczywiście jest, że „dziedziczy” ona jego cechy. Najciekawszą i nie zawsze

⁸⁹ *Summa theologiae* I, 6, 1 ad 2.

⁹⁰ *Summa theologiae* I, 78, 1, ad 2; I, 80, 1, ad 3; I-II, 30, 1 ad 3.

⁹¹ *Summa theologiae* I, 83, 1, ad 5; II-II, 148, 1 ad 3.

⁹² *Tamże*.

⁹³ *Summa theologiae* I-II, 8, 1c.

⁹⁴ *Summa theologiae* I, 6, 1, ad 1.

zauważaną uwagą Tomasza jest to, że uważa on, iż pożądanie naturalne nie stanowi odrębnej, oddzielonej od innych, władzy duszy, lecz

80, 1, ad 3. Unamquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Każda władza duszy jest pewną formą albo naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś. Dlatego każda [władza] pożąda pożądaniem naturalnym odpowiadającego sobie przedmiotu.

Zwykle – za Tomaszem zresztą – wiąże się ją z nakierowaniem na utrzymanie się przy życiu i na prokreację. Błędem byłoby jednak mniemać, że Tomasz widzi w tym coś na kształt skutku zwierzęcej natury w człowieku. Skoro bowiem pożądanie naturalne nie jest jakąś osobną władzą, lecz skłonnością bytu przejawiającą się we wszystkich odmianach pożądania posiadanych przez niego, to w przypadku człowieka pożądanie naturalne sytuuje się i w zmysłach, i woli. Dlatego – komentując ten fakt – Maritain mógł napisać:

Owe instynktowne dążności i skłonności zostały opanowane i przeniesione w dynamizm pojmowania intelektu i we właściwą sferę natury ludzkiej jako typowo takiej, tzn. jako obdarzonej i przesiąkniętej rozumem. (...) Tak więc będziemy mieli na przykład skłonności do rodzenia dzieci nie tylko fizycznie, ale również do formowania ich etyki, do jedności i stabilności rodziny. Oto skłonności prawdziwie ludzkie, nawet jeśli dotyczą tego, co w człowieku wspólne ze zwierzętami. Natura obmyśla się w wodach intelektu⁹⁵.

A zatem „miłość naturalna”, jako *complacentia* na poziomie pożądania naturalnego, ma cały szereg aspektów, z których „pragnienie zachowania życia jednostkowego i gatunkowego” jest jednym z wielu. Oprócz zatem bycia podstawą naturalnego „egoizmu” i „miłości własnej” miłość naturalna, stanowiąc *connaturalitas*, jest odniesieniem do innych ludzi na najbardziej pierwotnym i podstawowym poziomie. Stanowi więc upodobanie, a także elementarną życzliwość, uprzejmość, zgodę, czy, tak jak tłumaczy M. Gogacz: „współupodobanie, współżyczliwość, akceptację, współodpowiedniość, otwartość”⁹⁶.

Miłość na poziomie uczuć

Określenie uczuć

Miłość jako przejaw pożądania zmysłowego realizuje się w uczuciach. Uczucia to osobny temat – przedmiot obszernego traktatu w *Summa theologiae*

⁹⁵ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 270.

⁹⁶ *Elementarz metafizyki*, s. 104; *Człowiek i jego relacje*, s. 13.

Klasyfikacja uczuć

Tomasz przeprowadza dwa podziały uczuć, a następnie je z sobą swoiście krzyżuje, co daje mu w wyniku katalog jedenastu głównych i „gatunkowo” różnych uczuć. Pierwszy z tych podziałów, przedmiotowy, jest bardzo prosty: różnią się bowiem zasadniczo uczucia odnoszące się do wyobrażenia dobra od tych, które są reakcją na wyobrażenie czegoś szkodliwego. Drugi podział, podmiotowy, został dokonany ze względu na charakter władzy, która w człowieku uczucia podmiotuje: jedna z tych władz – *vis concupiscibilis* – kieruje się do swego przedmiotu, dobra lub zła, wprost, gdyż wyobrażnia przedstawia go właśnie jako prosty. Te uczucia Tomasz uważa za podstawowe. Druga z władz kieruje się także do dobra lub zła, ale jest to dobro trudne do zdobycia, a zło trudne do uniknięcia. Ta druga władza więc – *vis irabilis* – musi dysponować dodatkową energią do pokonania owego trudu. Dlatego Tomasz uważa, że te dwie grupy uczuć muszą powodować osobne, różniące się między sobą, władze⁹⁹.

⁹⁹ Jak zasadniczo różną rolę w ludzkim życiu psychicznym odgrywają te dwie władze najbardziej przekonująco ukazują Terruwe i Baars w swojej *Integracji psychicznej*, ukazując mechanizm powstawania nerwic represyjnych w wyniku tłumienia uczuć należących do *vis concupiscibilis* przez uczucia pochodzące do *vis irabilis*. Z tej perspektywy patrząc dość trafna była intuicja W. Bednarskiego, który *vis concupiscibilis* nazywał popędem zasadniczym a *vis irabilis* – popędem zdobywczym (choć słowo „popęd” na określenie Tomaszowego *vis* nie wydaje się najszcześniejszym rozwiązaniem).

W tym miejscu należy się czytelnikowi kilka słów usprawiedliwienia dla terminologii użytej w przykładzie, zwłaszcza, że nie zawsze zgadza się ona z powszechnie przyjętymi kanonami (albo takie kanony w ogóle nie istnieją). Za przykład zagmatwania w tej dziedzinie niechaj służą przykłady tłumaczenia nazw obydwu pożądawczych władz zmysłowych – *vis concupiscibilis* i *vis irabilis*; ponieważ w tym wypadku Tomasz, a przed nim Grzegorz z Nyssy i Jan z Damaszku nazwali władze pożądania zmysłowego od podmiotowanych przez nie uczuć – pierwszą z nich *vis concupiscibilis* od *concupiscentia*, drugą – *vis irabilis* od *ira*. Tłumaczone bywa to rozmaicie. I tak:

- 1) J. Woroniecki nazywa *vis concupiscibilis* „uczuciami pożądliwymi”, a *vis irabilis* – „uczuciami popędliwymi lub bojowymi”. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 158-159.
- 2) S. Swieżawski – „zmysłowa władza pożądawcza” i „władza gniewliwo-bojowa”. *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz, *Traktat o człowieku*, s. 361-369 oraz przekład, s. 377.
- 3) Pius Belch – „zmysłowa władza pożądliwa” i „zmysłowa władza gniewliwa”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 6, *Człowiek. Część pierwsza*, I 75-84. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Belch OP, London, 1980 r. s. 145n, 261.
- 4) J. Bardan i W.F. Bednarski – „popęd zasadniczy” i „popęd zdobywczy”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, przełożył dr J. Bardan, objaśnieniami zaopatrzył prof. o. W.F. Bednarski OP, London, 1967 r., s. 22n oraz 8.
- 5) W.F. Bednarski – „popęd do przyjemności” i „popęd do walki”. *Tamże*, s. 8.
- 6) M. Gogacz – „uczucia pożądliwe lub pożądliwość” i „gniewliwość, uczucia gniewliwe, a nawet gniewliwo-bojowe”. *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga 1985 r. s. 82.

I-II, q. 23, a. 2, co. Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis (...), est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo.

Tak więc w uczuciach zachodzi podwójne przeciwieństwo: jedno, które ma za podstawę przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, i drugie, którego podstawą jest zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu. Otóż w uczuciach przynależnych do władzy pożądliwej zachodzi tylko pierwsze przeciwieństwo, a więc ze względu na przedmioty. W uczuciach zaś przynależnych do władzy gniewliwej zachodzą oba [przeciwieństwa], a to dlatego, że przedmiotem pierwszych uczuć (...) jest zmysłowe dobro lub zło, ujęte bezwzględnie. Dobro zaś jako dobro nie może być kresem od którego [należałoby się oddalać], lecz jedynie kresem, do którego [należy się zbliżyć], gdyż nic nie stroni od dobra jako dobra, lecz każdy go pożąda. Podobnie nic nie pożąda zła jako zła, lecz każdy go unika. Dlatego zło nie jest kresem, ku któremu [się dąży], lecz kresem, od którego [się ucieka].

Konsekwencją przyjęcia tego ostatniego podziału jest możliwość dwojakiego typu uczuć odniesionych do dobra: jednego, polegającego na zbliżaniu się do tego dobra i drugiego, polegającego na oddalaniu się od dobra z powodu przeszkody, która stoi na drodze do niego. Podobnie rzecz ma się ze złem. To wszystko daje nam w konsekwencji wspomniany już katalog jedenastu głównych uczuć:

I-II, q. 23, a. 2, co. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto.

Tak więc każde uczucie „pożądliwe”, odnoszące się do jakiegoś dobra, np. miłość, pragnienie, radość, jest dążeniem ku dobru; każde zaś uczucie przynależne do popędu zasadniczego, ale odnoszące się do zła, jak niechęć, odraza albo wstręt oraz smutek, jest uciekaniem od zła. Stąd też w uczuciach „pożądliwych” nie może zachodzić przeciwieństwo zbliżania się i oddalania od tego samego przedmiotu.

7) W. Unolt tłumacząc z angielskiego tekst A. Terruwe i C. Baarsa – „pragnienie przyjemności” i „pragnienie przydatności”. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987, s. 27.

Problematykę przekładu na język polski nazw poszczególnych uczuć szczegółowo zaprezentowano w recenzji pracy A. Terruwe i C. Baarsa, „*Studia Philosophiae Christianae*” 27 (1991) 1, s. 150-152.

Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis (...). Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, in quantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Natomiast przedmiotem „gniewliwych” jest zmysłowe dobro lub zło, z tym jednak, że jedno i drugie ujmuje się nie bezwzględnie, lecz ze względu na trud i uciążliwość (...). Dobro zaś trudne czy uciążliwe stanowi z jednej strony powód, by dążyć ku niemu jako dobru – i tak się ma sprawa z nadzieją – a z drugiej strony trud związany z osiągnięciem dobra jest racją oddalania się od niego, jak to jest w przypadku rozpaczy. Podobnie zło trudne, jako zło, stanowi rację unikania go – i to właśnie występuje w bojaźni; niemniej to zło ma w sobie pewną cechę, która popycha ku niemu, a mianowicie sam trud, który jest dla nas wyzwaniem do przezwyciężenia tego zła; i w ten właśnie sposób odwaga zwraca się ku złu. Tak więc w uczuciach „gniewliwych” zachodzi przeciwieństwo dobra i zła, np. między nadzieją a bojaźnią, oraz przeciwieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem w stosunku do tego samego kresu, np. między odwagą a bojaźnią.

W ten sposób mamy już prawie wszystkie główne uczucia, poza gniewem, dla którego Tomasz przewiduje specjalne miejsce. Gniew jest bowiem według Akwinaty uczuciem specjalnym, które ma za przedmiot dobro i zło jednocześnie, ale nie pod takim samym względem, gdyż stanowi w swej istocie pragnienie odwetu. Odwet ten jest złem dla tego, na kim chcemy go wziąć; stanowi jednak upragnione dobro dla kogoś, kto uważa się za skrzywdzonego¹⁰⁰.

Można więc zaproponować następujący schemat dla Tomaszowego podziału uczuć ludzkich¹⁰¹:

¹⁰⁰ *Summa theologiae* I-II, q. 23, a. 3, co.

¹⁰¹ Schematów takich znajdujemy w literaturze co najmniej kilka. Zob. *Suma teologiczna*, t. 10, s. 282 (W.F. Bednarski) oraz *Suma teologiczna*, t. 21, s. 175 (J.M. Bocheński i S. Belch). J. Woroniecki zauważa, że od czasów Kartezjusza datuje się dystansowanie się uczonych od formalnego podziału uczuć. *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 156-160.

WŁADZA	UCZUCIE	PODMIOT
VIS CONCUSPISCIBILIS	Uczucie miłości (<i>amor</i>), jako źródło dążenia do dobra	Wyobrażenie dobra zmysłowego
	Uczucie niechęci (<i>odium</i>), jako źródło unikania zła	Wyobrażenie zła zmysłowego
	Pożądliwość (<i>concupiscentia</i>)	Proste dążenie do dobra zmysłowego
	Wstręt (<i>fuga</i>)	Proste unikanie zła zmysłowego
	Przyjemność (<i>delectatio</i>)	Zjednoczenie z dobrem zmysłowym
	Uczucie bólu (<i>dolor</i>)	Doznanie zła zmysłowego
VIS IRABILIS	Uczucie nadziei (<i>spes</i>)	Wyobrażenie dobra zmysłowego – „dużego”: ważnego, doniosłego – trudnego do uzyskania – ale możliwego do uzyskania
	Uczucie rozpacz (<i>desperatio</i>)	Wyobrażenie dobra zmysłowego – „dużego”: ważnego, doniosłego – trudnego do uzyskania – ale NIEMożliwego do uzyskania
	Odwaga (<i>audatia</i>)	Wyobrażenie zła zmysłowego – „dużego”: groźnego, przestraszającego – trudnego do uniknięcia – grożącego nam w najbliższej przyszłości – ale możliwego do uniknięcia
	Bojaźń (<i>timor</i>)	Wyobrażenie zła zmysłowego – „dużego”: groźnego, przestraszającego – trudnego do uniknięcia – grożącego nam w najbliższej przyszłości – NIEMożliwego do uniknięcia
	Gniew (<i>ira</i>)	Wyobrażenie zła zmysłowego – „dużego”: groźnego, przestraszającego – którego doznaliśmy – ale nie poddajemy się mu i planujemy odwet

Uczucie miłości

Miłość stanowi w każdym z tych trzech rodzajów pożądań podstawę dążenia do umiłowanego celu. Dodatkową trudność stanowi fakt, że poszczególne poziomy miłości wzajemnie się przenikają. Miłości *dilectio* towarzyszą uczucia, ale trudno także twierdzić, że w tej miłości nie realizują się cele wyznaczane przez naturę bytu. Aby jakoś teoretycznie przynajmniej wyodrębnić miłość na poziomie uczuć, Akwinata odróżnia miłość przyjacielską (*amor amicitiae*) od miłości pożądawczej (*amor concupiscentiae*). Gdy kochamy kogoś wprost (*simpliciter*), czyli ze względu na niego samego, to oznacza, że kochamy go miłością przyjacielską. Gdy zaś pragniemy czegoś ze względu na coś innego (na przykład ze względu na miłość przyjacielską), to odnosimy się do tego czegoś miłością pożądawczą. Ponadto, nawet w formalnie ujętej przyjaźni, może się zdarzyć, że dobra pragniemy dla kogoś ze względu na własną korzyść. Mamy wtedy do czynienia z przyjaźnią użytecznościową (*amicitia delectabilis*), której brak cech właściwej przyjaźni, mimo że jej cecha formalna jest zachowana¹⁰².

Wydaje się, że Tomasz chce dobitnie podkreślić – o czym już wspomniano – że cechą rozpoznawczą uczuć jest ukierunkowanie na własne dobro. „Nawet gdy komuś pomagamy – to dlatego, że daje nam to satysfakcję, gdy utrzymujemy z kimś serdeczne kontakty – dlatego, że dobrze czujemy się w jego obecności, zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa lub beztróską zabawę”¹⁰³.

Tak rozumiane uczucie miłości jest pryncypium i motorem wszystkich pozostałych uczuć, gdyż pragniemy tego, co kochamy, i cieszymy się tym, co kochamy, gdy je uzyskamy, a unikamy i zwalczamy to, co tej miłości się sprzeciwia. Tomasz pisze o tym zupełnie jasno, zdając się potwierdzać tezę o zasadniczej i wyjątkowej pozycji miłości na wszystkich poziomach poznania i reagowania.

I-II, q. 28, a. 6, ad 2.	Ex amore causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones.	Z miłości wypływa pragnienie, i zadowolenie, a przez konsekwencję – wszystkie inne uczucia.
-----------------------------	--	---

Etyka i pedagogika uczuć

Tomasz stoi na stanowisku, że moralność dotyczy wyłącznie dziedziny działań dobrowolnych, a te z kolei wynikają wyłącznie z intelektualnego charakteru

¹⁰² *Summa theologiae* I-II, 26, 4c. *Ille est noster amicus, qui aliquod bonum volumus* – „ten jest naszym przyjacielem, dla kogo pragniemy dobra”. Przyjdzie nam jeszcze bliżej przyjrzeć się temu zagadnieniu w paragrafie poświęconym przyjaźni.

¹⁰³ A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s.239.

bytu ludzkiego. Dlatego uczucia, brane „same w sobie”, nie podlegają ocenie moralnej. Oceniamy je tylko ze względu na ich podporządkowanie intelektowi i woli: „nie chwali i nie gani się kogoś dlatego, że się boi lub gniewa, ale ze względu na to, jak się boi i gniewa” – powtarza Akwinata za Arystotelesem i wyjaśnia, że znaczy to: „zgodnie czy niezgodnie z rozumem”¹⁰⁴. Tomasz jednak zaraz dodaje, że ze względu na rolę w życiu psychicznym człowieka zawsze korzystne jest odniesienie do dobra, a szkodliwe – do zła. Dlatego „zdrowiej jest” kochać, pożądać, cieszyć się, mieć nadzieję i odwagę, niż nienawidzić, odczuwać wstręt, smucić się, rozpaczać i się bać.

I-II, q. 37, a. 4, co.
 Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Uczucia wyrażające dążenie do czegoś, nie sprzeciwiają się więc ruchowi życiowemu co do jego gatunkowej istoty, chociaż mogą sprzeciwiać się mu ze względu na swą wielkość, np. radość, pragnienie itp. Dlatego takie uczucia z istoty swej sprzyjają naturze ciała, ale mogą mu szkodzić z powodu nadmiaru. Natomiast uczucia, które wyrażają pewną ucieczkę czy ociąganie się, sprzeciwiają się ruchowi życiowemu nie tylko swą wielkością, ale także samą naturą tego ruchu i dlatego zasadniczo są szkodliwe, np. bojaźń i rozpacz, a przede wszystkim smutek, który przygnębia ducha ludzkiego obecnością zła, wywołującego silniejsze wrażenie niż zło zagrażające w przyszłości.

Ten zdecydowany „optymizm antropologiczny” Tomasza z Akwinu wyraża się także w jego koncepcji kierowania uczuciami. Przytacza on w tej sprawie znane powiedzenie Arystotelesa, że „intelekt rządzi uczuciami taktownie i po królewsku, jak król obywatelami, wola rządzi uczuciami despotycznie, jak pan niewolnikami”. Akwinata wyjaśnia, że intelekt wpływa na powstawanie wyobrażeń, które stanowią bezpośredni przedmiot uczuć; wola może jedynie kierować uczuciami już powstałymi, dopuszczając lub nie dopuszczając do osiągnięcia ich przedmiotu. A zatem to kształtowanie wyobrażeń jest działalnością „polityczną”, swoistym „manipulowaniem” wrażeniami i ocenami, w wyniku czego intelekt może zupełnie przekształcić jakieś wyobrażenie na wprost przeciwne. Wola nie ma takiej możliwości; może wyłącznie opanować uczucie, którego realizacji sobie nie życzy. Ważna podkreślenia jest jeszcze uwaga Tomasza,

¹⁰⁴ *Summa theologiae* I-II, q. 24, a. 1, ad 3.

że jedno i drugie kierowanie uczuciami jest w człowieku czymś naturalnym¹⁰⁵. Intelkt i wola zgodnie z naturą kierują uczuciami, a one same, jak czytamy w pewnym miejscu *Integracji psychicznej*: „chcą” podlegać intelektowi i woli¹⁰⁶.

Miłość-*dilectio*

Tomasz z Akwinu nie omawia nigdzie osobno samej *dilectio*; możemy się jej dokładniej przyjrzeć przez jej konkretyzacje w postaci przyjaźni i miłości-*caritas*. Z szeregu wypowiedzi Akwinaty na temat tej rozumowej miłości można zbudować jej w miarę spójny obraz. Pamiętamy, że Tomasz nawet etymologię słowa *dilectio* wiąże ze słowem *deligere* – wybierać. Jako że dokonywanie aktu wyboru należy wyłącznie do woli, co powoduje znaną konsekwencję: *dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*¹⁰⁷.

Z miłością-*dilectio* wiązać się będzie ciekawy i rzadko podejmowany przez tomistów temat aktów woli analogicznych do uczuć, które Tomasz zazwyczaj nazywa *affectiones*¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Summa theologiae* I-II, 74, 3, ad 1. Appetitus sensitivus natus est obedire rationi. Temu tematu poświęcona jest książka *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006.

¹⁰⁶ A.Terruwe i C.Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tł. W. Unolt, Poznań 1989, s. 56. Na tej tezie Tomasz holenderscy psychiatry budują swoją koncepcję terapii nerwic represyjnych.

¹⁰⁷ *Summa theologiae* I-II, q. 26, a. 3, co.

¹⁰⁸ I tu znów stajemy wobec trudnych do pokonania trudności translatorskich. Wprawdzie od słowa *affectio* pochodzi polski „afekt”, ale oznacza on zawsze jakieś uczucie. W dawniejszym, marksistowskim, *Słowniku psychologicznym* pod red. W. Szewczuka (Warszawa 1985), afekt jest reakcją emocjonalną o silnym natężeniu organicznym, w nowszej, „adoktrynalnej” *Encyklopedii psychologii* pod tą samą redakcją (Warszawa 1998) M. Jarymowicz pisze, że afektywny komponent uczucia pochodzi od automatycznych reakcji czuciowych na bodźce, niezależnych od poznawczego wglądu. Widać więc wyraźnie, że „współczesny, polski” afekt jest diametralnie czymś innym niż Tomaszowy *affectus*. Dobrze wyczuł to J. Salij tłumacząc w liście dedykacyjnym Tomasa do Reginalda z Piperno wyrażenie *tuus affectus*, jako „twój osobowy dynamizm” (Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Poznań 1984, s. 11), jednakże jest to bardziej opis niż przekład. Swego czasu proponowałem polski rzeczownik „emocja” na oddanie łacińskiego *affectio* (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 35, *Słownik terminów*, Warszawa-Londyn 1998), ale słowo to wymagałoby także specjalnego dookreślenia, gdyż w psychologii emocje są podobnie jak afekty ściśle powiązane z reakcjami psychomotorycznymi. Także w potocznym odczuciu ktoś „emocjonalny” przeciwstawiony jest „racjonalnemu”. Nie ułatwia zadania słownik łaciński, który dla słowa *affectio* znajduje kilkanaście bardzo różnych znaczeń: 1) wola, zamiar, zamysł, 2) skłonność, 3) pokrewieństwo, 4) stan, stosunek, 5) zapal, pobożność, 6) gwałtowne uczucie, namiętność, 7) przychylność, życzliwość, miłość, 8) wzruszenie, uczucie (*affectiois ratione* – z racji uczucia), 9) szczególne

- II-II, q. 28, Manifestum est autem ex his quae supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Z tego zaś, co powiedziano o uczuciach wynika oczywiście, że miłość jest pierwszym *affectio* władzy pożądawczej, z której pochodzi i pragnienie, i radość.
- I-II, q. 36, Amor est causa tristitiae, sicut et a. 1, arg. 3. aliarum affectionum animae. Miłość jest przyczyną smutku, podobnie jak i innych namiętności (*affectionum*) duszy.

Dowiadujemy się, że miłość w sferze *affectiones*, podobnie jak w dziedzinie *passiones* jest pryncypium dążenia do ukochanego dobra, które nazywa się pragnieniem oraz ukojeniem w osiągniętym dobru, które nazwano radością. Podobnie ma się sprawa w odniesieniu do *affectiones*, które przeciwstawiają się złu. Tomasz jeszcze dokładniej wyjaśnia naturę pragnienia i radości pisząc:

- I-II, q. 31, Nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Miano radości przysługuje jedynie tym przyjemnościom, które idą za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność.

Na podstawie tych wypowiedzi możemy zestawić ze sobą poszczególne *affectiones* wraz z odpowiadającymi im *passiones*.

<i>PASIONES</i>	<i>AFFECTIONES</i>
MIŁOŚĆ <i>amor</i>	MIŁOŚĆ: PRZYJAŹŃ, <i>DILECTIO</i> , <i>CARITAS</i> , <i>amor: amicitia, dilectio, caritas,</i>
POŻĄDLIWOŚĆ <i>concupiscentia</i>	PRAGNIENIE <i>desiderium</i>
PRZYJEMNOŚĆ <i>delectatio</i>	RADOŚĆ <i>gaudium</i>
BÓL <i>dolor</i>	SMUTEK <i>tristitia</i>

przywiązanie (*pretium affectionis* – wartość, którą ktoś ze względów osobistych przywiązuje do danej rzeczy), 10) usposobienie, 11) wpływ, oddziaływanie. Nie ułatwia tego także sam Tomasz:

- I-II, q. 22, Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *motus animi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones.* Augustyn pisze, „poruszeniom duszy, które Grecy nazywali *pathe*, niektórzy łacinnicy, tak jak Cyceron, nadawali nazwę *perturbationes*, inni zaś *affectiones* lub *affectus*, a jeszcze inni, podobnie jak Grecy, stosowali nazwę *passiones*”. Z tego wynikałoby, że uczucia (*passiones*) są tym samym, co emocje (*affectiones*).

Na opisanie różnych odmian miłości Tomasz używa w pewnym miejscu kategorii podobieństwa (*similitudo*), którą sobie szczególnie upodobał w swoim wykładzie tomistycznej koncepcji miłości prof. Mieczysław Gogacz¹⁰⁹. Według tej kategorii relacja między ludźmi może być w pełni wzajemna i partnerska, co Tomasz nazywa podobieństwem *actus et actus*, a prof. Gogacz – „spotkaniem w wersji samowystarczalności”; może też mieć wersję „dopełnienia” w ujęciu Gogacza, co Akwinata zdaje się nawet rozбивać na dwa aspekty: *actus et potentia* oraz *potentia et actus*. Za każdym razem wersja spotkania wyznacza inną odmianę miłości.

Przyczyny miłości

Dobro (*bonum*)

Tomasz z Akwinu, sytuując miłość w dziedzinie pożądania, wiąże ją w sposób zasadniczy z dobrem.

I-II, q. 27, a. 1, co.
 Amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Miłość należy do władzy pożądawczej, która jest siłą bierną. Dlatego jej przedmiot stanowi przyczynę jej poruszenia i czynności. To więc jest przyczyną miłości, co jest jej przedmiotem. Właściwym zaś przedmiotem miłości jest dobro, gdyż jak widzieliśmy poprzednio, miłość jest pewną współnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym. Dla każdej zaś istoty dobrem jest to, co jest mu współnaturalne i współmierne. Wobec tego dobro jest właściwą przyczyną miłości.

Tomasz wskazuje także na różnice w funkcjonowaniu dobra w miłości i nadziei. Dobro jest bowiem także przyczyną i przedmiotem nadziei jednakże w inny sposób. Ta różnica sposobów powoduje, że miłość jest „pierwsza” i doskonalsza od nadziei.

¹⁰⁹ Zob. *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 13.

II-II, q. 23, a. 6, ad 3.
Idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes, quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

To samo dobro jest przedmiotem miłości i nadziei, lecz miłość wnosi zjednoczenie z tym dobrem, natomiast nadzieja znacząco od tego dobra odległość. Stąd miłość nie odnosi się do tego dobra jako czegoś trudnego do osiągnięcia, jak to czyni nadzieja; to bowiem z czym jesteśmy zjednoczeni, nie przedstawia się jako trudne do osiągnięcia. Z tego wynika, że miłość jest doskonalsza niż nadzieja

Sprawa nie jest jednak taka prosta, jakby to się na pierwszy rzut oka wydawało, bo rodzi się od razu pytanie: o jakie dobro chodzi? Wiadomo, że Tomasz wyróżnia co najmniej trzy (lub nawet cztery) postacie dobra. Pierwsze – to dobro bytowe, które jest własnością (transcendentalną) bytu wynikającą wprost z jego aktu istnienia¹¹⁰. O tym dobru Akwinata mówi: *bonum et ens convertuntur*¹¹¹. Tak rozumiane dobro jest niezbywalną własnością każdego bytu, nie przeciwstawia się mu żadne zło, gdyż brak dobra jest brakiem bytu. W tym więc aspekcie także w sposób zasadniczy *malum est privatio boni*¹¹².

Odmienne o tego jest ujęcie dobra i zła w dziedzinie moralności.

I, q. 48, a. 1, ad 2.
Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito.

Dobro i zło stanowią różnicę konstytutywną jedynie w dziedzinie moralności; w niej to o gatunku stanowi cel; jest on przecież przedmiotem woli, od której zależy sfera moralności. A ponieważ dobro ma charakter celu, dlatego w dziedzinie moralności dobro i zło są różnicami gatunkowymi: dobro samo przez się, zło – o ile jest pominięciem odpowiedniego celu. Ale i to pominięcie odpowiedniego celu wtedy tylko stanowi gatunek w sferze moralności, gdy kieruje się do nieodpowiedniego celu.

In moralibus bowiem dobro i zło stanowią po prostu odpowiednie i nieodpowiednie cele ludzkich działań, i jako takie różnią się wprost. Jest to zasadniczo odmienne ujęcie dobra i zła niż w metafizyce, dlatego nie tylko pojawia się uzasadnione pytanie o sposób przechodzenia od *bonum metaphisicum* do *bonum*

¹¹⁰ Zob. na ten temat: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 291-294.

¹¹¹ *Summa theologiae* I-II, q. 18, a. 1, co. W innych miejscach, np. w *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, co., Tomasz stosuje formułę: *bonum et ens sunt idem secundum rem*.

¹¹² *Summa theologiae* I, 48, 1c; 49, 1c, zło jest brakiem dobra.

ethicum, ale i wielu tomistów wątpi w możliwość takiego przejścia. Sam Tomasz obstaje przy głoszeniu pewnej analogii między dobrem w dziedzinie bytu i dobrem postępowania.

I-II, q. 18, a. 1, co. De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur.

O dobru i złu w czynnościach trzeba tak samo powiedzieć, jak o dobru i złu w rzeczach, gdyż jaką jest sama rzecz, taka jest jej czynność. Każda zaś rzecz o tyle jest dobra, o ile jest bytem, gdyż dobro utożsamia się z bytem.

Tomasz – jak się wydaje – dostrzegał te trudności i starał się wskazać na co najmniej dwie, jeśli już nie drogi, to ścieżki takiego przejścia od *bonum metaphisicum* do *bonum ethicum*. Pierwszą z nich był temat doskonałości (*perfectio*); drugi polegał – paradoksalnie – na odwoływaniu się do określenia zła jako braku dobra. To zło tak samo „realizowało się” zarówno w metafizyce Tomasza, jak i w jego etyce.

I, q. 48, a. 5, co. Malum, ... est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitaee operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem.

Zło jest brakiem dobra, które głównie i istotowo polega na doskonałości i akcie. Akt zaś jest dwojaki: pierwszy i drugi. Aktem pierwszy to forma i całość rzeczy, aktem drugim jest działanie. Wynika z tego, że zło jest dwojokie: w pierwszy sposób stanowi je usunięcie formy albo jakiejś części, która wymagana jest przez całość rzeczy, tak jak złem jest ślepotą lub inne kalectwo; w drugi sposób, to usunięcie odpowiedniego działania: bądź dlatego, że w ogóle go nie ma, bądź dlatego, że nie ma odpowiedniego sposobu i porządku. A ponieważ dobro jest wprost przedmiotem woli, dlatego zło jako utrata dobra według powodu gatunkowego znajduje się w stworzeniach rozumnych, posiadających wolę.

Tutaj nam się wyłania jeszcze trzecie ujęcie dobra: znane z tekstów Arystotelesa dobro fizyczne, rozumiane jako zgodność przypadłościowego wyposażenia bytu z jego naturą gatunkową.

Należy też zwrócić uwagę na jeszcze jedno Tomaszowe ujęcie dobra, realizujące Arystotelesowskie określenie mówiące, że dobrem jest to, czego wszyscy

pożądają (*bonum est quod omnia appetunt*). Trzeba od razu zauważyć, że dla naszych rozważań jest to określenie zasadnicze, gdyż przedmiotem miłości jest dobro, które człowiek samodzielnie rozpoznał i które sam wybrał w przekonaniu, że sprawi mu ono radość, przyjemność, zadowolenie, szczęście. Tomasz ma pełną świadomość, że w ludzkich wyborach i ludzkich miłościach realizuje się właśnie tak pojęte dobro (*bonum quo ad nos*). Ujęcie dobra, jako przedmiotu indywidualnego wyboru, ma wiele doniosłych konsekwencji. Pierwsza z nich jest taka, że dobro „dla mnie” niekoniecznie musi być dobrem „w ogóle”. Oznacza to, że indywidualnym dobrem może być niekiedy zło fizyczne; może też dobro jednego człowieka być złem dla drugiego. Szczególnie dramatyczny przebieg może mieć konfrontacja „naszego” dobra z dobrem moralnym. Akwinata nie waha się powiedzieć, że to nasze „własne”, wybrane i umiłowane dobro może być dobrem pozornym, skutkiem błędu lub nawet świadomego wyboru.

I-II, q. 18, a. 4, ad 1	Bonum ad quod aliquis respiciens operator, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bo- num, et quandoque apparens.	To dobro, ze względu na które ktoś robi coś, nie zawsze jest prawdzi- wym dobrem, lecz niekiedy jest prawdziwym, a niekiedy pozornym.
----------------------------	---	--

Oznacza to, że wybrane przez nas dobro może być po prostu być złem. Tomasz nie cofa się przed taką konsekwencją swego ujęcia dobra i starannie wyjaśnia jej mechanizm.

I, q. 48, a. 1, ad 2.	Sic igitur malum quod est differen- tia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum pri- vationi alterius boni, sicut finis imemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sen- sus absque ordine rationis.	Tak więc zło, które jest różnicą konstytu- tywną w dziedzinie moralności, jest pewnym dobrem związanym z utratą innego dobra; np. celem człowieka nieumiarkowanego nie jest pozbawić się dobra rozumu, ale jest nim to, co przyjemne dla zmysłów wbrew po- rządkowi nakazanemu przez rozum.
--------------------------	--	--

Wszystkie te aspekty dobra odnoszą się do miłości – i to w sposób szczególny. Dobro, jako istnieniowa własność bytu jest podstawą naturalnej miłości. Dobro natury pozwala odkryć i realizować zapisane w tej naturze cele, które zawsze w jakiś sposób odnoszą się do doskonałości tej natury. Kto wie, czy z tego aspektu dobra nie wynika *bonum quo ad nos*, będące przyczyną całego naszego życia emocjonalno-wolitywnego?

Swoiście w poprzek tym aspektem dobra idzie dobro moralne, które wynika z zasad odczytanych przez intelekt w naturze. Wynika z tego dalej, że dla Tomasza dobro moralne nie jest jakimś abstrakcyjnym pojęciem, oderwanym od praktyki życia moralnego, lecz wręcz przeciwnie: dobro moralne realizuje się w *bonum*

quo ad nos, gdy jest ono uzgodnione z *bonum quo ad se*. Ilustruje to opinia Akwinaty na temat moralnego aspektu miłości dobra.

- I-II, q. 27, Amor est malus, in quantum tendit
a. 1, ad 1. in id quod non est simpliciter verum
bonum. Et per hunc modum homo
diliget iniquitatem, in quantum per
iniquitatem adipiscitur aliquod bo-
num, puta delectationem vel pecu-
niam vel aliquid huiusmodi.
- Miłość jest zła, jeśli dąży do tego, co
nie jest wprost prawdziwym do-
brem. W ten sposób człowiek miłuje
nieprawość w przekonaniu, że przez
nią osiągnie jakieś dobro, np. przy-
jemność, pieniądze lub coś podob-
nego.

W związku z dobrem jako przyczyną miłości w refleksji filozofów pojawia się problem piękna. Problematyka ta znana jest też Tomaszowi, który jednak dyskretnie podkreśla drugorzędną rolę piękna w miłości, wiążąc je z poznaniem, a szczególnie poznaniem zmysłowym.

- I-II, q. 27, Pulchrum addit supra bonum,
a. 1, ad 3. quendam ordinem ad vim cogno-
scitivam, ita quod bonum dicatur
id quod simpliciter complacet ap-
petitui; pulchrum autem dicatur id
cuius ipsa apprehensio placet.
- Piękno dodaje do dobra pewien sto-
sunek do władzy poznawczej: do-
brem mianowicie jest to, co wprost
podoba się pożądaniu, a pięknym to,
co wskutek samego poznania budzi
w nas upodobanie.

Akwinata jednak przypomina, że dobro i piękno „spotykają się” w bycie, w którym są tym samym, jako jego własności istnieniowe. Różnica jest tylko w odbiorze tego bytu przez nasze władze: z powodu własności dobra byt budzi pożądanie wprost; z powodu piękna pożądanie zaspokaja się za pośrednictwem władz poznawczych. Można więc powiedzieć, że piękno występuje tu w roli dodatkowego motywu lub dodatkowej motywacji wzmacniającej dobro, będące zasadniczą przyczyną miłości.

- I-II, q. 27, Pulchrum est idem bono, sola ra-
a. 1, ad 3. tione differens. Cum enim bonum
sit quod omnia appetunt, de ratio-
ne boni est quod in eo quietetur
appetitus, sed ad rationem pulchri
pertinet quod in eius aspectu seu
cognitione quietetur appetitus
- Piękno jest tym samym co dobro;
różnią się tylko myślnie. Skoro bo-
wiem dobrem jest to, czego wszyscy
pożądamy, to dobro jest tym, w czym
pożądanie doznaje spoczynku, a piękn-
o powoduje spoczynek pożądania
przez oglądanie lub poznanie.

Ujęcie poznawcze dobra (*apprehensio boni*)

Zwrócenie uwagi na rolę władz poznawczych w miłości nie ogranicza się wyłącznie do piękna, lecz przede wszystkim dotyczy samego dobra. Dobro to

bowiem może stać się przedmiotem pożądania, o ile wcześniej zostanie poznane.

- | | | |
|-----------------------|--|--|
| I-II, q. 27, a. 2, co | Bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. | Dobro jest przyczyną miłości na sposób przedmiotu. Nie może być jednak przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Dlatego miłość wymaga pewnego poznania dobra, aby mogło być kochane. |
|-----------------------|--|--|

Tomasz podkreśla, że według Arystotelesa ta rola poznania w miłości może być zasadnicza, gdyż sposób poznania przedmiotu determinuje rodzaj miłości, jaki ten przedmiot wzbudza.

- | | | |
|-----------------------|--|---|
| I-II, q. 27, a. 2, co | Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritalis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritalis. | Z tego też powodu Filozof w IX księdze <i>Etyki [nikomachejskiej]</i> twierdzi, że cielesny ogląd jest źródłem miłości zmysłowej. Podobnie kontemplacja piękności lub dobroci duchowej jest źródłem miłości duchowej. |
|-----------------------|--|---|

To stwierdzenie wywołuje ciekawą problematykę. Oto bowiem przedmioty materialne, poznawane zmysłowo (*sensibilia*), wzbudzają pożądanie zmysłowe, przedmioty poznawane wyłącznie intelektualnie (*intelligibilia*, *intellectibilia*), mogą wywołać jedynie miłość duchową; problem jest z bytem materialno-duchowym, jakim jest człowiek: gdy ujmujemy go wyłącznie jako ciało i kochamy wyłącznie jego ciało – miłość taka jest wyraźnym redukowaniem człowieka, który jest przede wszystkim duszą. Jednak miłość wyłącznie duchowa (nazywana platoniczną), nie ogarniająca ludzkiego ciała, jest odbierana jako niepełna, niewzględniająca tego, czym człowiek jest, a jest duszą i ciałem.

Jednakże nie ma prostej proporcji między poznaniem i miłością, lecz wieloraka współzależność: nie można kochać dobra, którego się nie zna, ale skoro się już kocha, to pragnie się poznawać lepiej; może się zdarzyć też sytuacja, że ktoś zyskuje w naszych oczach przy bliższym poznaniu, a ktoś inny traci. Wszystko to wskazuje na zachodzenie wielopłaszczyznowych zależności pomiędzy poznaniem i miłością. Sam Tomasz jednak podkreśla, że poznanie jest działaniem o wiele bardziej złożonym niż kochanie i że do tego, aby coś stało się przedmiotem miłości wystarczy „ogólne” (*in se*) ujęcie poznawcze.

I-II, q. 27, a. 2, ad 2. Quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitionis enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.

To, co jest wymagane do doskonałości poznania, nie jest wymagane do doskonałości miłości. Poznanie bowiem należy do rozumu, którego zadaniem jest rozróżnianie tego, co w rzeczywistości jest związane, i łączenie na różne sposoby tego, co jest różne, porównywanie jednego z drugim. I dlatego do doskonałości poznania wymagane jest, aby człowiek szczegółowo poznawał cokolwiek jest w rzeczy, np. części, siły, właściwości. Ale miłość należy do władzy pożądczej, która ujmuje rzecz ogólnie (*quod in se est*). Dlatego do doskonałej miłości wystarczy, aby rzecz była kochana tak jak jest ujęta sama w sobie (*in se*). Z tego więc wynika, że można coś bardziej kochać, niż znać, ponieważ można doskonale coś kochać, chociaż się tego doskonale nie zna.

Nie zmienia to faktu, że jak już się coś kocha, to człowiek pragnie lepiej poznać przedmiot miłości; może się także zdarzyć, że człowiek zastanawia się, czy ów przedmiot jest właściwie wybrany i pokładana w nim miłość realizuje dobro moralne. Nie zmienia to też faktu, że dla Tomasza poznanie jest przyczyną miłości tak jak dobro.

I-II, q. 27, a. 2, co
Sic igitur cognitio est causa
amoris, ea ratione qua et bonum,
quod non potest amari nisi cognitum.

Tak więc poznanie jest przyczyną miłości z tego samego powodu co i dobro, którego nie można kochać, jeśli się go nie zna.

Nie jest to jednak jakaś forma racjonalizmu lub intelektualizmu moralnego (w stylu Sokratesa), gdyż poznanie jest dla Akwinaty przyczyną miłości dlatego, że jest nią dobro. Dobro jednak – będące przedmiotem woli – nie jest przez wolę poznawanie, gdyż każde poznanie jest działaniem władz poznawczych. Intelektualizm Tomasza z Akwinu polega więc nie na przypisywaniu władz poznawczym działaniom moralnym, lecz na tezie, że w człowieku – podmiocie poznania i postępowania – władze poznawcze poznają, a władze pożądczej wybierają. Przyczynowanie miłości jest egzemplifikacją tej tezy: to intelekt rozpoznaje rzeczy i ukazuje je woli jako dobro, wola je wybiera lub nie. Jeśli wybiera, to znaczy, że kieruje całego człowieka ku tej rzeczy, co jest już jakąś postacią miłości.

* * *

Poznanie możemy nazwać podmiotową przyczyną miłości, skoro jej przedmiotem jest dobro, ale poznane przez podmiot. Tomasz podkreśla, że do ukochania jakiegoś przedmiotu wystarczy ogólne ujęcie go jako dobra. Tak bowiem w tym wypadku możemy rozumieć wyrażenie *in se*; chodzi bowiem o ujęcie przedmiotu w jego głównych pryncypiach, w tym co go zasadniczo stanowi. Ten byt ujęty *in se*, ukazany woli jako dobro *quo ad nos*, staje się przedmiotem jej upodobania, czyli miłości. Jednakże ważne jest – jak pamiętamy – aby dobro ujęte *quo ad nos* było też dobrem *in se*, czyli dobrem w ogóle (albo: dobrem moralnym). A zatem mamy tu kolejną rolę dla władz poznawczych. Sąd w tej sprawie – swoisty syllogizm moralny – jest aktem sumienia¹¹³. Kolejna sprawa, to funkcjonowanie miłości jako motywu poznania – to, co kocham, pragnę coraz lepiej poznawać. Połączenie miłości i poznania stanowi naturę kontemplacji (*ex dilectione cognitio et ex cognitione dilectio*)¹¹⁴. To prowadzi nas do tematu piękna, skoro jest ono tym, *quod visum placet* (oglądane się podoba). W przypadku piękna i miłości sytuacja poznania jest – według Tomasza – wyjątkowo specyficzna, gdyż poznanie jest jak gdyby pośrednikiem w doznawaniu przez wolę przyjemności z kontaktu z pięknem. Może dlatego – a nie tylko z powodu skojarzeń terminologicznych – wiązano w literaturze piękno z kontemplacją.

Podobieństwo (*similitudo*)

Kolejną przyczyną miłości jest – według Tomasza – podobieństwo. Wspomniano już o nim przy okazji omawiania odmian miłości. Wydawać by się mogło, że Akwinata chce w ten sposób jakoś nawiązać do bardzo starej tradycji, wiążącej podobieństwo z miłością, i wobec tego po omówieniu głównych przyczyn miłości: przedmiotowej – dobro i podmiotowej – poznanie, wymienia jeszcze „tradycyjne” podobieństwo. Tymczasem w *Sumie teologicznej* pisze, że „podobieństwo (*similitudo*) jest przyczyną miłości w znaczeniu ścisłym”¹¹⁵ i problematyzuje samo zagadnienie podobieństwa, pisząc, że są dwa rodzaje podobieństwa.

¹¹³ Tylko sygnalizuję te zagadnienia. Istnieje w tej sprawie ogromna literatura tomistyczna, np. komentarze do kwestii dyskutowanych o synderezie i o sumieniu, zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O synderezie. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010. O interesującym nas aspekcie piszą: Mieczysław A. Krapiec, Andrzej Maryniarczyk, Jan Krokos, Katarzyna Stępień, Artur Andrzejuk.

¹¹⁴ „Miłość z poznania i poznanie z miłości” – słynna formuła kontemplacji w Szkole Wiktorynów. Zob. M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin major” Ryszarda ze Świętego Wiktora*, Lublin 1957, s. 74.

¹¹⁵ *Summa theologiae* I-II, q. 27, a. 3, co. *Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris*.

I-II, q. 27, a. 3, co. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, (...) Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, (...). Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus.

1. Gdy obydwie rzeczy mają to samo w akcie, (...); 2. gdy jedna rzecz ma w możności i w pewnej skłonności to, co druga ma w akcie (...). W tym też znaczeniu możność jest podobna do swego aktu, gdyż w samej możności w pewien sposób jest akt.

Jak widzimy Tomasz dość szeroko zarysowuje owo podobieństwo. Istotnie sprawa jest ważna – jak bowiem ująć w kategorii filozoficzne doświadczany przez nas wszystkich fakt, że ludzie, gdy pod jakim względem są podobni do siebie, czują się tym samym sobie bliżsi. Biedził się nad tym już – jak pamiętamy – sam Platon w dialogu *Lizys*, nie decydując się na jakieś konkretne rozwiązanie, gdyż obok oczywistego faktu bliskości ludzi podobnych do siebie przecież obserwujemy niechęć i konkurencję wynikającą także z podobieństwa. Co więcej, często spotykamy ludzi niepodobnych do siebie, a nawet mających zupełnie przeciwne cechy, a jednak pozostających w trwałych związkach przyjaźni, jak gdyby wzajemnie się uzupełniali. Tomasz – aby to uporządkować – korzysta z poczynionych przez siebie rozróżnień podobieństwa: *actus et actus* i *actus et potentia*.

I-II, q. 27, a. 3, co. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, [...] Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Podobieństwo pierwszego rodzaju jest przyczyną miłości przyjacielskiej, albo życzliwości. Z tego bowiem, że jacyś dwaj są podobni, jakby mający jedną formę, są w pewien sposób jednym w tej formie, [...]

I dlatego uczucie jednego obejmuje drugiego tak jak samego siebie i chce dla niego dobra tak jak dla siebie. Lecz podobieństwo drugiego rodzaju jest przyczyną miłości pożądawczej lub przyjaźni użytecznościowej albo przyjemnościowej. Albowiem każdy będący w możności pożąda swego aktu i doznaje przyjemności w jego uzyskaniu, o ile to odczuje i pozna.

Tomasz sprowadza tu problematykę podobieństwa do tego, co M. Gogacz nazwie spotkaniem w wersji samowystarczalności (*actus et actus*) i w wersji dopełnienia (*actus et potentia*), i ukazuje ich funkcjonowanie na przykładzie przyjaźni. Zorientować się możemy, że Tomasz preferuje Arystotelesowskie widzenie przyjaźni jako relacji osób maksymalnie sobie odpowiadających. W ostatnim zdaniu jednak Akwinata wprowadza zasadę jakby bardziej ogólną: każdy

był w możności pożąda w sposób naturalny zaktualizowania tej możności. Pozwala to na zinterpretowanie miłości-*caritas* i miłosierdzia jako wywołanych podobieństwem *actus et potentia* i *potentia et actus*.

Rozważając dalej problem podobieństwa jako przyczyny miłości i dalej korzystając z przykładu przyjaźni, Tomasz wprowadza kolejny ważny temat: temat miłości do siebie.

I-II, q. 27, a. 3, co.
 Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Stwierdzono zaś poprzednio, że w miłości pożądawczej kochający kocha właściwie siebie samego, gdyż chce tego dobra, którego pożąda. Każdy zaś kocha siebie samego bardziej niż drugich na skutek jedności substancjalnej z sobą, podczas gdy z drugimi łączy go jedność podobieństwa jakiejś formy. Dlatego jeśli to podobieństwo stanowi przeszkodę w osiągnięciu ukochanego dobra, staje się nienawistne, nie ze względu na samo podobieństwo, ale ze względu na to, że to podobieństwo przeszkadza w osiągnięciu własnego dobra. Z tego także powodu garnkarze wadzą się między sobą, gdyż jeden drugiemu przeszkadza w zysku. Dlatego też między pysznymi są spory, gdyż jeden drugiemu przeszkadza w zdobyciu upragnionej własnej wyższości.

W przytoczonym fragmencie mamy aż trzy ważne zagadnienia:

1. Miłość własna okazuje się czymś bardzo naturalnym; nie dziwi też Tomasza, że jest ona silniejsza niż miłość innych, skoro podobieństwo jest przyczyną miłości, to do samego siebie człowiek jest najbardziej podobny, co wynika z substancjalnej jedności bytu. Naturalne jest więc to umiłowanie siebie i wobec tego kierowanie podobnej miłości do innych może stanowić postulat moralny.
2. Miłość pożądawcza, kwalifikowana zawsze dość pejoratywnie, ukazana jest jako skutek miłości samego siebie. W tej sytuacji jednak miłość pożądawcza uzyskuje pewną legitymizację, skoro jest skutkiem miłości własnej – czegoś naturalnie oczywistego. Okazuje się jednak, że jak miłość siebie samego jako taka jest do zaakceptowania, to jednak jej ukonkretnienie, jako miłość pożądawcza (np. w postaci przyjaźni użytecznościowej lub przyjemnościowej), gdzie drugi człowieka traktowany jest jako „spełniacz” naszego dobra, jest czymś nagannym. Okazuje się więc, że zawsze drugiego człowieka mamy traktować jako równego sobie we wszystkim. A zatem prawidłowym odniesieniem

człowieka do człowieka jest wyłącznie miłość-*dilectio*, szlachetna przyjaźń, miłość-*caritas*.

3. Na końcu podejmuje Tomasz problem podobieństwa jako przyczyny niechęci. Zwraca uwagę, że podobieństwo innego człowieka może przeciwstawić się naszej miłości własnej. Można to też przedstawić jako „walkę podobieństw”; z największym nawet podobieństwem do kogoś innego zawsze wygrywa substancjalna tożsamość z samym sobą, jako podobieństwo „absolutne”. Dlatego przygodnie jakieś podobieństwo może stać się przyczyną niechęci.

Trudność jednak zasadniczą powoduje interpretacja samej kategorii podobieństwa u Tomasza z Akwinu, co już sygnalizowano. Odnosząc się do antropologii Akwinaty można by zaryzykować twierdzenie, że przyczyną miłości jest dobro, ujęte przez intelekt i zaakceptowane przez wolę. Czyżby więc kategoria podobieństwa stanowiła jakąś formułę akceptacji woli dla poznanego przez intelekt dobra? Przyjęcie takiej tezy jest dość karkołomne, jednak ośmiela do tego intuicja prof. Gogacza, który owo Tomaszowe *similitudo* nazywa „wersją spotkania” i od tej „wersji” uzależnia rodzaj miłości, który powstaje pomiędzy spotykającymi się osobami. Można więc też powiedzieć, że podobieństwo, zwłaszcza takie, jakie je opisuje św. Tomasz, jest skutkiem naszej decyzji. To my bowiem decydujemy, że chcemy relacji z kimś, kto ma to samo, co my (wersja *actus et actus*) lub z kimś, kto ma to, co my chcielibyśmy mieć (wersja *actus et potentia*). Łatwiej wtedy też zrozumiemy, dlaczego niekiedy podobieństwo stanowi przyczynę niechęci. Łatwiej też zinterpretujemy różne niuanse miłości do siebie samego: jej naturalny charakter i jej egoistyczną postać.

Biorąc to wszystko pod uwagę możemy przyczyny miłości ująć w następującej tabeli:

PRZYCZYNY MIŁOŚCI			
d o b r o			
intelekt	poznanie	podobieństwo	wola

Bezpośrednie (formalne) przejawy miłości

Problematykę skutków miłości omawia Tomasz w obszernej kwestii q. 28 I-II partii *Sumy teologii*. Tomasz dzieli te skutki na formalne, mające postać bezpośrednich przejawów miłości, oraz materialne, będące głównymi skutkami miłości. Jeśli chodzi o pierwsze, to Akwinata powiada, że:

- I-II, q. 28, a. 5, ad 1. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum. Są to skutki miłości, przyjmowane od strony formalnej, zgodnie ze skłonnością władzy pożądania w stosunku do jej przedmiotu.

Wyliczenie ich przez Tomasza można przedstawić w następującej tabeli:

BEZPOŚREDNIE (FORMALNE) SKUTKI MIŁOŚCI			
I-II, q. 28, a. 5, ad 1.	Amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet:		Miłości można przypisać cztery bezpośrednie skutki:
	1	<i>liquefactio</i>	rozrzewnienie (wzruszenie)
	2	<i>fruitio</i>	rozkosz (używanie, korzystanie)
	3	<i>languor</i>	tęsknotę (znużenie, osłabienie, brak sił, przygnębienie, melancholia) i
	4	<i>fervor</i>	zapał (żar, namiętność, zawziętość, wściekłość, wzburzenie).

Akwinata, na opisanie tych bezpośrednich skutków miłości, skorzystał z potocznego słownictwa łacińskiego używanego w jego czasach. Widać wyraźnie, że żadne z tych słów nie stanowi technicznego terminu jego antropologii, dlatego tłumacząc je, nie zdecydowano się na jednoznaczne oddanie ich przez odpowiadające im słownictwo polskie, lecz wskazano na szereg synonimów i wyrazów bliskoznacznych. Dostrzegamy wyraźnie, jak Tomasz pragnie uchwycić fenomen miłości w jej przeżywaniu uczuciowo-emocjonalnym, który zależny jest od wielu czynników, niekiedy bardzo trudno uchwytanych, podmiotowych, indywidualnych, wybitnie jednostkowych i nie jednoznacznych.

Jakkolwiek wymienione przejawy dotyczą wszystkich poziomów miłości, to jednak na poziomie uczuciowym, wspomniany indywidualizm tych przejawów potęguje się jeszcze bardziej ze względu na indywidualny charakter konstrukcji psychicznej każdego człowieka.

- I-II, q. 28, a. 5, ad 1. In passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi. W uczuciu miłości następują pewne skutki, współmierne do wyżej wymienionych, polegające na pewnej przemianie narządów.

Wielokrotnie zwracano uwagę na wybitny u Tomasza zmysł obserwacji ludzi, ich reakcji i działań; zmysł, którego trudno było się spodziewać po zakonniku, zaangażowanym w pracę naukową. Przedstawienie w tekstach Tomasza tych poszczególnych przejawów miłości potwierdza wysiłek opisanie miłości właśnie od strony jej przeżywania i próby zracjonalizowania tych obserwacji. Już

przedstawienie pierwszego z tych przejawów – rozrzwennienia (*liquefactio*) zawiera wszystkie te elementy.

I-II, q. 28, a. 5, ad 1. Primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret.

Pierwszym jest rozrzwennienie, które przeciwstawia się zamknięciu się w sobie, nie pozwalającemu wnikać do duszy uczuciowi drugiej osoby. Miłość zaś, jako pewne przysposobienie władzy pożądczej do przyjęcia dobra ukochanego, sprawia, że istota ukochana jest w kochającym, jak to już widzieliśmy. Dlatego zaskorupienie się w sobie czy pewne stwardnienie serca, sprzeciwia się miłości. Natomiast rozrzwennienie powoduje pewną miękkość serca, dzięki której serce pozwala, by istota ukochana mogła przeniknąć do niego.

Z opisu Tomasza wynika, że rozrzwennienie jest stanem uczuć i emocji na początku „dziania się” miłości czy przyjaźni. Stanowi warunek wzajemnego poznania się i swoistego wzajemnego „zadomowienia” się w sobie.

Rozkosz (*fruitio*) z kolei, stanowi jak gdyby owoc miłości. Polega bowiem na czerpaniu przyjemności z relacji, która nas raduje, cieszy, właśnie rozkoszuje.

I-II, q. 28, a. 5, ad 1. Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive fruitio.

Jeśli dobro ukochane jest obecne i osiągnięte, wówczas powstaje zadowolenie czy rozkosz.

Gdy jednak kochane dobro nie jest obecne, trudno mówić o rozkoszy. Uczuciem, które wtedy przejawia miłość jest tęsknota. Samą tęsknotę Tomasz określa jako połączenia smutku z powodu nieobecności ukochanego dobra z pragnieniem tej obecności¹¹⁶.

I-II, q. 28, a. 5, ad 1. Si autem [bonum] fuerit absens, consequuntur duae passionnes, scilicet tristitia de absentia, quae significatur per languorem et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem

Jeśli [dobro] jest nieobecne, rodzą się z tego dwa czucia, mianowicie smutek z powodu tej nieobecności, czyli tęsknota, oraz gorące pragnienie osiągnięcia nieobecnego dobra, który oznaczamy przez zapał.

Tym drugim uczuciem jest zapał, jako intensywne pragnienie osiągnięcia tego, co kochane, i w konsekwencji wszystko to, co może się w słowie *fevor* mieścić: pobudzenie, energiczność, żarliwość.

¹¹⁶ Tęsknota stanowi dla Tomasza przykład uczucia złożonego.

Te cztery bezpośrednie przejawy miłości Tomasz zaliczył do jej skutków formalnych, co oznacza, że są one po prostu „sposobem dziania się” miłości w człowieku. Trzeba może jeszcze raz podkreślić, że to „dzianie się” miłości w nas jest silnie zindywidualizowane, co Akwinata zdaje się wyraźnie dostrzegać. Oczywiście, owe formalne przejawy nie są oderwane od „materialnej” strony relacji; inaczej funkcjonują, gdy przedmiot miłości jest w jakiś sposób przez nas „posiadany”, zgoła inaczej, gdy jest nieobecny. Trudno też odmówić Tomaszowi – o czym już wspomiano – wnikliwości obserwacji zawirowań ludzkiej miłości, namiętności, uczuć.

Główne (materialne) skutki miłości

Jedność (*unio*)

Jeśli chodzi o główne, „materialne” skutki miłości, to Tomasz wymienia ich sześć. Ich „materialny” charakter oznacza, że dokonują się one nie tylko w podmiocie, będąc jego swoistym stanem, lecz realizują się w „materii”, którą jest międzyosobowa relacja i powodują określone skutki w tej relacji. Jeśli tak będziemy je rozumieć, to na czołowym miejscu nie może nie pojawić się jedność (*unio*)¹¹⁷ kochających się osób, gdyż stanowi ona główny cel i jakby istotę tej relacji. Tomasz starannie analizuje ową jedność, wskazując jej trzy aspekty, które swoiście pokrywają się z opisem samej miłości. Wskazuje to tym dobitniej na zasadnicze znaczenie jedności w miłości.

I-II, q. 28, a. 1, ad 2: Unio tripliciter se habet ad amorem. Jedność pozostaje w trojakim stosunku do miłości. Pewna bowiem jedność jest przy-
Quaedam enim unio est causa amoris. czynną miłości, a mianowicie jedność sub-
Et haec quidem est unio substantialis, stancjalna, jak w przypadku miłości siebie
quantum ad amorem quo quis amat se- samego albo jedności podobieństwa odnoś-
ipsum, quantum vero ad amorem quo nie do miłości innych (...). Pewna jedność
quis amat alia, est unio similitudinis jest istotowo samą miłością, a mianowicie
(...). Quaedam vero unio est essentiali- jedność, która się urzeczywistnia przez emo-
ter ipse amor. Et haec est unio secun- cjonalne przystosowanie się. Jedność ta jest
dum coaptationem affectus. Quae quidem

¹¹⁷ *Unio* może oznaczać jedność, zespolenie, zjednoczenie, zgodność, połączenie. Właściwie zjednoczenie wydaje najbardziej adekwatnie opisywać relacyjne zjednoczenie osób. Rzeczownik „jedność” stosowało się zazwyczaj na oddanie łacińskiego *unum* (dosłownie: jedno), rozumianego jako własność bytu, wynikająca wprost z jego *esse*. Jednak w cytowanych niżej fragmentach Akwinata zdaje się rozumieć *unio* jako właśnie jedność, na co wskazują związki frazeologiczne rzeczownika *unio*.

assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris.

Widzimy wyraźnie, że Tomasz jedność, która jest skutkiem miłości, sytuuje w całej swojej metafizyce jedności, pokazując jej rozmaite aspekty, od substancjalnej jedności, która jest dla Akwinaty najgłębszą przyczyną miłości siebie samego, poprzez jedność podobieństwa, którą postrzegano od wieków jako przyczynę przyjaźni, do jedności, którą miłość powoduje i która ma też różne postacie i odcienie. Zacytowany fragment wszystko nam to porządkuje. Porządek ten można ująć w tabeli. Potraktujmy ją jako swoisty punkt obserwacyjny dla bliższego przyjrzenia się jedności jako skutkowi miłości.

JEDNOŚĆ		MIŁOŚĆ		
1	JAKO PRZYCZYNA MIŁOŚCI	A	Substancjalna	Jest przyczyną miłości do samego siebie
		B	Podobieństwa	Jest przyczyną miłości innych
2	JAKO ISTOTA MIŁOŚCI	Stanowi emocjonalne przystosowanie się kochających		
3	JAKI SKUTEK MIŁOŚCI	Zjednoczenie realne, którego poszukuje kochający w kochanym		

Jeśli chodzi o jedność jako skutek relacji miłości, to Tomasz zwraca uwagę, że jedność ta może być rzeczywista, gdy kochany jest obecny dla kochającego, albo emocjonalna, która może się realizować we władzach poznawczych i pożądawczych.

I-II, q. 28, a. 1, co. Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus

Pierwszą jedność miłość sprawia faktycznie, gdyż porusza do pragnienia i szukania obecności przedmiotu ukochanego jako czegoś sobie odpowiadającego i do niej należącego. Drugą zaś jedność [miłość] powoduje formalnie, gdyż miłość sama jest taką jednością lub więzią.

Przylgnięcie (*mutua inhaesio*)

W kolejnym artykule zdaje się rozwijać ten ostatni wątek swojej wypowiedzi: miłosne zjednoczenie jako formalny i materialny zarazem skutek miłości lub też nawet sama ta miłość. Tym zjednoczeniem jest wzajemne przylgnięcie (*mutua inhaesio*)¹¹⁸. Podobnie jak zjednoczenie, tak i wzajemne przylgnięcie może dokonywać się na sposób władzy poznawczej, jak i na sposób władzy pożądawczej. Za każdym razem też Tomasz rozważa to przylgnięcie zarówno od strony kochającego, jak i od strony kochanego. I tak, przylgnięcie na sposób poznania nietrudno sobie wyobrazić:

I-II, q. 28, a. 2, co.
Quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis. (...) Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur.

W odniesieniu do władzy poznawczej, mówi się, że ukochany jest w kochającym w miarę jak wypełnia jego myśli. (...)

O kochającym zaś mówi się, że jest w ukochanym w stosunku do władzy poznawczej, o ile, nie zadawalając się powierzchownym poznaniem ukochanego, usiłuje przeniknąć do głębi to wszystko, co dotyczy ukochanego, i w ten sposób wnikać do jego wnętrza.

Po raz kolejny mamy więc u Tomasza wskazanie na wielorakie i głębokie powiązanie poznania z miłością, to powiązanie stanie się wreszcie naturą kontemplacji. Umysławia nam to po raz kolejny, że chociaż Tomasz starannie odróżnia poznanie od pożądania, porządek woli od porządku intelektu, to jednak kocha cały człowiek, który jest duszą i ciałem, poznaje i decyduje. Widzimy, że miłość nie tylko swoiście motywuje poznanie, ale wprost w dziedzinie poznania się realizuje: człowiek pragnie znać to, co kocha i pragnie być znany przez tych, których kocha.

Oczywiście, jeszcze głębiej i intensywniej miłość realizuje się w dziedzinie władz pożądawczych. Tomasz starannie to rozważa, najpierw od strony kochanego:

I-II, q. 28, a. 2, co.
Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato,

W stosunku do władzy pożądawczej, mówi się, że ukochany jest w kochającym w miarę jak przez pewne upodobanie jest w jego emocjach, aby albo cieszyć się nim albo jego dobrem, gdy jest obecny lub przez pragnienie dążyć do kochanego miłością pożądawczą, lub dobra, które się chce dla

¹¹⁸ *Mutua inhaesio* może oznaczać też wzajemne przenikanie, przywiązanie, połączenie; wybieram termin przylgnięcie jako najbardziej tradycyjny, bo występujący w już w najwcześniejszych przekładach tekstów biblijnych.

per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam.

kochanego miłością przyjacielską; nie dla jakiegś zewnętrznej przyczyny, jak gdy ktoś czegoś pragnie ze względu na coś innego lub gdy ktoś chce dla kogoś dobra ze względu na jeszcze coś innego, ale ze względu na głęboko zakorzenione upodobanie w ukochanym.

Od strony kochającego sprawa przedstawia się niemal analogicznie:

I-II, q. 28, a. 2, co.
E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici.

Na odwrót, kochający jest w ukochanym również inaczej przez miłość pożądawczą, a inaczej przez miłość przyjacielską. Miłość pożądawcza bowiem nie zadowala się jakimkolwiek zewnętrznym, powierzchownym osiągnięciem lub radowaniem się istotą ukochaną, lecz usiłuje posiadać ją w sposób doskonały, przenikając niejako do jej wnętrza. Natomiast przez miłość przyjacielską kochający jest w ukochanym w tym znaczeniu, że dobro i zło swego przyjaciela uznaje za swoje, a jego wolę za własną, tak że niemal sam w swoim przyjacielu zdaje się odczuwać dobro i cierpieć zło.

Warto zwrócić uwagę na subtelne odróżnienie funkcjonowania miłości pożądawczej i miłości przyjacielskiej: w pożądaniu tym zawsze chodzi o jakieś dobro dla mnie, to dobro, a nie sama osoba przyjaciela jest wtedy przyczyną tej relacji. Oznacza to, że człowiek wiąże się z kimś przyjaźnią nie ze względu na niego samego, lecz z jakiś dodatkowych powodów (dóbr), które łączy z tą osobą, np. to, że nam pomaga, bawi nas lub wnosi cokolwiek innego, co sprawia nam przyjemność lub przynosi nam korzyść. W takiej sytuacji pożądanym „przedmiotem” jest sam przyjaciel, gdyż „posiadanie” go gwarantuje nam uzyskanie spodziewanych skutków. Tomasz podkreśla, że w takiej sytuacji pragniemy w sposób doskonały posiadać osobę kochaną i nie zadowoli nas jakieś bardziej powierzchowne powiązanie jej z nami. Zupełnie inaczej funkcjonuje prawdziwa przyjaźń, której przyczyną jest osoba przyjaciela, traktowana jako autonomiczne dobro. Wtedy, gdy przyjaciel jest obecny, raduje nas on sam, a nie to, co wiąże się dodatkowo z tą przyjaźnią, np. jakieś przyjemności lub korzyści (choć się ich nie wyklucza). Natomiast dla nieobecnego przyjaciela pragniemy wszystkiego tego, co mu służy i swoiście na dalszym planie jest pragnienie jego obecności. Taka jest – dość paradoksalna – konsekwencja odróżnienia, które zresztą Tomasz przeprowadza bardzo konsekwentnie we wszystkich swoich rozważaniach o miłości,

ale konsekwencja ta jest psychologicznie dość oczywista, gdy zważy się, że w prawdziwej miłości chodzi przede wszystkim o osobę kochaną, a w miłości nastawionej bardziej egoistycznie, chodzi o dobro, które zapewnia relacja z jakąś osobą. Warto też zauważyć, że horyzontem tych Tomaszowych rozróżnień i opartych na nich rozważań jest wolność osoby, jej autoteliczna wartość oraz jej bezwzględna podmiotowość. Wnioskiem tych rozważań nie może więc nie być coś na kształt normy personalistycznej, sformułowanej wiele lat później przez Karola Wojtyłę: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”¹¹⁹. Wszystkie te subtelne różnice w realizowaniu się różnych postaci miłości starano się ująć w tabeli:

	POZNANIE	POŻĄDANIE		
		MIŁOŚĆ POŻĄDAWCZA		MIŁOŚĆ-DILECTIO
KOCHANY	wypełnia myśli kochającego	OBECNY W EMOCJI KOCHAJĄCEGO	kochający cieszy się dobrem kochanego	kochający cieszy się obecnością kochanego
		NIEOBECNY W EMOCJI KOCHAJĄCEGO	kochający pragnie osiąść kochanego	kochający pragnie dobra dla kochanego
KOCHAJĄCY	stara się lepiej poznać kochanego	usiłuje osiąść kochanego		dobro i zło kochanego traktuje jak własne

Jeszcze inaczej funkcjonuje przyłgnięcie w przyjaźni: tu dominuje wzajemność i to ona jest podstawą pogłębiania się zażyłości przyjaciół i wyznacza ich wzajemne relacje.

I-II, q. 28, a. 2, co.
Et propter hoc, proprium est amicum eadem velle, et in eodem tritari et gaudere secundum philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.

Dlatego, zdaniem Arystotelesa, cechą charakterystyczną przyjaciół jest to, że chcą tych samych rzeczy oraz że to samo ich cieszy i to samo ich smuci. Tak więc, uznając sprawy przyjaciela za swoje, kochający wydaje się być w ukochanym, jakby utożsamiając się z nim. Na odwrót, gdy chce czegoś dla przyjaciela i tak działa ze względu na niego, jakby to czynił dla siebie samego, uważając przyjaciela za jedno z sobą, wówczas istota ukochana jest w kochającym.

¹¹⁹ *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986⁴, s. 42.

Tomasz w teorii przyjaźni jest wiernym uczniem Arystotelesa, wyraźnie, co już zaznaczano, pomija ujęcia późniejsze, np. Cyncerona i Augustyna. Opisując przyłgnięcie, które dokonuje się w przyjaźni, zauważa ponadto aspekt wzajemności: przyjaciele wzajemnie darzą się miłością oraz wzajemnie pragną i zdobywają dla siebie upragnione dobra.

<p>I-II, q. 28, a. 2, co.</p>	<p>Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.</p>	<p>Istnieje jeszcze trzeci sposób rozumienia tej zażyłości w miłości przyjacielskiej, a mianowicie w znaczeniu wzajemności: kochając się bowiem wzajemnie przyjaciele chcą dla siebie nawzajem pewnych dóbr i zdobywają je.</p>
-------------------------------	--	---

Jest to, co wyraźnie widać w zestawieniu zacytowanych fragmentów, dyskretne dystansowanie się od Arystotelesa, który uważał przyjaźń za złożenie dwóch symetrycznych relacji, kochający – kochany, w których każdy z przyjaciół jest zarówno kochającym, jak i kochanym, gdyż warunkiem przyjaźni jest wzajemność. Tomasz zdaje się widzieć w miłości, a szczególnie w przyjaźni, jedną relację, której symetryczność jest cechą istotną.

Zachwyty (*extasis*)

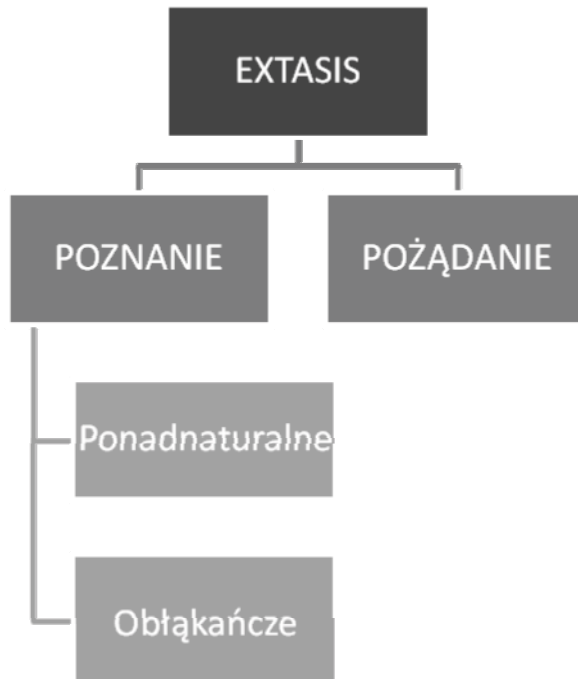
Już przyłgnięcie Tomasz uznał za formalny skutek miłości lub nawet jej istotę, mimo że bezpośrednio formalne skutki tej relacji omówił w osobnym miejscu, a kwestię, przy której jesteśmy, poświęcił jej skutkom „materialnym”. To niezdecydowanie wskazuje nie tylko na złożoność problematyki, lecz przede wszystkim na fakt widoczny szczególnie w dziedzinie przejawów i skutków miłości, że kocha cały człowiek i wobec tego w relację tę zaangażowane są różne władze człowieka: intelekt, wola, uczucia. Podobnie zachwyty (*extasis*), Akwinata umieścił w kwestii o materialnych skutkach miłości, ale jego opis do złudzenia przypomina opis przyłgnięcia – wydaje się wobec tego, że ów zachwyty, jako skutek miłości, można śmiało zaliczyć do jej formalnych przejawów.

Zanim Tomasz przejdzie do omówienia zachwyty, jako skutku miłości, zarysowuje całą „teorię zachwyty”, wyróżniając różne jego aspekty i postacie.

I-II, q. 28, a. 3, co. Extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Mówi się o kimś, że popadł w zachwyty, jeśli znajduje się niejako poza sobą. To zaś może zachodzić zarówno w dziedzinie poznania, jak i pożądania. W dziedzinie poznawania ktoś jest poza sobą, gdy wychodzi poza właściwe sobie poznanie już to dlatego, że wznosi się do wyższego poznania (np. gdy człowiek wzniesie się do zrozumienia rzeczy niedostępnych dla zmysłów i rozumu, ulega zachwyty, gdyż wychodzi poza naturalne dla siebie poznanie zmysłowe i umysłowe), już to wtedy, gdy spadnie poniżej stanu ludzkiego, np. popadając w obłąkanie lub szaleństwo. W dziedzinie pożądania zaś ktoś popada w zachwyty, gdy pożądanie jego działa na rzecz drugiej osoby, wychodząc niejako z siebie.

Można to ukazać na poniższym schemacie:



Zachwyty jako skutek miłości może być wywołany przez każdy jej rodzaj (pożądliwość, przyjaźń) oraz może realizować się w każdej swej postaci. Daje to w sumie wielobarwny obraz ludzkiego przeżywania miłości, który odwiecznie stanowi kanwę dla literatury i sztuki.

I-II, q. 28, a. 3, co. Primam quidem extasim facit amor dispositivus, in quantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directus, simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid.

Otóż miłość wywołuje zachwyty pierwszego rodzaju przez pewne przysposobienie, a mianowicie sprawia, że człowiek rozmyśla o ukochanej istocie. Jeśli zaś rozmyślanie o jakiejś rzeczy jest natężone, powoduje oderwanie się od innych rzeczy. Drugi rodzaj zachwyty miłość wywołuje wprost: w sposób bezwzględny, gdy chodzi o miłość przyjacielską, a pod pewnym względem zaś, gdy chodzi o miłość pożądawczą.

Tomasz stara się bardziej dokładnie określić funkcjonowanie zachwyty w miłości pożądawczej i miłości przyjacielskiej.

I-II, q. 28, a. 3, co. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

W miłości pożądawczej bowiem kochający niejako wznosi się ponad siebie w tym znaczeniu, że, nie zadawalając się radością z posiadanego dobra, usiłuje cieszyć się czymś, co jest po za nim. Lecz to dobro zewnętrzne, które pragnie mieć, zasadniczo nie wznosi się ponad jego pożądanie, lecz zamyka się w granicach tegoż uczucia. Natomiast w miłości przyjacielskiej uczucie zasadniczo wychodzi poza siebie, gdyż chce dobra dla przyjaciela i dobro to sprawia, starając się i troszcząc się o nie ze względu na ukochaną istotę.

I znów mamy staranne odróżnienie zachwyty w miłości-*concupiscentia* i w miłości-*dilectio*. Tomasz zachwyty wiąże z dobrem, więc zarówno w jednej, jak i drugiej miłości zachwyty może mieć miejsce. Jednakże tylko w miłości przyjacielskiej zachwyty ten jest *par excellence*, gdyż przekracza pożądanie kochającego, stanowiąc o zdecydowanie altruistycznym charakterze tej miłości.

Zazdrość (*zelus*)

Kolejnym skutkiem miłości jest *zelus* – zazdrość, gorliwość, zapał. Tradycyjnie tłumaczy się je jako zazdrość, jednakże *zelus* nie ma wydźwięku zdecydowanie pejoratywnego, jak zazdrość; nie jest też zawsze tak pozytywna, jak gorliwość.

Niektórzy proponują więc tłumaczyć *zelus* jako „zazdrość gorliwości”, a *invidia* jako „zazdrość zawiści”. Tłumacz *Sumy teologicznej* zdecydował się na słowo „gorliwość”¹²⁰, ale wyjaśnienia Tomasza bliższe są znaczeniu, jakie w języku polskim przypisujemy zazdrości; pamiętać jednak musimy, że chodzi tu o łagodną zazdrość – jej swoiście „miękkie” rozumienie.

I-II, q. 28, a. 4, co.
Zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, (...) intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat.

Zazdrość, w jakimkolwiek sposób by się ją ujmowało, pochodzi z natężenia miłości. Wiadomo bowiem, że gdy jakaś siła mocniej do czegoś dąży, mocniej także odpycha to, co jej się sprzeciwia lub to zwalcza. Skoro więc miłość jest pewnym dążeniem ku istocie ukochanej, (...) to jasne, że usilna miłość dąży do wykluczenia wszystkiego, co się jej sprzeciwia.

Tomasz – utartym już zwyczajem – rozróżnia funkcjonowanie zazdrości w miłości pożądawczej i w przyjaźni.

I-II, q. 28, a. 4, co.
Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitio- ni quietae eius quod amatur.

W miłości pożądawczej ten, kto czegoś bardzo usilnie pożąda, zwraca się przeciw temu wszystkiemu, co sprzeciwia się osiągnięciu rzeczy ukochanej lub jej spokojnemu używaniu.

Wyjaśnienie, którego nie trudno się domyśleć, Tomasz ilustruje dwoma przykładami. Pierwszy dotyczy mężów, którzy są zazdrośni o swoje żony. Mogłoby z tego wynikać, że Tomasz uważa, iż miłość małżeńska należy raczej do pożądliwości, a nie do przyjaźni. Można by na ten temat dyskutować, ale niewątpliwie bywają mężowie zazdrośni o swoje żony, choć wydaje się, że dotyczy to bardziej sfery znaków miłości małżeńskiej.

I-II, q. 28, a. 4, co.
Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt.

W ten sposób mężowie są zazdrośni o swoje żony, by nie stracić przez wspólnotę z innymi tej wyłączności, której każdy pożąda odnośnie do swej żony.

Na pewno jednak do istoty miłości małżonków nie należy zazdrość taka, jaką Tomasz przypisuje ludziom próżnym i pysznym. Zazdrość u osób, które „poszukują wywyższenia” (*querunt excellentiam*), jest już zawiścią (*invidia*), którą Tomasz określa, jako smutek z powodu cudzego dobra.

¹²⁰ *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, s. 68-70.

I-II, q. 28, a. 4, co.	Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impediētes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiae.	Podobnie ci, którzy są żądni chwały, zwracają się przeciw tym, którzy zdają się ich przewyższać, stanowiąc jakby przeszkodę dla ich własnej wyższości. I na tym polega zazdrość zawistna.
---------------------------	---	---

W przyjaźni *zelus* funkcjonuje niemal odwrotnie. W tym wypadku możemy określić ją jako gorliwość. Jej charakteru – podobnie jak poprzednio – także możemy się domyślać. Tutaj bowiem przedmiotem obrony jest dobro przyjaciela i wobec tego gorliwa zazdrość zwraca się przeciwko wszystkiemu, co temu dobru zdaje się zagrażać.

I-II, q. 28, a. 4, co.	Amor autem amicitiae quaerit bonum amici, unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici.	Natomiast miłość przyjacielska szuka dobra przyjaciela i dlatego, jeśli jest intensywna, sprawia, że człowiek zwraca się przeciw wszystkiemu, co sprzeciwia się dobru przyjaciela.
---------------------------	--	--

Tomasz uważa, że w taki sposób funkcjonuje także gorliwość o „sprawy Boże”.

I-II, q. 28, a. 4, co.	Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur.	W podobny sposób ujawnia się gorliwość w stosunku do Boga, gdy ktoś usiłuje według swych możliwości zwalczyć to wszystko, co sprzeciwia się Jego czci i woli.
---------------------------	--	---

Oczywiście, o ile mamy tu do czynienia z autentyczną miłością do Boga; bez tej miłości do Boga, gorliwość, o której pisze Akwinata, bardzo łatwo może osunąć się w fanatyzm religijny lub jakąś zwyrodniałą postać fundamentalizmu religijnego.

Wzmocnienie i ulepszenie jako skutek miłości

Tomasz niezmiennie stoi na stanowisku, że miłość – i to na wszystkich jej poziomach – jest czymś dobrym dla człowieka. Zawsze bowiem skierowanie pożądania do tego, co mu odpowiada, czyli tego, co uznaje za dobro, jest czymś odpowiadającym samemu człowiekowi. Akwinata wyluszcza swój podgląd odwołując się do samej istoty miłości.

I-II, q. 28, a. 5, co. Amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquod quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquod quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur.

Miłość jest pewnego rodzaju przystosowaniem władzy pożądawczej do pewnego dobra. Żadne zaś przystosowanie do tego, co odpowiada danej istocie, nie osłabia jej, lecz raczej, jeśli to możliwe, wzmacnia ją i ulepsza. Natomiast przystosowanie do czegoś, co nie odpowiada danej istocie, osłabia ją i psuje.

Oczywiście, nie uchodzi uwadze Tomasza fakt, że niekiedy miłość doprowadza do niekorzystnych stanów ludzką psychikę, a nawet ludzki organizm. Tomasz odróżnia więc formalny i materialny aspekt zagadnienia.

I-II, q. 28, a. 5, co. Et hoc quidem dictum sit de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Powyższe odnosi się do miłości ze względu na jej czynnik formalny, a więc od strony samego pożądania. Ze względu zaś na materialny czynnik w uczuciu miłości, którym jest pewna przemiana cielesna, zdarza się, że miłość wywołuje osłabienie wskutek nadmiaru przemian, np. w zmysłach i we wszystkich innych władzach duszy, których działaniu towarzyszy przemiana organów cielesnych.

I znów mamy sytuację, że Tomasz w kwestii, w której miał omawiać materialne skutki miłości, zwraca uwagę na jej skutek formalny. Wydaje się zatem, że gdy Akwinata mówi o bezpośrednich – formalnych skutkach miłości, chce raczej podkreślić właśnie ich „bezpośredniość”, natomiast gdy chce wskazać na główne – materialne skutki miłości, raczej chodzi mu raczej o to, że są to skutki „główne”.

Skoro miłość wzmacnia i doskonali kochającego, to konieczne jest zwrócenie uwagi na etyczny aspekt tej sprawy i zapytanie, czy każde umiłowane dobro doskonali i wzmacnia kochającego. Zdarza się przecież, że ludzie kierują się ku rzeczom, które ich niszczą. Bardzo często też dobra, które wybieramy i które początkowo nam służą, okazują się dobrami pozornymi i w ostatecznym rozrachunku przynoszą nam więcej strat niż korzyści. Zasada sformułowana w tej kwestii przez Tomasza jest bardzo prosta:

I-II, q. 28, a. 5, co. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amanti, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amanti.

Miłość więc dobra odpowiedniego doskonali i ulepsza kochającego. Natomiast miłość dobra nie odpowiadającego danej istocie, osłabia ją i psuje.

Egzemplifikacja tego poglądu narzuca się z dużą oczywistością:

<p>I-II, q. 28, Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei, laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee IX, <i>facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.</i></p>	<p>Dlatego miłość Boga najbardziej doskonali i ulepsza człowieka; miłość zaś grzechu osłabia i psuje go zgodnie ze słowami Pisma Świętego (Os 9,10): „Stali się obrzydłymi, jak to, co umiłowali”.</p>
--	--

Miłość jako przyczyna działań

Skoro celem działań jest dobro i jest ono zarazem przedmiotem miłości, to jasną jest rzeczą, że tą siłą, która skierowuje nas do tego dobra jest właśnie miłość. Tomasz podkreśla, że dotyczy to miłości na wszystkich jej poziomach i we wszystkich jej odmianach.

<p>I-II, q. 28, Omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore.</p>	<p>Każdy kto coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, działa z miłości.</p>
---	--

Feliks Wojciech Bednarski zwraca uwagę, że zacytowana odpowiedź należy do najkrótszego artykułu w całej *Sumie teologicznej*. Bednarski ma w tej sprawie ciekawą refleksję pedagogiczną: jeśli postępowanie człowieka zależy od jego miłości, to wychowanie powinno być właściwie wychowaniem miłości. Zwłaszcza, że miłość jest też podstawą życia emocjonalnego człowieka, co Tomasz głosi w tym samym artykule zauważając, że wobec tego działania powodowane przez uczucia także w ostatecznym rozrachunku pochodzą z miłości, jako pierwszej przyczyny.

<p>I-II, q. 28, Ex amore causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa.</p>	<p>Z miłości wypływa pragnienie, smutek i zadowolenie, a tym samym wszelkie inne uczucie. Stąd też każde działanie, z jakiegokolwiek by uczucia pochodziło, również wypływa z miłości jako pierwszej przyczyny.</p>
--	---

Przez teorię skutków miłości Tomasz z Akwinu chciał ukazać zasadnicze znaczenie miłości w życiu człowieka. Jest ona bowiem nie tylko treścią odniesień do innych ludzi i do Boga, lecz także podstawową relacją do siebie samego

i w ogóle całego otaczającego nas świata. Ta relacja jest zawsze pozytywna i to wielu aspektach, bezwarunkowo akceptująca, po prostu dobra, i ma nawet wtedy pozytywne aspekty, gdy odnosi się do dobra pozornego i powoduje negatywne skutki.

W swoim „wykazie” skutków powodowanych przez miłość Tomasz starał się ukazać pełny ich wachlarz; wydaje się też, że miał niejaki kłopot z ich poklasyfikowaniem – raz bowiem zapowiada, że będą to skutki „materialne” w przeciwieństwie do „formalnych” przejawów, a potem najważniejsze z tych skutków nazywa formalnymi. Nie to jest jednak najważniejsze, lecz to, że wymienione przejawy i skutki obejmują nie tylko całokształt ludzkiego życia emocjonalnego, lecz po prostu w ogóle życie ludzkie.

Wypowiedzi Akwinaty dalekie są od emocjonalnej egzaltacji czy mistycznych uniesień; pozostają na poziomie intelektualnej argumentacji, w której króluje sylogizm i w ogóle arystotelesowska logika i arystotelesowski styl naukowej narracji. Wydaje się jednak, że właśnie dzięki tym „ubogim” wyrazom ekspresji Tomasz chciał tym dobitniej przekonać czytelników swoich pism, że to nie prawo jest terenem spotkania człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem, lecz tylko i wyłącznie miłość. Tymczasem bardzo często nasze relacje z bliźnimi, a niekiedy także nasze odniesienia do Boga sytuuje się wyłącznie w prawie. To napięcie między prawem i miłością wyczuwał już dobrze św. Bernard z Clairvaux i próbował je radykalnie przeciąć głosząc, że prawo Boże jest po prostu miłością Boga. Tomasz chce raczej zdystansować prawo, sytuując je w dziedzinie sprawiedliwości, która polega dla niego na pewnym wyrównaniu, podczas gdy miłość przekracza sprawiedliwość, często oznacza służbę drugiemu człowiekowi, której istotną cechą jest brak tego wyrównania – wskazuje na to koncepcja podobieństwa (a raczej jego braku) w spotkaniu *actus et potentia* i *potentia et actus*. Potwierdzają to słowa Tomasza:

II-II, q. 31, Sicut amicitia seu caritas respicit a. 1, ad 3. in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevan- tis miseriam vel defectum.	Przyjaźń czy miłość wyświadcza do- brodziejstwo po prostu z powodu do- bra; natomiast sprawiedliwość czyni to z powodu powinności, a dla miło- sierdzia powodem jest ulżenie nędzy lub uzupełnienie braków bliźniego.
--	--

Teoria miłości Tomasza z Akwinu jest więc jeszcze inną niż prawnicza, lecz i inną niż mistyczna, teorią życia ludzkiego. Można zaryzykować stwierdzenie, że intelektualizm Akwinaty realizuje się w miłości. A że jest to intelektualizm chrześcijanina i ponadto teologa, to jego swoistym ukoronowaniem nie może nie być teoria miłości Bożej. Jednakże teza, że spełnienie rozumnego życia człowieka

dokonywa się w kontemplacji Boga „spotyka” chrześcijanina i perypatetyka, gdyż zarówno Pismo Święte jak i *Etyka nikomachejska* takie właśnie spełnienie dla człowieka przewidują. A zatem teoria przyjaźni z Bogiem, będąca wyraźnym przekroczeniem arystotelesowskich ograniczeń, w swym punkcie wyjścia, w poszczególnych rozumowaniach, a także w punkcie dojścia jest bardziej arystotelesowska niż skłonni bylibyśmy to na pierwszy rzut oka przyznawać. Wypada się zatem bliżej przyjrzeć tej teorii.

Przypomnijmy, że miłość człowieka do Boga jest też pewnego rodzaju przyjaźnią. Tomasz nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości.

II-II, q. 23, a. 1, co	Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari.	A ponieważ między człowiekiem a Bogiem istnieje jakaś łączność, jako że udziela nam swej szczęśliwości wiecznej, przeto na tej łączności powstawać powinna pewnego rodzaju przyjaźń.
------------------------	--	--

Skoro zatem nawet miłość człowieka do Boga jest w swej istocie przyjaźnią, to przedtem musimy się bliżej przyjrzeć Tomaszowej koncepcji przyjaźni.

Przyjaźń

Tomasz z Akwinu podejmując temat przyjaźni odwołuje się niemal wyłącznie do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Jak już zauważono, może to dziwić w sytuacji, gdy były dostępne na ten temat teksty Cyserona i Augustyna, które zazwyczaj stanowiły inspirację dla pisarzy średniowiecznych. Tomasz bez wątpienia dobrze zna rozważania biskupa Hippony; bardzo często przytacza je w zarzutach, podobnie jak traktat Cyserona. Decyduje się jednak do pozostania na gruncie arystotelizmu „źródłowego” z powodu – jak się wydaje – wbudowania przyjaźni w swoją bardzo szeroko zakrojoną koncepcję miłości – *amor*. Przyjaźń jawiła się w niej jako odmiana – podstawowa i swoiście paradygmatyczna – miłości osobowej – *dilectio*. Taką rolę najlepiej odgrywała przyjaźń opisana przez Stagirytę w VIII i IX księdze wspomnianej *Etyki*. Z tego też względu Tomasz nie napisał nigdzie osobnego „traktatu o przyjaźni”, a najobszerniejsze jego wypowiedzi na jej temat znajdujemy w *Komentarzu* do odnośnych ksiąg Arystotelesowskiej *Etyki*. Ukazuje ten zabieg bardzo dobitnie przytoczona już przez Tomasz arystotelesowska definicja przyjaźni z *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, co¹²¹. Przypomnijmy jej najważniejsze elementy:

¹²¹ Fragment już cytowany przy omawianiu problematyki terminologicznej na s. 263-264.

Według Filozofa w VIII księdze *Etyki* nie każda miłość-*amor* ma postać przyjaźni, lecz tylko miłość, która jest połączona z życzliwością, a mianowicie wówczas, gdy kogoś kochamy chcąc dla niego dobra. Nie ma jednak miłości przyjacielskiej, lecz raczej pożądlivość, kiedy nie chcemy dobra dla rzeczy kochanych, natomiast ich samych chcemy dla siebie, jako dobra, (...) Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze wzajemna miłość, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela. Taka zaś wzajemna życzliwość buduje się na pewnej łączności (wspólnocie).

Wynika z tego, że przyjaźń jest bez wątpienia spotkaniem *actus et actus*, gdyż miłość wzajemna warunkowana jest takim właśnie rodzajem podobieństwa. Drugim warunkiem przyjaźni, koniecznym acz nie wystarczającym, jest życzliwość (*benevolentia*). Oznacza ona – zgodnie ze swoją etymologią – że człowiek chce dla kogoś dobra.

II-II, 27, a 2 co. Benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. (...) Et propter hoc philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

Życzliwość, ściśle mówiąc, jest aktem woli, którym życzymy drugiemu [człowiekowi] dobra. (...) Dlatego Filozof wyraził się tam, że życzliwość jest pryncypium przyjaźni.

Tak rozumiana życzliwość nie ogranicza się wyłącznie do przyjaźni, ale może występować, nawet w uczuciu miłości, co Tomasz w cytowanym miejscu stwierdza. Życzliwość jest także integralnym przejawem każdej miłości-*dilectio*. Miłość jednak – i to miłość na każdym z poziomów – dodaje do życzliwości pewną jedność pożądań, uczuć lub emocji (afektów).

II-II, q. 27, a. 2, co. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus.

Tak zatem w miłowaniu, jako akcie miłości-*caritas*, zawiera się właśnie życzliwość; jednakże miłość-*dilectio* lub miłość-*amor*, dodaje do tego jedność chęci*.

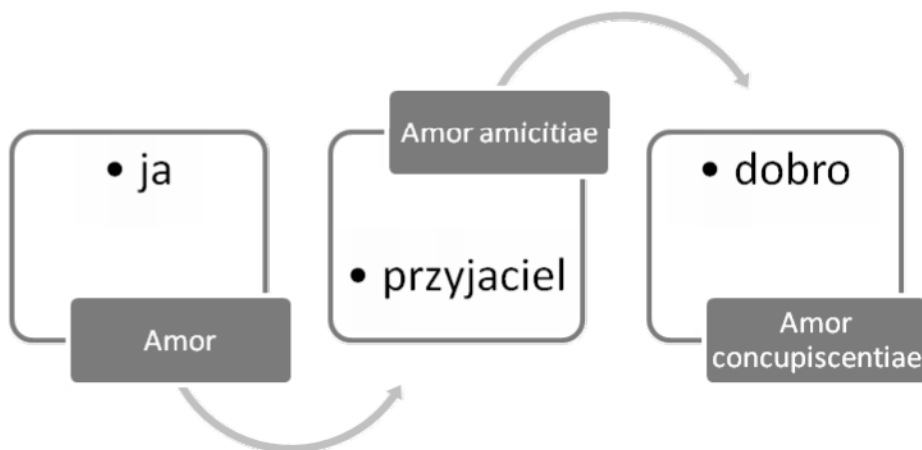
II-II, q. 27, a. 2, co. * *Affectus* u św. Tomasza – o czym już wspomiano – oznacza podobne do uczuć zareagowania woli, np. pragnienie, radość, smutek. Na poziomie uczuć mamy bowiem pożądlivość, przyjemność, ból. Jedność tych „afektów”, dokonuje się w woli, co odpowiadałoby raczej miłości-*dilectio*. Dlatego wyrażenie Tomasza w tym miejscu przetłumaczono jako jedność chęci, aby ominąć powstałą trudność – chcenie bowiem może być zarówno wolitywne (pragnienie), jak i uczuciowe (pożądlivość).

Tomasz dużo miejsca poświęca odróżnieniu prawdziwej przyjaźni od czegoś, co taką przyjaźnią nie jest. Wydaje się, że jest to dla niego sposób odróżnienia w ogóle miłości na poziomie *dilectio* od miłości na poziomie uczuć. Pierwszym takim odróżnieniem jest przeciwstawienie miłości pożądlawczej – *amor concupiscentiae*, miłości przyjacielskiej – *amor amicitiae*. Miłość pożądlawcza bowiem zawsze

dotyczy dobra, które pożądamy – dla siebie lub kogoś innego. Miłość przyjacielska odnosi się do osoby, dla której pragniemy dobra.

I-II q. 3 ad 4 Sicut Philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui quis vult bonum, habetur amor amicitiae. Jak mówi Filozof w II księdze *Retoryki*, kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Miłość więc dąży do dwóch rzeczy: do dobra, którego ktoś chce dla siebie lub kogo innego, oraz ku osobie, której dobra ktoś chce. Otóż miłość pożądawcza odnosi się do dobra, którego ktoś chce dla kogoś, miłość przyjacielska zaś dotyczy osoby, której dobra chcemy.

Z tego odróżnienia, które Tomasz czyni komentarzem do określenia miłości przez Arystotelesa, można wysnuć wniosek o wzajemnym dopełnianiu się miłości przyjacielskiej i miłości pożądawczej, gdyż skoro przyjaciela kochamy miłością, która polega na tym, że pragniemy dla niego dobra, to do samego tego dobra odnosimy się miłością pożądawczą. Można to zobrazować na prostym schemacie:



W następnej kolejności Tomasz – za Arystotelesem – wyróżnia rodzaje przyjaźni.

II-II, q. 23, a. 5, co. Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti.

Przyjmuje się różne gatunki przyjaźni, po pierwsze, w zależności od różnicy celów; w związku z tym mówi się o trzech gatunkach przyjaźni, mianowicie przyjaźni ze względu na użyteczność, [przyjaźni] ze względu na przyjemność oraz [przyjaźni] ze względu na szlachetność.

Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per philosophum, in VIII Ethic.

Po drugie [mamy różne gatunki przyjaźni] według różnych wspólnot, na których przyjaźń się buduje. Tak jak inna jest przyjaźń pomiędzy krewnymi, a inna między obywatelami albo podróżnikami. Pierwsza z nich buduje na wspólnocie naturalnej, pozostałe – na wspólnocie obywatelskiej lub podróżniczej, co jasne jest na podstawie rozważań Filozofa w VIII księdze *Etyki*

I Arystoteles, i św. Tomasz przypisują przyjaźni znacznie większą rolę niż zdaje się to czynić współcześnie. Różnica polega przede wszystkim na postrzeganiu funkcjonowania przyjaźni w związkach między ludźmi. Dzisiaj przyjaźń jest traktowana jako indywidualny związek dwóch osób, będący ich prywatną sprawą. Pożądanym jest, aby związki przyjacielskie nie miały wpływu na funkcjonowanie społeczne osób¹²². Inaczej funkcjonowało to w starożytności i w średniowieczu, kiedy uważano, że przyjaźń jest istotnym spoiwem wspólnot, które składały się na jakąś społeczność¹²³. Z tego też powodu Akwinata wymienia przyjaźń rodzinną, szkolną, wojskową.

Tomasz podejmuje delikatny problem takiej przyjaźni, w której ktoś pragnie dobra dla drugiej osoby, ale ze względu na własny pożytek lub przyjemność. Akwinata zwraca uwagę, że w takim wypadku ostatecznym motywem przyjaźni jest dobro własne. Wobec tego z pewnym niezdecydowaniem wypowiada się na temat takiej przyjaźni.

I-II, q. 26, a. 4, ad 3.
In amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

W przyjaźni użytecznościowej i przyjemnościowej ktoś chce jakiegoś dobra dla przyjaciela i dzięki temu istotna cecha przyjaźni jest zachowana. Ponieważ jednak w obu tych wypadkach ktoś odnosi to dobro ku własnej przyjemności lub użyteczności, dlatego tak przyjaźń przyjemnościowa, jak i użytecznościowa ulega pociągowi miłości pożądawczej, której brak charakteru prawdziwej przyjaźni.

¹²² Podkreśla się dziś tzw. profesjonalizm, który polega na pewnym automatyzmie w stosowaniu prawa, ujętego w procedury. Potęguje to mityczna wiara w owe procedury, których nieprzestrzeganie ma być powodem wszystkich możliwych nieszczęść. Oczywiście, wszyscy wiedzą, że oprócz procedur istnieją „związki nieformalne”, do których – jak się wydaje – przede wszystkim zaliczana jest właśnie przyjaźń. Wszyscy też wiedzą, że te „związki nieformalne” mają duże, a niekiedy zasadnicze, znaczenie w społecznym funkcjonowaniu ludzi. Dlatego też politycy niekiedy ostentacyjnie robią wyjątek od zasady „profesjonalizmu” i demonstrują swoją „przyjaźń”. Oczywiście, zazwyczaj ma to propagandowy charakter, obliczony na doraźne zyski w postaci podniesienia wiarygodności ich ustaleń i deklaracji, trudno bowiem uznać, że nie znające się wcześniej osoby po kilku godzinach oficjalnych spotkań stają się przyjaciółmi.

¹²³ Szerzej na ten temat: *Przyjaźń jako relacja społeczna w filozofii Platona i Arystotelesa*, „Episteme” 100, Warszawa–Łomża 2010, s. 61-70.

Te różne podziały i odmiany przyjaźni możemy uporządkować za pomocą następującego schematu:



Trudno nie zauważyć, że pojawia się tu jeszcze inna terminologia, dotycząca szczególnie przyjaźni, bo oto mamy: „miłość pożądliwości” (*amor concupiscentiae*), „miłość przyjaźni” (*amor amicitiae*), „przyjaźń użytecznościową” (*amicitia utilis*), „przyjaźń przyjemnościową” (*amicitia delectabilis*) oraz „przyjaźń szlachetną” (*amicitia honestis*). Wydaje się, że ta nowa terminologia pochodzi z Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej* i Tomasz korzysta z niej, jako z powszechnie znanej, nie bardzo się stara nawet wbudować ją we własną koncepcję miłości, zwłaszcza, że w stosownych miejscach podaje określenia wszystkich tych nazw. Na podstawie tego nietrudno więc porównać i uzgodnić te dwie konwencje terminologiczne:

1	MIŁOŚĆ ZMYŚLOWA		1	„miłość pożądliwości” (<i>amor concupiscentiae</i>)
			2	„przyjaźń użytecznościowa” (<i>amicitia utilis</i>)
			3	„przyjaźń przyjemnościowa” (<i>amicitia delectabilis</i>)
2	MIŁOŚĆ INTELEKTUALNA (<i>dilectio</i>)	przyjaźń (<i>amicitia</i>)	1	„miłość życzliwości” (<i>amor benevolentiae</i>)*
			2	„miłość przyjaźni” (<i>amor amicitiae</i>)
			2	„przyjaźń szlachetna” (<i>amicitia honestis</i>)

* *Amor benevolentiae* występuje w *Summa theologiae* II-II, q. 28, a. 1 c. i zdaje się oznaczać mniej więcej to samo, co *amor amicitiae*, skoro życzliwość (*benevolentia*) jest istotną cechą przyjaźni.

Przyjaźń, dotycząc relacji międzyludzkich, dotyczy tego samego obszaru, co sprawiedliwość, która stanowi pewien regulator tych relacji. Tomasz jednak stoi na stanowisku zdecydowanego odróżniania miłości i sprawiedliwości, a co za tym idzie przyjaźni i sprawiedliwości. Mówiąc na ten temat Akwinata wiąże sprawiedliwość z prawem, a przyjaźń z moralnością.

II-II, q. 23, a. 3, ad 1. Posset enim dici quod [*amicitia*] est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, *amicitia* autem sub ratione cuiusdam debiti *amicabilis* et moralis, vel magis sub ratione *beneficii gratuiti*, ut patet per *philosophum*, in VIII *Ethic*.

Można bowiem powiedzieć, że [*przyjaźń*] jest cnotą moralną, dotyczącą działań w stosunku do kogoś innego, ale pod innym względem aniżeli sprawiedliwość; ta bowiem odnosi się do drugiego, o ile jemu należy się coś ściśle według prawa; natomiast przyjaźń odnosi się do drugiego ze względu na powinność przyjaźni i moralności albo jeszcze może bardziej pod postacią dobrodziejstwa darmo danego, jak to wynika z ks. VIII *Etyki* [Arystotelesa].

Z zacytowanej opinii wynika nie tylko odróżnienie porządku prawa od porządku przyjaźni, a co za tym idzie, sprawiedliwości od miłości, lecz nawet prawa i moralności, co w naszej, pokantowskiej epoce, trudno w ogóle nie tylko zaakceptować, lecz nawet pojąć. Tymczasem Akwinata wyraźnie stwierdza, że powinność prawna jest czymś innym niż powinność moralna. Obie je jednak przekracza trzeci porządek, który najwłaściwiej stosuje się do przyjaźni. Jest to porządek daru danego darmo, co upodabnia samą przyjaźń do łaski, stanowiącej taki sam dar darmo dany człowiekowi, lecz nie przez drugiego człowieka, jak przyjaźń, tylko przez Boga.

Miłość-*caritas*

Drugą, po przyjaźni, odmianą *dilectio* jest miłość-*caritas*. Tomasz określa ją – przypomnijmy – jako miłość odniesioną do osoby szczególnie nam drogiej. Zarazem omawia funkcjonowanie tej miłości wyłącznie w odniesieniu do Boga¹²⁴. Może to więc wywołać mylne wrażenie, że miłość-*caritas* jest to wyłącznie miłość do Boga. Tomasz jednak nigdzie tego nie mówi. Wydaje się więc, że miłość-*caritas* to jest zawsze odniesienie człowieka do tego, co uważa on za swoje najważniejsze (najdroższe) dobro. Wiadomo, że mogą to być różne dobra. Za każdym razem miłość do dobra, które jest uznawane za najważniejsze jest także najważniejsza, czasem jedyna i absolutna. W tym momencie Tomasz chce powiedzieć, że tylko Bóg może być adekwatnym przedmiotem takiej zabsolutyzowanej miłości. Szerzej rozwijał ten wątek Mieczysław Gogacz w swoich wykładach na temat miłości. Zauważał w nich, że miłość absolutna wymaga absolutnego przedmiotu, gdyż żaden inny nie potrafi jej „unieść”. Tylko bowiem Bóg może zapewnić człowiekowi stałą swoją obecność i doskonałość miłości. Gdy takie „wymagania” odniesiemy do bytu innego niż Bóg, wtedy skazujemy naszą miłość na klęskę, gdy okaże się, że ten byt nie jest doskonały, wieczny, stale obecny. Literackim przykładem takiej źle usytuowanej miłości absolutnej była – zdaniem Gogacza – miłość szekspirowskiego Otella do swej żony Desdemony. Załamanie się zabsolutyzowanej miłości uruchamia – zdaniem Gogacza – niszczący proces rozpacy, który może doprowadzić nawet do fizycznej śmierci człowieka. Gogacz zwraca uwagę, że dość często obserwujemy traktowanie przez ludzi nie tylko innych ludzi, ale i wytwory w postaci idei i instytucji, jak dobro absolutne. Załamanie się takiego odniesienia często powoduje załamania ludzi, ich rozpacz, samobójstwa, gdyż utrata takiego absolutnego przedmiotu miłości jest utartą celu ostatecznego – uzasadnienia wszelkich poczynań życia ludzkiego. Nie może więc dziwić rozpacz i nie dziwią samobójstwa popełniane pod wpływem rozpacy. Święty Tomasz powie, że chodzi tu o źle zidentyfikowany cel ostateczny, pozorne dobro najwyższe. Człowiek bowiem nie jest Bogiem. Zdaniem Akwinaty miłością odpowiadającą ludzkiej kondycji jest przyjaźń. Dlatego też właśnie przyjaźń ma w jego ujęciu bardzo szeroki zasięg i wieloaspektowy charakter.

Nie oznacza to jednak, że miłość-*caritas* nie może łączyć ludzi. Oznacza tylko, że *caritas* absolutna powinna mieć adekwatny do siebie przedmiot, gdyż w przeciwnym razie jakaś fundamentalna nieodpowiedniość może doprowadzić

¹²⁴ W traktacie o miłości w *Summa theologiae*, w *Quaestio disputata de caritate*, w *Quaestiones disputate de veritate*.

do kłęski tej miłości i kłęski zakochanego nią człowieka. Wydaje się więc, że także miłość-*caritas* przyjmuje różne stopnie intensywności. Pamiętamy, że Tomasz mówi, iż to *caritas* dodaje do miłości pewną doskonałość ze względu na wielką wartość przedmiotu miłości. Taka wielka wartość oznacza pewną szczególność, ale nie jedyność. Wynika z tego, że człowiek nie musi mieć tylko jednego „obiekta”, do którego odnosi się tą miłością. Jednak Tomasz nigdzie szerzej tego nie rozwija.

Miłość *caritas* jako cnota włana posiada dwa przedmioty: Boga i drugiego człowieka. Dlatego wydaje się słuszne wyróżnienie tych dwóch jej aspektów. Ważne jest też, że *caritas* do człowieka jest ze względu na Boga, a zatem obejmuje wszystkich ludzi, gdyż Bóg kocha wszystkich. Tu więc jest miejsce na miłość nieprzyjaciół, których – jak sama nazwa wskazuje – nasza przyjaźń nie obejmuje i objąć nie może.

Miłość-*caritas* odniesioną do Boga Tomasz określa z punktu widzenia wspólnoty człowieka z Bogiem, a wtedy jawi się ta *caritas* jako pewien rodzaj przyjaźni, co już sygnalizowano:

II-II, q. 23, a. 1, co.	Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.	Miłość zaś zbudowaną na tego rodzaju łączności [człowieka z Bogiem] nazywamy miłością- <i>caritas</i> . Wynika więc z tego jasno, że miłość- <i>caritas</i> jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem.
-------------------------	--	---

Odwołując się do bardziej fundamentalnych kategorii filozoficznych, Akwinata próbuje określić tę miłość, zwracając uwagę na cechy jej przedmiotu, którym jest dobro wiecznej szczęśliwości, oferowane ludziom przez Boga.

II-II, q. 23, a. 4, co.	Proprium (...) obiectum amoris est bonum. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, in quantum est beatitudinis obiectum, habet speciale rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.	Właściwym przedmiotem miłości jest dobro. Dlatego też gdzie jest specjalna (gatunkowa) racja dobra, tam też jest specjalna racja miłości. Dobro zaś boskie, jako przedmiot szczęśliwości ma rację bycia dobrem specjalnym. I dlatego miłość- <i>caritas</i> , która jest miłością tego dobra, jest miłością specjalną (gatunkową). Dlatego też miłość- <i>caritas</i> jest specjalną (gatunkową) cnotą.
-------------------------	---	---

Tomasz jednak ani na chwilę nie rezygnuje z perspektywy przyjaźni przy opisywaniu tej Bożej *caritas*. Korzysta z niej uzasadniając miłość bliźniego.

II-II, q. 23, a. 1, ad 2. Amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae, sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

Przyjaźń odnosi się do kogoś w dwojaki sposób: raz do samego przyjaciela, i taka przyjaźń odnosi się tylko do niego. Wtórnie jednak przyjaźń odnosić się może do kogoś z powodu innej osoby, jak na przykład ktoś przyjaźniąc się z jakimś człowiekiem miłuje też i wszystkich innych, którzy są z nim związani, jak jego synów czy sługi, czy też kogokolwiek innego; i taka może być przyjaźń do przyjaciela, że miłujemy wszystkich, którzy do niego należą, choćby oni nas obrażali lub mieli w nienawiści. W ten sposób miłość przyjaźni rozciąga się też na nieprzyjaciół, których miłujemy z miłości z powodu Boga, z którym przede wszystkim mamy przyjaźń-*caritas*.

W przytoczonym fragmencie zwraca uwagę naturalistyczne uzasadnienie miłości nieprzyjaciół. Ten postulat moralny, znany z Pisma Świętego, interpretuje się zazwyczaj w kontekście perfekcjonizmu moralnego, do którego w swoim nauczaniu wzywał Jezus Chrystus. W literaturze chrześcijańskiej miłość nieprzyjaciół traktowana jest jako charakterystyczny wyróżnik uczniów Chrystusa. Tymczasem Tomasz wykazuje naturalną konieczność miłowania nieprzyjaciół korzystając z greckiej sylogistyki.

Warto zwrócić uwagę, że pojawia się tu jeszcze nowa kategoria, mianowicie przyjaźń-*caritas* (*amicitia caritatis*). Tomasz chce za jej pomocą – jak się zadaje – jeszcze mocniej podkreślić, że miłość człowieka do Boga ma w istocie charakter przyjaźni i funkcjonuje jak przyjaźń; warto też dodać, że we wszystkich tych rozważaniach Akwinata konsekwentnie korzysta z Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, cytując *Etykę nikomachejską* niemal za każdym razem.

Tomasz zwraca także uwagę, że funkcjonowanie miłości-*caritas*, łączącej człowieka z Bogiem, upodabnia ją do cnoty moralnej, co też stanowi pewną analogię do przyjaźni, którą Akwinata określił jako pewną sprawność (*habitus*).

II-II, q. 23, a. 3, co. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, (...), ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis (...). Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo (...); consequens est caritatem esse virtutem.

Stąd też, jeśli cnota moralna polega na zgodności z prawym rozumem, wobec tego osiągnięcie Boga jest cnotą (...). Skoro więc miłość osiąga Boga bo nas z Nim łączy (...), należy stwierdzić, że miłość jest cnotą.

Przy tym wszystkim Tomasz, oczywiście, nie traci z oczu nadprzyrodzonego charakteru miłości człowieka do Boga. Po długiej dyskusji, przede wszystkim z Piotrem Lombardem, który uważał, że miłość do Boga jest w nas samym Duchem Świętym, Tomasz uznaje, że miłość do Boga jest w nas – jako swoista cnota – stworzona przez Boga¹²⁵.

<p><i>De caritate</i>, Relinquitur igitur quod oporteat a. 1, co. esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis.</p>	<p>Pozostaje nam zatem uznać, że musi w nas istnieć jakaś stworzona sprawność miłości, która stanowi przyczynę for- malną aktów miłości (Ruszczyński).</p>
--	--

Ważne jest dla Tomasza, aby czytelnik jego tekstów wyciągnął prawidłowo wszystkie konsekwencje z tych stwierdzeń: Bóg stwarza w nas sprawność (*habitus*) o charakterze cnoty (*virtus*), która służy nam do budowania z Nim relacji. Sprawność oznacza pewną umiejętność rozumnych władz człowieka, za pomocą której człowiek wykonuje dobrze określone czynności; cnota dodaje do sprawności skierowanie ku dobru – cnota więc to taka sprawność, której nie można użyć źle. Sprawności i cnoty człowiek używa, gdy chce i jak chce. Miłość-*caritas* jest więc sprawnością i cnotą, wprawdzie mającą nadprzyrodzone źródło, ale sytuującą się w rozumnych władzach człowieka i funkcjonującą podobnie jak inne sprawności i cnoty: świadomie i dobrowolnie. Na ten akcent swego ujęcia Tomasz szczególnie mocno zwraca uwagę, łącząc miłość z wolnością.

II-II, q. 23, a. 2, co. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, ... Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.

To bowiem jest sprzeczne z przyczyną dobrowolności, która powinna być w samej woli, (...) Wynikałoby więc z tego, że miłowanie nie byłoby czynnością dobrowolną. To [z kole] powodowałyby sprzeczność, skoro miłość ze swej istoty jest aktem woli.

¹²⁵ Tomasz nie wyklucza obecności Ducha Świętego w duszy ludzkiej i w ogóle Bożego udziału w zbawieniu i uświęceniu człowieka, nie chce tylko, aby ta obecność lub ten udział był ujmowany deterministycznie.

De caritate, a. 1, co. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinatur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

To jednak nie wyklucza tego, że Duch Święty, który jest miłością niestworzoną, może być obecny w człowieku posiadającym stworzoną miłość, pobudzając duszę do aktów miłości, podobnie jak Bóg porusza wszystkie rzeczy do właściwych im działań, do których skłaniają się one z racji własnych form. Przeto dzieje się tak, że Bóg wszystkim zarządza łaskawie, gdyż wszystkim rzeczom nadaje formy i zdolności skłaniające je do tego, do czego sam je porusza, żeby dążyły do tego nie pod przymusem, lecz jakby samorzutnie.

Tłumaczenie Jacka Ruszczyńskiego w: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia*, t. 9, fasc. 2, Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, red. M. Zembrzusi, A. Andrzejuk, Warszawa 2011, s. 108.

Miłość jako dar wolności stawia w perspektywie wolności także to wszystko, co w miłości ma swe źródło, początek lub zasadę. Jeśli weźmiemy to pod uwagę, to w zupełnie innym świetle – co już sygnalizowano – ujrzymy intelektualizm Tomasza z Akwinu; nie jest on bowiem racjonalizmem, ale przez to bynajmniej nie zbliża się do woluntaryzmu z jego antyintelektualizmem i irracjonalną dowolnością, lecz bliski jest „liberalizmowi”, jeśli przez termin ten będziemy rozumieli wynikającą z intelektualnego charakteru bytu ludzkiego jego zasadniczą podmiotowość, wolność wyboru relacji, swobodę postępowania. Na takie konsekwencje wskazuje chociażby uznanie miłości za przyczynę wszelkich ludzkich działań i uczuć. Akwinata widzi to jeszcze głębiej i niejako wskazuje zasadę, dzięki której miłość jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co człowiek robi. Miłość bowiem jest zasadą i źródłem cnót.

II-II, q. 23, a. 4, ad 1. Caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliquid omnes virtutes. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Miłość-*caritas* wchodzi do definicji każdej cnoty nie dlatego, że każda jest w istocie miłością, ale dlatego, iż wszystkie cnoty niejako od niej zależą. Podobnie jak i roztropność wchodzi w definicję cnót moralnych o tyle, że cnoty moralne od niej zależą.

Powiązanie miłości z roztropnością w naszym życiu moralnym zdaje się potwierdzać hipotezę o „liberalnym” intelektualizmie Tomasza z Akwinu. Wskazuje na to opinia Akwinaty mówiąca, że cnoty moralne nie istnieją bez miłości; są to wtedy tylko pozory cnót, tak jak pozornym jest dobro nie prowadzące do celu ostatecznego.

II-II, q. 23, a. 7 In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam.

Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

W sprawach moralnych forma czynu przede wszystkim brana jest ze strony celu. Powodem tego jest to, że przyczyną czynności moralnych jest wola, której przedmiotem i jakby formą jest cel. Zawsze zaś forma czynu wynika z formy tego, który tego czynu dokonuje. Stąd konieczną jest rzeczą, by w sprawach moralnych to, co nadaje czynowi skierowanie do celu, nadawało też formę.

Oczywistym zaś jest, zgodnie z tym, czego dowiedziono w poprzednim artykule, że miłość skierowuje wszystkie czyny innych cnót do celu ostatecznego, i tym właśnie nadaje też formę czynnościom wszystkich innych cnót, stąd mówi się o niej, że „jest formą cnót”, a o cnotach, że są uformowane ku wydaniu czynów stosujących się do miłości.

Mamy tu bardzo charakterystyczne rozumowanie Akwinaty, pokazujące jak z metafizycznych ustaleń na temat struktury bytu wyprowadza on praktyczne konsekwencje. Oto z analizy relacji postępowania wynika, że formą tej relacji jest cel, wskazywany przez wolę. Skoro zatem wola decyduje o celu postępowania, to oznacza, że określa zarazem formę relacji postępowania. Skoro zatem miłość jest „pierwszym pryncypium” skierowującym człowieka do celu, to oznacza, że miłość stanowi „pierwsze pryncypium” kształtujące formę naszego postępowania, a w konsekwencji wszystkiego, co się z nimi wiąże: uczuć, sprawności, cnót.

Tomasz, omawiając to zagadnienie, odnosi się do starej tradycji, określającej miłość jako formę i źródło, korzeń i fundament oraz matkę i cel cnót.

II-II, q. 23, Caritas dicitur esse forma aliarum a. 8, ad 1.	virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit.	Miłość nazywamy formą innych cnót, nie wzorczo albo istotowo, lecz raczej sprawczo, a mianowicie, o ile nadaje wszystkim formę.
--	---	---

Miłość zatem nie stanowi istoty innych cnót, nie wchodzi więc w ich ontyczną strukturę, nie stanowi dla nich także przyczyny wzorczej, ale coś na kształt przyczyny sprawczej, wskazując bowiem cel, kształtuje formę każdej cnoty. Ta istota metafizyczna teza ma swoje konsekwencje: miłość nie zastępuje innych cnót, miłość nie jest ich naturą lub istotą, lecz miłość jest przyczyną ich formy. Nie jest więc pewne, czy Akwinata podpisałby się pod augustyńskim zawołaniem: „kochaj i rób, co chcesz”. Jeśli nawet, to z zastrzeżeniami: miłość owszem, wskazuje cel cnotom moralnym, lecz ich nie zastępuje; nie powoduje też automatycznie (co zdaje się głosić Augustyn) prawidłowego ich funkcjonowania, bo oprócz formy, którą „dostarcza” cnotom miłość, każda przypadłość, a więc także i cnota, potrzebuje materii do przyjęcia owej formy. Sama zaś ta „materia” wymaga odpowiedniego przygotowania, co jest zadaniem np. sprawności poznawczych.

II-II, q. 23, Caritas comparatur fundamento et a. 8, ad 2.	radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.	Miłość może być przyrównana do korzenia czy fundamentu o tyle, że z niej niejako utrzymują się i nią żyją wszystkie inne cnoty; nie zaś w tym znaczeniu, żeby przez fundament i korzeń rozumieć przyczynę materialną.
--	--	---

Kolejna wypowiedź Tomasza w innych słowach potwierdza wyrażoną wcześniej uwagę o stosunku miłości do cnót moralnych. Tomasz jeszcze dobitniej stwierdza, że miłość nie stanowi przyczyny materialnej cnót moralnych. Poniżej podkreśla raz jeszcze, że miłość można nazwać celem cnót, gdyż pociąga je do

swego celu. Można też powiedzieć, że jest ich matką, jako iż działa w ten sposób, że nadaje im formę.

II-II, q. 23, a. 8, ad 3
 Caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos. Miłość nazywa się celem wszystkich cnót, jako że ona wszystkie te cnoty do swojego celu skierowuje. Nazywamy ją też matką innych cnót, ponieważ matka poczyna w sobie coś za pomocą czegoś drugiego, i tak też z pożądania celu ostatecznego miłość rodzi czyny innych cnót i im rozkazuje.

Dostrzec można z łatwością, że Tomasz trzyma się swojej koncepcji, iż miłość nadaje formę wszystkim cnotom i sprawnościom moralnym i w ten sposób należy do porządku ich przyczyny sprawczej; zarazem Akwinata wyklucza, aby miłość mogła być przyczyną materialną cnót, sprawności i czynów ludzkich. A zatem miłość może być formą, przyczyną sprawczą, korzeniem, fundamentem, matką i celem cnót, sprawności i czynów, ale zawsze jako przyczyna formalna, określająca cel. To właśnie powiązanie przyczynowania formalnego i celowego daje miłości tak uprzywilejowaną pozycję w życiu człowieka.

Skutki miłości-*caritas*

Osobne miejsce należy zarezerwować skutkom miłości-*caritas*, gdyż i Tomasz poświęca osobne miejsce na ich omówienie. *Caritas* bowiem – będąc pewną szczególną miłością – powoduje szereg szczególnych skutków, z których jako pierwszą Tomasz wymienia radość. Opisując je jednak Akwinata odwołuje się do swojej koncepcji skutków miłości w ogóle, tak jak pisząc o *caritas* powołuje się na swoją ogólną koncepcję miłości-*amor*. Okazuje się bowiem, że ten szczególny charakter skutków miłości-*caritas* nie pochodzi z tego, że jest to inna miłość niż przyjaźń lub w ogóle *dilectio*, lecz z tego, że jej przedmiot – Bóg – jest bytem szczególnym: wiecznym i niezmiennym. Można powiedzieć, że wszystkie wymieniane przez Tomasza skutki miłości-*caritas* stanowią swoistą egzemplifikację jego ogólnej teorii miłości w odniesieniu do Boga, jako szczególnego przedmiotu tej miłości.

Radość (*gaudium*)

Omawiając radość, pierwszy ze skutków miłości-*caritas*, Akwinata przypomina, że radość wynika z miłości, podobnie jak inne uczucia.

II-II, q. 28, a. 1 co
 Sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amator est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*. Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

Jak wiemy z traktatu o uczuciach, z miłości wynika zarówno radość, jak i smutek, ale każde w odmienny sposób. Radość wynika z miłowania, już to z powodu obecności dobra miłowanego, już to z powodu tego, że ten, kogo kochamy, trwale ma dobro mu właściwe. Ten drugi powód jest właściwością przede wszystkim miłości życzliwej, dzięki której człowiek cieszy się z dobrobytu przyjaciela, nawet nieobecnego. Natomiast smutek, odwrotnie, wynika albo z nieobecności kochanej osoby, albo z tego, że osoba, której życzymy dobrze, jest pozbawiona należnego jej dobra, lub dręczy ją jakieś zło. Otóż miłość-*caritas* jest miłością Boga, którego dobro jest niezmienne, bo On sam jest swoim dobrem. Z tego samego powodu zaś, że jest kochany, przebywa w kochającym, przez swój najszlachetniejszy skutek, zgodnie z tym, co pisze Jan Ewangelista w 1 Liście (4, 16): „kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim”. Dlatego duchowa radość, której przedmiotem jest Bóg, jest uprzyczynowana przez miłość-*caritas*.

Widzimy dokładnie, że szczególny charakter radości, jako skutku miłości-*caritas*, wynika ze szczególnego charakteru przedmiotu tej miłości – Boga, osobowego bytu absolutnego, absolutnie niezmiennego i absolutnie wiernego swoim przyjaźniom.

Pokój (*pax*)

Podobny charakter ma pokój, jako skutek miłości-*caritas*.

II-II, q. 29, a. 3, co.
 Duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum,

Pokój ma zaprowadzić dwojaką jedność, z których pierwsza dotyczy przyporządkowania własnych pożądań do [czegoś] jednego; druga zaś dotyczy zjednoczenia własnego pożądania z pożądaniem [kogoś] innego. Otóż obydwie te jedności sprawia miłość-*caritas*. Pierwsza jedność powstaje z miłowania Boga z całego serca, to znaczy z odniesienia wszystkiego, co jest w nas, do Boga,

et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle*. w wyniku czego wszystkie nasze pragnienia zmiierzają do jednego. Druga zaś z miłowania bliźniego jak siebie samego, z czego wynika gotowość spełnienia woli bliźniego, tak jak swej własnej. Dlatego to wybieranie tego samego jest według Filozofa jednym z dowodów przyjaźni, a Cycero wyraża się, że „przyjaciele tego samego chcą i tego samego nie chcą”.

Pokój dla Tomasza to nie „stan nie-wojny”, ale „proces”, który zaczyna się w samym człowieku. Dopiero później proces ten może rozszerzać się na uporządkowanie relacji z bliźnimi, nawet w skali makro. Tomasz używa tu słowa *pax* (pokój), które odróżnia od słowa *tranquilitas* (spokój, spoczynek). To także potwierdza, że pokój ma charakter czynnego wysiłku uporządkowania (*ordinatio*) pożądań i relacji. Nie jest więc pokojem zaniechanie, zniechęcenie, niewrażliwość, po prostu jakakolwiek bierność, podobnie jak nie jest pokojem zastraszenie słabszych, czy nawet równowaga strachu między równorzędnymi rywalami.

Warto dodać, że według św. Tomasza pokój jest pierwszym i najważniejszym dobrem społecznym; jego zapewnienie stanowi podstawowy obowiązek władzy państwowej. Zdaniem Akwinaty wszelki rozwój warunkowany jest przez pokój¹²⁶. Tomasz więc nie tylko nie zgadza się z Heraklitem, dla którego „wojna jest królem i ojcem wszystkiego”, ale nie zgodziłby się także z pruskim generałem Clausewitzem sądzącym, że wojna jest elementem polityki państwa – najwyższą jej formą. Wojna jest tu raczej klęską polityki. Pokój dla Akwinaty jest bowiem celem polityki; wojna jawi się więc jako wymuszona konieczność. Pokój stanowi naturalny stan osoby ludzkiej: człowiek, istniejąc, akceptuje istnienie innych, a dzięki przejawom tego istnienia, takim jak realność, prawda i dobro spotyka się i wiąże z innymi osobami.

¹²⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Poznań 1984, s. 135-154. Szerzej pisano na ten temat, uważając, że koncepcja pokoju może stać się aksjologiczną podstawą funkcjonowania Wojska Polskiego w nowych warunkach politycznych: A. Andrzejuk, *Etyka żołnierza polskiego jako żołnierza NATO*, w: *NATO a Europa Wschodnia. Rozszerzenie NATO na Wschód – ostatnie wyzwanie europejskie XX wieku*. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej Warszawa 27-28 czerwca 1997 r., red. K.A. Wojtaszczyk, J. Niepsuj, Warszawa 1998, s. 219-221; *Etos i morale wojska III Rzeczypospolitej*, w: *Od autorytaryzmu do demokracji. Wojsko Polskie 1989-2009*. Materiały z konferencji naukowej pod red. M. Cieniucha i J. Niepsuja, Warszawa 2009, s. 55-61 oraz *Moralny aspekt powszechnego obowiązku obrony Ojczyzny*, w: *Profesjonalizacja obrony narodowej*, red. J. Figurski, J. Niepsuj, Warszawa 2010, s. 73-77.

Zgoda (*concordia*)

Powyższe uwagi o pokoju zdaje się potwierdzać Tomaszowa koncepcja zgody (*concordia*).

II-II, q. 29, a. 1, co.
Pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt.

Pokój zawiera w sobie zgodę, ale coś do niej dodaje. A zatem gdzie pokój, tam i zgoda, ale nie wszędzie gdzie jest zgoda, tam jest i pokój, jeśli słowa pokój używa się w znaczeniu właściwym. Zgoda w rozumieniu ścisłym oznacza stosunek do innych ludzi, a zachodzi wtedy, gdy przeciwstawne chęć wielu serc schodzą się razem w uzgodnieniu czegoś jednego.

Z zacytowanego fragmentu wynika, że zgoda zawiera się w pokoju, lecz nie każda zgoda już jest pokojem. Oznacza to, że do zawarcia zgody wystarczy, że ludzie „zejdą się w jedno” w jakiejś konkretnej jednostkowej sprawie. Pokój wymaga zgody w sprawach zasadniczych; wydaje się więc, że zgoda w sprawach niezasadniczych nie jest w stanie spowodować pokoju, lecz co najwyżej „zawieszenie broni”.

Czynienie dobra (*beneficientia*)

Beneficientia tłumaczy się zazwyczaj jako „dobroczynność”; jest to przekład prawidłowy, o ile termin ten będziemy rozumieli zgodnie z jego źródłosłowem, czyli po prostu „czynienie dobra”. Jednakże współczesne słowo „dobroczynność” nabrało innych odcieni znaczeniowych: oznacza bowiem jakąś formę działalności charytatywnej. Oczywiście, nasuwające się analogie można ciągnąć dalej, mówiąc, że działalność charytatywna oznacza właśnie promieniowanie miłości-*caritas*, pisanej niekiedy przez „ch” – *charitas*. Zdajemy sobie jednak sprawę doskonale, że miłość bliźniego realizująca się na balach dobroczynnych i aukcjach charytatywnych nie jest tym samym, o czym myślał Akwinata pisząc cytowane teksty.

II-II, q. 31, a. 1, co.
Beneficientia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in

Dobroczynność jest to po prostu wyświadczenie komuś dobra. Otóż na to dobro można patrzeć dwojako. Po pierwsze, ze względu na na powód dobra, i to należy do dobroczynności, i stanowi objaw przyjaźni, a wobec tego miłości-*caritas*. Dzieje się tak dlatego, że w akcie miłości zawiera się

actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, (...). Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus.

życzliwość, dzięki której człowiek chce dobra dla przyjaciela, a jego wola chce to wykonać, jeśli tylko jest to możliwe. Tak zatem dobroczynność wobec przyjaciela wynika z aktu miłości, i dlatego dobroczynność, ujmowana ze względu na swój powód, jest aktem przyjaźni lub miłości - *caritas*.

Wyświadczenie komuś dobra może być przejawem przyjaźni lub miłości - *caritas*. Gdy dotyczy przyjaciela, to ma powód w miłości przyjaciela, gdy jednak dotyczy osób obcych, nie ma już tego powodu. Wtedy powodem wyświadczenia dobra bliźniemu może być miłość Boża - *caritas*.

Bratnie upomnienie (*correctio fraterna*)

Na końcu Akwinata omawia bodaj najtrudniejszy dla człowieka „owoc” miłości - *caritas*. Jest nim braterskie upomnienie (*correctio fraterna*). Owszem, ludzie chętnie krytykują innych, ale zazwyczaj nie czynią tego z miłości, lecz aby poniżyć krytykowanego i wywyżżyć siebie samego. Upomnienie zaś kogoś, kogo się kocha, jest podwójnie trudne (z punktu widzenia dobra przyjaciela oraz z punktu widzenia naszego własnego dobra, którym jest przyjaźń); nie chcemy bowiem urazić przyjaciela i nie chcemy go stracić. Tomasz zdaje się wyraźnie to dostrzegać, gdy przypomina o ewangelicznej kolejności upominania: najpierw w cztery oczy, a gdy to nie pomoże, to przy kilku świadkach i dopiero w ostateczności (*finaliter*) – publicznie. Podobnie, gdy chodzi o upominanie przełożonych i wszystkich, którzy stoją od nas wyżej – Tomasz generalnie radzi tu wielką ostrożność.

Jeśli chodzi o samo upomnienie, to zdaniem Akwinaty, jego celem jest usunięcie grzechu i wobec tego „szkodliwość” grzechu wyznacza „teorię” braterskiego upominania. I tak, w grzechu zachodzi to, że szkodzi on samemu grzesznikowi oraz to, że może on szkodzić innym ludziom lub nawet całej społeczności. Z tego punktu widzenia:

co: Duplex ... est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius eiusdem rationis est et

Dwojaki jest upominanie winnych: jedno, jako środek zaradczy przeciw grzechowi, będącemu pewnym złem dla samego grzeszącego; i to jest właściwe upomnienie bratnie, którego celem jest poprawa winowajcy. Odsunięcie zaś zła od kogoś jest równoznaczne z uczynieniem mu dobra. A ponieważ

bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum.

Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocendum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium.

staranie się o dobro dla brata jest dziełem miłości-*caritas*, dzięki której życzymy i dokonujemy dobra przyjacielowi, dlatego również upomnienie bratnie jest dziełem miłości-*caritas*, jako że tym upomnieniem uwalniamy brata od zła, czyli grzechu.

Inne zaś upomnienie bratnie może też być pojęte jako środek zaradczy przeciw grzechowi, branemu z punktu widzenia zła wyrządzanego wielu [ludziom], a szczególnie dobru wspólnemu [społeczności]. Takie upomnienie jest objawem sprawiedliwości, której zadaniem jest zachowanie poprawnych zasad sprawiedliwości we wzajemnych stosunkach między ludźmi.

Bratnie upomnienie, które wykracza poza porządek miłości, należy do dziedziny sprawiedliwości i wiąże się z zagadnieniem sankcji, którymi dysponują przełożeni wobec podwładnych. Mamy więc kolejny przykład spotkania się porządku miłości i porządku sprawiedliwości; widzimy tu też wyraźnie, jak obydwa te porządki swoiście „zazębiają się”, ale – gdy idzie o ich istotę – zupełnie do siebie nie przystają.

Wady zwalczające miłość

W kwestiach od 34 do 43 II-II partis *Sumy teologii*, Akwinata omawia wady zwalczające miłość i jej owoce. Można je ująć w zestawieniu:

CNOTA	WADA
Miłość (<i>dilectio</i>)	Nienawiść (<i>odium</i>)
Radość miłości (<i>gaudio caritatis</i>)	Zniechęcenia (<i>acedia</i>) i zawiść (<i>invidia</i>)
Pokój (<i>pax</i>) i zgoda (<i>concordia</i>)	Niezgoda, spór, rozłam, kłótnia, bunt i wojna (<i>discordia, contentione, schisma, rixa, seditio et bello</i>)
Dobroczynność i bratnie upomnienie (<i>beneficentia et correctio fraterna</i>)	Zgorszenie – obraza, upadek, podstęp (<i>scandalum – offensio, ruina, impactio pedis</i>)

„Ogólnym” przeciwieństwem każdej miłości jest *odium* – nienawiść, niechęć, nieakceptacja. Oczywiście, odcień znaczeniowy *odium* będzie zależny od poziomu miłości, któremu się przeciwstawia. I tak, na jakimś najbardziej podstawowym poziomie życzliwości i akceptacji, związanym z *amor naturalis*, *odium* będzie miało postać jakiegoś braku akceptacji, odrzucenia, nieżyczliwości. Na

poziomie uczuć będzie to bez wątpienia niechęć, a nawet odraza. *Odium*, jako przeciwieństwo miłości-*dilectio*, można nazwać nienawiścią, jako w pełni świadomą, kierowaną z rozmysłem i zdecydowaniem, chęcią szkodenia drugiemu człowiekowi, wyrządzenia mu zła, po prostu zniszczenia go. Wydaje się, że nie jest tu już ważne, której odmianie *dilectio* przeciwstawia się nienawiść: w każdym wypadku bowiem jest to żądza zniszczenia przedmiotu, ku któremu się kieruje i wobec tego nie ma znaczenia, jakie byłoby przeciwieństwo nienawiści po stronie dobra.

Konsekwentnie, radości, jako rozkoszowaniu się dobrem, gdy chodzi o nasze własne dobro, przeciwstawia się zniechęcenie (*acedia*). Jest to jednak zniechęcenie szczególne, gdyż zwyczajne zniechęcenie w jakiś konkretnych sprawach przytrafia się każdemu, w wyniku niepowodzeń, poważnych trudności lub przemęczenia. Tymczasem *acedia* (chyba lepiej będzie, gdy będziemy używali łaciny) to porzucenie własnego dobra. Jest to działanie na tyle „nienaturalne”, że powoduje szereg poważnych skutków w osobowości człowieka i z tego względu często określa się acedię mianem „choroby duszy”¹²⁷.

Zawiść (*invidia*) jest sprzeciwem wobec cudzej radości. Polega – o czym już była mowa – na traktowaniu czyjegoś dobra jako własnego zła. Wynika z tego, że smuci nas to, co kogoś innego raduje. Dlatego zawiść jest w swej istocie smutkiem z powodu cudzego dobra. Można powiedzieć, że zawiść jest córką nienawiści, gdyż smuci nas powodzenie wroga.

Pokój, jak pamiętamy, najogólniej mówiąc jest zgodą w sprawach zasadniczych. Zdaniem Tomasza, samej zgodzie przeciwstawia się niezgoda (*discordia*), która sytuuje się w sercu człowieka, czyli jest jakby źródłem zagrożenia dla pokoju. Swoistą konkretyzacją niezgody, dokonującą się w warstwie werbalnej jest spór (*contentio*). W płaszczyźnie działania pokój jest niszczonej przez rozłam (*schizma*), kłótnię (*rixa*), bunt (*sedicio*) i wojnę (*bello*). Tomasz dość szczegółowo omawia te wszystkie zagrożenia pokoju. Za każdym razem należy je rozumieć jako zniszczenie jedności w tych zasadniczych sprawach, na których zbudowany jest pokój.

Gdy chodzi o wady, które sprzeciwiają się dobroczynności, to zdaniem Tomasza zazwyczaj naruszają one przede wszystkim porządek sprawiedliwości; porządek miłości zdaje się naruszać tylko jedna z nich, mianowicie zgorszenie (*scandalum*), które Akwinata wyjaśnia słowami Hieronima, mówiąc, że zgorszenie polega na obrażaniu drugiego człowieka (*offensio*), doprowadzaniu go do

¹²⁷ To absurdalne na pierwszy rzut oka porzucenie własnego dobra jest dobrze znane wychowawcom różnych epok i ma bardzo obfita literaturę, w której często występujące określenie acedii jako choroby duszy należy do najłagodniejszych. Tę problematykę, szczególnie w odniesieniu do kształcenia i wychowywania człowieka przypomniał ostatnio Jakub Wójcik. Zob. *Acedia jako problem pedagogiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie” 5-6 (2020/2011), s. 200-226.

upadku (*ruina*) i podstępny zwalczaniu go (mówi się tu dosłownie o „podstawianiu nogi” – *impactio pedis*). Zgorszeniu można zapobiec przez bratnie upomnienie i dlatego zgorszenie i bratnie upomnienie w pewnych wypadkach są sobie wprost przeciwne, a w pewnych pośrednio przeciwne.

Miłosierdzie (*miser cordia*)

Czytając teksty św. Tomasza o miłości, a szczególnie traktat *De caritate* z *Sumy teologii* oraz kwestię diskutowaną pod takim samym tytułem, zwraca uwagę szczególna pozycja miłosierdzia: formalnie jest ono zaliczane do skutków miłości-*caritas* i nim niewątpliwie jest. Zestawiając jednak wypowiedzi Akwinaty o miłosierdziu zauważamy wiązanie go oraz wielu jego skutków z przyjaźnią. Dlatego swego czasu zaproponowano nawet, aby wśród odmian miłości w filozofii św. Tomasza wyróżnić jeszcze miłosierdzie – miłość zarządzającą złą bliźnich – jako osobną odmianę *dilectio*¹²⁸. Motywem bowiem tej miłości – co też wynika ze słów Akwinaty – nie musi być włana *caritas*. Jest jej przyczyną raczej zło w drugim człowieku, traktowane poniekąd jako zło własne z racji tej współnaturalności ludzi, którą Tomasz postrzega jako jedną z przyczyn miłości. Dlatego Akwinata stara się nie wiązać miłosierdzia ani wyłącznie z przyjaźnią, ani też wyłącznie z *caritas*. I dlatego uznano, że Tomasz widzi w niej osobną gatunkowo miłość *dilectio*. Warto też zauważyć, że „naturą” tej odmiany miłości jest specyficzna służba – służba innym z powodu ich zła. Różni się więc ona od tej sprawiającej zawsze radość służby, którą świadczymy naszym przyjaciołom, a którą oni odwzajemniają. Potwierdza to określenie miłosierdzia.

cc. Cum misericordia sit compassio super
a. 2, miseria aliena, ex hoc contingit quod ali-
quis misereatur ex quo contingit quod de
30, q. 30, miseria aliena doleat. Quia autem tristitia
II-II, q. 30, seu dolor est de proprio malo, intantum
aliquis de miseria aliena tristatur aut do-
let inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum,

Skoro miłosierdzie jest współodczuwaniem cudzej biedy, to dowodzi, że cudza bieda boli człowieka. A ponieważ smutek i ból są spowodowane złem, które nas spotkało, człowiek wtedy smuci się i bojeje nad złem cudzym, jeśli biedę cudzą uważa za własną, co może zająć dwojako. W pierwszy sposób dzięki wspólności uczuć (*affectus*), a tę sprawia miłość. A ponieważ miłujący uważa przyjaciela za drugiego siebie, jego zło uważa za zło

¹²⁸ A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 243.

malum ipsius reputat tanquam suum malum, et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod philosophus, in IX Ethic., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolare amico, (...). Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat.

własne i boleje nad tym złem, jak gdyby przydarzyło się jemu samemu. Stąd to Filozof zalicza do objawów przyjaźni „współbolenie z przyjacielem”, (...). W inny sposób [miłosierdzie] budzi się z powodu realnego zagrożenia, wtedy gdy zło dotyczące naszych bliskich zagraża także i nam.

Tomasz traktuje miłosierdzie jako szersze zjawisko wiążące się z różnymi odmianami miłości. Za każdym razem bowiem polega ono na tym, że cudze zło traktujemy jak własne. Podstawą tego jest współodczuwanie (*compassio*)¹²⁹. Dokonuje się to już na poziomie uczuć, gdy ogarnia nas litość nad cudzym nieszczęściem, spowodowana właśnie współodczuwaniem, budującym się na jakiejś podstawowej zgodności natur i to w odniesieniu do poziomu zmysłowego, wszak litujemy się także nad zwierzętami. Na poziomie *dilectio*, miłosierdzie najbardziej widoczne jest w przyjaźni, gdyż zło przyjaciela, będącego naszym *alter ego*, odbieramy i traktujemy jak własne. Miłość-*caritas* powoduje miłosierdzie we właściwy dla siebie sposób: współczujemy wszystkim ludziom, ponieważ kocha ich Bóg – nasz największy przyjaciel.

Skoro miłosierdzie jest reakcją na zło, które przytrafiło się komuś, to podobnie jak w przypadku własnego zła, człowiek próbuje mu zaradzić jakimś dobrem. To zaradzanie złu kogoś drugiego nosi ogólną nazwę obdarowywania (*collatio donorum*), gdyż na zło, które jest brakiem dobra, reagujemy niwelowaniem tego braku, czyli wypełnieniem go dobrem. Tomasz zwraca uwagę nawet na psychologiczne uwarunkowania obdarowywania: przywiązanie do posiadanych rzeczy, które trzeba przełamać, gdy chcemy tę rzecz komuś ofiarować¹³⁰.

II-II, q. 31, a. 1, ad 2
Sed ex parte exterioris dati collatio beneficium pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

Natomiast od strony rzeczy darowanej, świadczenie dobrodziejstwa należy w ogólności do przyjaźni lub miłości-*caritas*. Dlatego nie jest ujmą dla przyjaźni, jeśli ktoś da komuś z miłości rzecz, którą pragnie zatrzymać i z którą żał mu się rozstać; co więcej, świadczy to o tym doskonalszej przyjaźni.

¹²⁹ Nie tłumaczę „współczucie” (choć takie znaczenie też ma łacińskie *compassio*), gdyż w języku polskim ma ono węższe znaczenie, bliższe litości. W cytowanym fragmencie Tomaszowi nie chodzi o litość, lecz raczej o pewną wspólnotę uczuć, właśnie współodczuwanie, współcześnie określane też terminem „empatia”.

¹³⁰ *Summa theologiae* II-II, q. 31, a. 1, ad 2.

Specjalnym rodzajem obdarowywania jest jałmużna (*eleemosyna*), która stanowi reakcję na czyjś konkretny niedostatek, na który ktoś cierpi.

II-II, q. 32, Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitate patienti. Pobudką do dania jałmużny jest do-pomożenie człowiekowi cierpiącemu niedostatek.

Jałmużnę można powiązać z litością i obdarowywaniem, jednak Tomasz zachowuje ją dla wskazania na specjalny owoc miłości Boga.

II-II, q. 32, a. 1, co Definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam (...). Jałmużnę określa się jako dzieło dania ze współczucia czegoś potrzebującemu ze względu na Boga. Otóż pobudka ta należy do miłosierdzia (...).

II-II, q. 32, a. 1, co Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine, nam in Graeco a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, (...) ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante. Stąd wniosek, że dawanie jałmużny jest właściwym aktem miłosierdzia. Na to wskazuje sama nazwa, jak bowiem po grecku pochodzi od miłosierdzia, tak po łacinie od zmiłowania (*miseratio*). A ponieważ miłosierdzie jest skutkiem miłości-*caritas*, (...) wobec tego dawanie jałmużny jest aktem miłości-*caritas* za pośrednictwem miłosierdzia.

Tomasz wymienia tradycyjne „uczynki miłosierne” (w wersji z XIII wieku) i je uzasadnia brakami (*defectus*), jakie przytrafiają się ludziom. Te braki dotyczą sfery duchowej lub sfery cielesnej człowieka. Jeśli chodzi o sferę cielesną, to Akwinata uwzględnia nie tylko braki za życia, lecz i potrzeby „cielesne” człowieka po jego śmierci. Za życia pewnych rzeczy cielesnych potrzebują wszyscy ludzie, pewne zaś defekty dotyczą tylko niektórych. Jeśli chodzi o potrzeby cielesne powszechne i wewnętrzne, to są to przede wszystkim głód i pragnienie, stąd pochodzi zalecenie, aby głodnych nakarmić, a spragnionych napoić. Zewnętrzną powszechną potrzebą cielesną człowieka jest ubranie i mieszkanie, stąd zalecenie, aby nagiego przyodziać, a bezdomnego przyjąć do domu. Jeśli chodzi o braki cielesne, które dotyczą tylko niektórych, to Akwinata wskazuje, że ich przyczyna może tkwić wewnątrz człowieka, tak jak choroba, i stąd zalecenie: chorych odwiedzać. Zewnętrznym nieszczęściem, jakie może się człowiekowi przydarzyć, jest niewola, które dotyczy zalecenia, aby niewolników wykupywać¹³¹. Po

¹³¹ W dzisiejszych katechizmach już nie ma tego zalecenia, a w zamian jest polecenie, aby odwiedzać uwięzionych, co ma zdaje się oznaczać, że problem niewolnictwa zniknął. Tymczasem jest wręcz przeciwnie: przybrał on nie tylko nowe postaci, łącząc się np. z prostytutką, pracą dzieci, ale też występuje w swej „klasycznej” formie i np. w Etiopii dotyczy przede wszystkim tamtejszych

śmierci należy się człowiekowi od tych, co zostali, godne pogrzebanie jego ciała. Wszystkie „uczynki miłosierne co do ciała” można ująć w następującym schemacie:



Jeśli chodzi o braki duchowe, to wszystkim ludziom potrzebna jest pomoc Boża, dlatego modlitwa w intencji innych stanowi powszechną pomoc duchową, jaką możemy innym wyświadczyć. Sam człowiek może bliźniemu służyć pomocą w trzech sprawach duchowych: w dziedzinie poznania intelektualnego i postępowania, w sferze uczuć i dziedzinie życia moralnego.

- | | |
|---|---|
| <p>II-II, q. 32, Contra defectum intellectus, et si a. 2 co quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium.</p> | <p>Przeciw brakom intelektualnym w odniesieniu do poznania teoretycznego, lekarstwem jest nauczanie; w odniesieniu zaś do poznania praktycznego – rada.</p> |
|---|---|

czarnych chrześcijan, którzy są brani w niewolę przez dominujących w tym kraju muzułmanów. W Mauretanii, podobnie, niewolnikami muzułmanów są czarni Afrykańczycy. Z danych ONZ za 2006 rok wynika, że niewolników jest więcej niż kiedykolwiek w dziejach. Oficjalne wyliczenia idą w dziesiątki milionów dorosłych. Dzieci trudno policzyć. Rocznie sprzedaje się pod pozorem „werbowania taniej siły roboczej” od 1 do 5 mln ludzi. Wartość pracy współczesnych niewolników i półniewolników szacuje się na kilkadziesiąt miliardów dolarów rocznie.

Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis, inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per consolationem.

W inny sposób brak zachodzi w uczuciach władzy pożądawczej, wśród których największym jest smutek, któremu zapobiegamy przez pocieszenie.

Widzimy wyraźnie, że uzasadnienie tradycyjnych „uczynków miłosiernych” znajduje u Tomasza głębokie antropologiczne osadzenie, częstokroć przekraczające popularne ich wyjaśnienia i uzasadnienia. Przykładem może być nauczanie jako uczynek miłosierny w stosunku do tych, którym brakuje wiedzy. Jest to więc coś więcej niż tylko „nieumiejętnych pouczać”. Z opinii Tomasza wynikałoby, że nauczanie jako takie, należy do porządku miłosierdzia. Stąd też zrozumiała jest wyrażona gdzie indziej opinia Akwinaty, że nauczyciel należy do godności ojca. A zatem nauczanie to nie wyłącznie „transfer wiedzy”, a relacja nauczany i nauczający, to nie wyłącznie „kontrakt”. Podobne uwagi można odnieść do innych uzasadnień Tomasza w sprawie „uczynków miłosiernych”. Problematyka rady ma u Akwinaty także wieloaspektowe naświetlenie: rada jest aktem miłosierdzia, umiejętność udzielania rad jest przedmiotem specjalnej cnoty – *eubulii*, ale umiejętności wymaga też dobre korzystanie z cudzych rad, czemu służy pouczalność. Jeśli chodzi o trzeci z omówionych aspektów, to zalecenie, aby „strapionych pocieszać” w tekście Tomasza jest właściwie zaleceniem „opieki” nad uczuciowością, która odnosi się do całego ludzkiego życia uczuciowo-emocjonalnego. Nie potrzeba odwoływać się do współczesnych badań psychologicznych, wystarczy prosta obserwacja, aby wiedzieć, jak bardzo jest to ważne.

Trzeci, ostatni, aspekt wspomagania duchowego bliźnich dotyczy ich niedomagań moralnych. Akwinata zaleca tu upominanie grzesznika, przebaczenie win oraz cierpliwe znoszenie przykrych dla nas skutków cudzych grzechów. Warto zauważyć, że nie ma tu miejsca nie tylko na odwet, ale nawet na obronę. Nie dlatego, żeby Tomasz nie widział konieczności karania złoczyńców i obrony przed ich atakami, lecz dlatego, że owe działania należą do innego porządku – porządku sprawiedliwości, tu zaś jesteśmy przy miłosierdziu, które należy do porządku miłości.

II-II, q. 32, a. 2 co
Tertio modo, ex parte inordinati actus, qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab eius inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius in quem peccatur, et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam;

Trzeci sposób [występowania braków] dotyczy dziedziny nieuporządkowanych działań, którą możemy rozważyć w trzech aspektach. W pierwszy sposób, biorąc pod uwagę samego grzesznika, brakom pochodzącym z jego nieuporządkowanej woli zaradza się upominając; biorąc – z kolei – pod uwagę tego, w kogo czyjś grzech godzi: jeśli grzech godzi w nas samych, środkiem zaradczym jest

si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, super Matth. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem, et sic remedium adhibetur supportando; maxime in his qui ex infirmitate peccant,

przebaczenie, jeśli grzech jest przeciw Bogu lub bliźniemu, to tu, według Hieronima, „darowanie nie należy do nas”; biorąc – wreszcie – pod uwagę następstwa czynu nieporządnego, którego ofiarą są współżyjący nawet gdy dokuczliwa osoba tego nie zamierza, środkiem zaradczym jest znoszenie przykrości, zwłaszcza ze strony ludzi grzeszących z ułomności,

Warto zwrócić uwagę na bardzo „bogaty repertuar” braków duchowych bliźnich i równie bogaty wybór środków ich niwelowania. Można go ująć w następującym schemacie:



Można też powiedzieć, i nie będzie to w żadnym stopniu przesadą, że Tomaszowy wykaz rodzajów jałmużny jest pięknym świadectwem nie tylko osobistej wrażliwości Akwinaty, lecz i świadectwem średniowiecznego humanizmu, wszak ów „wykaz” czynków miłosiernych jest wytworem tradycji chrześcijańskiej, sięgającej swymi korzeniami do nauczania Ojców Kościoła.

Związek miłości, mądrości i pokoju

Miłość, mądrość i pokój Akwinata uważa za najważniejsze w swoich porządkach: miłość jest czymś pierwszym i najważniejszym w dziedzinie ludzkich dążeń, uczuć i działań, mądrość jest najważniejszym owocem wysiłku poznawczego, natomiast pokój jest największym dobrem społecznym – na nim budują się dobrodziejstwa życia społecznego, prowadzić do niego powinno prawo i sprawiedliwość.

Pomimo więc, że każda z tych rzeczy należy do innego porządku, to jednak „spotykają” się w człowieku:

II-II, q. 45, Sapientia, etsi differat a caritate, tamēn praesupponit eam. Mądrość, chociaż różni się od miłości, to jednak ją zakłada.

Natomiast pokój jest dziełem mądrości, zawiera jednak w sobie miłość:

II-II, q. 45, Caritatis est habere pacem, sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Do miłości należy pokój, lecz sprawianie pokoju jest dziełem zaprowadzającej porządek mądrości.

Przyzwyczajeni jesteśmy w tomizmie do stawiania dość sztywnej linii demarkacyjnej między dziedziną poznania i porządkiem relacji osobowych, tymczasem Tomasz pisze, że mądrość warunkowana jest przez miłość, co ma oznaczać, że nie ma mądrości bez miłości. Oznaczać to może ni mniej ni więcej, jak to, że mądrość przekracza porządek poznawczy i wkracza w dziedzinę ludzkiego postępowania, określając cel tego postępowania, jak w innym miejscu pisze to Tomasz¹³². Z tego powodu Mieczysław Gogacz zalicza mądrość zarówno do grupy podstawowych norm etycznych, jak i do grona podstawowych zasad pedagogicznych. Zbieżne jest to w pewnych aspektach z poglądami Arystotelesa i św. Tomasza.

II-II, q. 45, a. 1, co. Secundum philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina

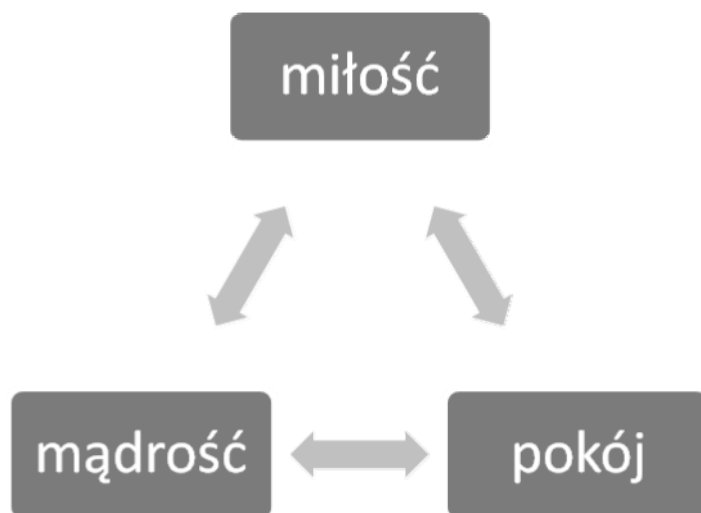
Jak twierdzi Filozof na początku *Metafizyki*, zadaniem mądrego jest myśleć o przyczynie najwyższej, według której z całą pewnością osądza się wszystko i stosownie do której wszystko należy porządkować. A przyczyna najwyższa może być rozumiana dwojako: albo bezwzględnie, albo w pewnej dziedzinie. Kto zna przyczynę najwyższą w danej dziedzinie i nią potrafi osądzać i porządkować wszystko, co do tej dziedziny należy, jest mądrym w tej danej dziedzinie, np. w medycynie lub architekturze (...). Natomiast kto

¹³² Por. *Summa theologiae* II-II, q. 45, a. 6, ad 3.

vel architectura (...). Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. ma znajomość przyczyny wprost najwyższej, którą jest Bóg, nazywany jest mądrym wprost w tym znaczeniu, że może wszystko osądzać i porządkować według prawideł Bożych.

Wydaje się, że klucz do zrozumienia samej mądrości, a także jej związków z miłością i pokojem, leży przede wszystkim w odróżnieniu mądrości w jakiejś dziedzinie od mądrości wprost. Jest bowiem różnica w tym, gdy o kimś mówimy mądry lekarz lub mądry architekt, a gdy mówimy – mądry człowiek. Ta mądrość wprost osądza i porządkuje „wszystko”. A jeśli tak, to znaczy, że mądrość przekracza różne partykularne porządki, np. porządek poznania i porządek postępowania. W ten sposób mądrość może wiązać się z miłością, która też ma zdolność łamania barier i przekraczania porządków.

Tomasz jednak wyraźnie pisze, że mądrość zakłada miłość, a miłość zawiera pokój, a sam pokój jest dziełem mądrości. Widać, że zachodzi tu jakaś wielokierunkowa współzależność.



Kontemplacja jako ukoronowanie miłości i mądrości

Wydaje się więc, że po raz kolejny należy przywołać temat kontemplacji, która jest wspólnym działaniem intelektu i woli, wiąże się z mądrością i pokojem, które powoduje.

Super Sent, lib. 3, d. 35, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 3
 In contemplatione est necessaria apprehensio quae est per intellectum, et iudicium quod est per sapientiam.

W kontemplacji niezbędne jest ujęcie [poznawcze, dokonywane] przez intelekt oraz osąd [dokonywany] przez mądrość.

Tak ujęta kontemplacja jest podstawą życia kontemplacyjnego. Tomasz niewątpliwie nawiązuje tu do tradycji wiktorynów, którzy właśnie w kontemplacji widzieli poznanie połączone z miłością.

2-2, q. 180, a. 7, ad 1
 Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem.

Życie kontemplacyjne, chociaż istotowo tkwi w intelekcie, początek ma jednak w działaniu woli, gdyż to właśnie miłość-*caritas* pobudza do kontemplacji Boga. I ponieważ kres odpowiada początkowi, stąd też kres i zwieńczenie życia kontemplacyjnego znajduje się w woli. Bo człowiek doznaje przyjemności patrząc na rzecz umiłowaną, przyjemność zaś powstała z rzeczy widzianej, wznieca tym większą miłość.

Tomasz idzie tu jeszcze dalej i łączy z kontemplacją wszelkie przejawy życia ludzkiego *compositum*: poznanie intelektualne, działania woli, a także uczucia. Co więcej, przyjemność, i to przyjemność zmysłowa – *delectatio*, która rodzi się z patrzenia na rzecz kochaną, wzmacnia i intensyfikuje miłość, miłość zaś pobudza kontemplację.

Trudno nie dostrzec tu zależności bardzo podobnych, jak te, które zachodziły między miłością, mądrością i pokojem. Można nawet powiedzieć, że w odniesieniu do życia czynnego wspólnym owocem miłości i mądrości jest pokój; w odniesieniu do życia teoretycznego tym owocem jest kontemplacja. Nie dziwi więc, że greckie βίος θεωρητικός po łacinie tłumaczy się zwykle jako *vita contemplativa*.

Super Ethicorum, lib. 10, l. 10, n. 11
 Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles.

Ze wszystkich działań cnót najprzyjemniejsza jest kontemplacja mądrości, na co wszyscy się zgadzają. Filozofia daje w kontemplacji mądrości godne podziwu przyjemności, ze względu na czystość i ze względu na trwałość. Czystość bowiem dotyczy przyjemności wywoływanych przez rzeczy niematerialne. Trwałość zaś dotyczy tych, które pochodzą z rzeczy niezmiennych.

Oprócz pięknej pochwały filozofii, w zacytowanym fragmencie Tomaszowego komentarza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, Akwinata sprowadza kontemplację mądrości do rangi największej ludzkiej przyjemności, mającej charakter czysty i trwały. Taka kontemplacja – przy wszystkich podnoszonych różnicach – jest ukoronowaniem życia ludzkiego zarówno w ujęciu Arystotelesa, jak i św. Tomasza.

2-2, q. 180, a. 7, ad 1	Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.	I na tym polega właśnie ostateczna doskonałość kontemplacji, mianowicie żeby nie tylko widzieć prawdę Bożą, ale także ją miłować.
----------------------------	--	---

* * *

Tomaszowa koncepcja miłości – co podkreślają wszyscy jej komentatorzy – stanowi rozbudowaną teorię, wkomponowaną w cały filozoficzno-teologiczny system Akwinaty i z nim spójny. Wydaje się, że należy też podkreślić, że miłość u Tomasza stanowi relację łączącą przede wszystkim byty rozumne. Odmiany i postaci miłości wynikają w sposób ścisły ze struktury bytu ludzkiego.

W świetle przeprowadzonych analiz, których podstawą źródłową była przede wszystkim *Suma teologii*, nie da się powiedzieć, że miłość dla Akwinaty jest jakąś wszechogarniającą, kosmiczną siłą, która w człowieku znajduje pewne swoje konkretyzacje, a kres i spełnienie – w Bogu¹³³. Tomasz raczej nie jest panpsychistą czy hylozoistą. *Amor naturalis* u Akwinaty ma coś z Augustyńskiego *pondus*, ale trzeba pamiętać, że nie stanowi jakiejś osobnej władzy lub sfery bytu, lecz pewną skłonność wynikającą z jego natury i realizującą się za pośrednictwem władz przez dany byt posiadanych. A więc, jaka natura, taki *appetitus naturalis* i taka *amor naturalis*. Dobrze wyczuwał to Jacques Maritain pisząc o *appetitus naturalis* w odniesieniu do człowieka, że „natura obmyła się w wodach intelektu”.

Rzecz godna podkreślenia to „głębokie” zakorzenienie miłości w strukturze bytu. Dość zgodnie komentatorzy dostrzegają podstawę miłości we własnościach transcendentalnych bytu¹³⁴. Pozwala to na nazwanie miłości w ujęciu Tomasza z Akwinu relacją osobową¹³⁵. Teorię relacji osobowych w tomizmie rozwija Mieczysław Gogacz.

¹³³ Tak rozumie miłość u Tomasza Tadeusz Bartoś, który w swoich analizach opierał się na *Komentarzu do „De divinis nominibus”* Pseudo-Dionizego Areopagity. Być może neoplatońska perspektywa tego dzieła skłoniła postrzegania Tomaszowej wizji miłości jako bardziej „kosmicznej”, w której zasadnicze znaczenia ma wynikające z pochodzenia podobieństwo do Boga. Por. *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, s. 211-214.

¹³⁴ Np. Tadeusz Bartoś w cytowanej książce na s. 211.

¹³⁵ Np. Władysław Kubiak w pracy pt. *Teoria relacji na podstawie „Sumy teologii”* Tomasza z Akwinu, maszynopis rozprawy doktorskiej, Warszawa 1991, s. 89.

Miłość u Tomasza ma zasadnicze znaczenie dla człowieka; stanowi podstawową płaszczyznę jego wszelkich poczynań, dążeń, a nawet poznawania (w kontemplacji). Fakt ten często umyka uwadze komentatorów myśli Akwinaty, którzy widzą w miłości jeden z wielu podejmowanych przez niego tematów. Jakby nie zwracali przy tym uwagi na wypowiedzi samego Tomasza i wynikające z nich usytuowanie miłości wśród działań i relacji ludzkich. Zawsze miłość jest podstawą, fundamentem, źródłem, pryncypium, przyczyną, „matką”. Miłość bowiem jest podstawą wszelkich międzyludzkich i międzyosobowych relacji; stanowi fundament wspólnot – od małżeństwa i rodziny po państwo i Kościół; miłość jest źródłem uczuć i emocji; stanowi pryncypium moralności i wychowania; jest bowiem przyczyną wszelkich działań człowieka; jako taka stanowi też ostateczną przyczynę wszystkich tych umiejętności i zalet, których ludzkie działania wymagają; jest więc „matką” cnót moralnych, a stanowiąc istotę więzi człowieka z Bogiem, to ostatecznie miłość powoduje cnoty teologiczne, a co za tym idzie – to miłość zbawia. Na miłości polega też to, co przekracza zbawienie, czyli chwała Boża.

Miłość zatem przekracza wszystkie inne kryteria ludzkich działań, a przede wszystkim przekracza prawo i w ogóle wszelkie relacje wynikające ze sprawiedliwości. Miłość jest także podstawą moralności, po prostu jej usersownieniem. Jest to oczywiste na każdej płaszczyźnie rozważań: na poziomie metafizycznym mamy tę samą przyczynę i ten sam cel miłości i moralności – dobro; na płaszczyźnie antropologicznej miłość wyznacza wszelkie działania człowieka, stanowiące przecież przedmiot filozofii moralnej. Miłość spotyka się także z moralnością na terenie samej etyki, co znalazło swoje rozwinięcie we współczesnym tomizmie, chociażby w postaci normy personalistycznej Karola Wojtyły lub etyki chronienia osób Mieczysława Gogacza.

Kolejny temat, na który należy zwrócić uwagę, to relacja filozofii miłości u Tomasza z Akwinu do jego teologii miłości. Jest to egzemplifikacja szerszego zagadnienia: relacji filozofii do teologii w myśli Akwinaty¹³⁶. W przypadku miłości bardzo dobrą ilustracją jest problem miłości-*caritas*. Jest ona bowiem taką odmianą miłości osobowej (*dilectio*), która odnosi się do swego przedmiotu jako do czegoś dla człowieka najcenniejszego. Tomasz nie rozstrzyga, że musi to być Bóg; raczej sugeruje, że odnosimy się do Boga tą miłością, która zresztą ma dla niego pewną postać przyjaźni. Wyraźnie tu widać, jak Tomasz swoje ujęcia teologiczne buduje na tezach filozoficznych, stara się pokazywać ich wzajemne zależności i komplementarność. Owa komplementarność wynika u niego z wizji samej rzeczywistości osób: ludzi i Boga. Zarówno ludzie, jak i Bóg – istniejąc – wiążą się relacjami i przy założeniu wszelkich indywidualnych różnic między

¹³⁶ Szerzej na ten temat: *Wzajemne relacje pomiędzy filozofią i teologią w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2(66)2010, s. 140-145.

ludźmi i zasadniczej różnicy w ontycznej strukturze między ludźmi i Bogiem, spotykają się jako osoby i kochają się jako osoby.

Tomasz odróżnia filozofię od teologii. Czyni to z punktu widzenia metod uprawniania każdej z tych nauk (przedmiot formalny). Pozwala mu to na niemylenie porządku poznania naturalnego i porządku objawienia, działań naturalnych i działań nadnaturalnych (nadprzyrodzonych). Tomasz jednak nie wyróżnia rzeczywistości naturalnej, dostępnej poznaniu naturalnemu i rzeczywistości nadprzyrodzonej, dostępnej poznaniu przez wiarę. Rzeczywistość dla Akwinaty jest jedna, ale wieloaspektowa: znajdujemy w niej działania instynktowne, bezrozumne, świadome i wolne, także działania Boga i to w porządku natury (jak stwarzanie) oraz w porządku łaski (jak uświęcenie). Opis tej rzeczywistości wymaga wielu narzędzi, adekwatnych do opisywanego aspektu. Wysiłek Tomasza idzie w kierunku uporządkowania tego opisu i daleki jest od prób „porządkowania” samej rzeczywistości i naiwnego myślenia, że realne byty zachowują się tak jak to sobie wymyślimy. Na tym między innymi polega realizm Akwinaty.

Poczynione uwagi pozwalają się krótko się odnieść do sprawy ogólniejszej. Tomasz tradycyjnie postrzegany bywał jako arystotelik, autor odróżnienia filozofii od teologii, realista, twórca egzystencjalnej wersji metafizyki bytu. Taki niewątpliwie obraz Tomasz wyłania się z prac Gilsona, Krąpca, Gogacza. W historii filozofii jednak, tak jak i w innych dziedzinach życia, spotykamy się z trendami o charakterze mód intelektualnych, które podobnie jak w tych innych dziedzinach starają się szokować, zwracać na siebie uwagę, nie za bardzo licząc się z prawdą historyczną, czy nawet zdrowym rozsądkiem. Na konferencjach mediewistycznych, ale nie tylko na nich, możemy dowiedzieć się, że Tomasz nie był filozofem lecz teologiem (to tak jakby powiedzieć, że pan X nie jest kierowcą, bo jest profesorem), nie arystotelikiem i realistą, lecz właśnie neoplatonikiem i idealistą (tak jakby nie został potępiony za niezgodność z Augustynem i Anzelmem)¹³⁷. Z przeprowadzonych analiz tematu miłości (przy założeniu bazy źródłowej, o której wspomniano) wynika, że Tomasz z Akwinu był zarówno filozofem, jak i teologiem, pracował zdecydowanie w horyzoncie metafizyki i metodologii arystotelesowskiej, był zdecydowanym realistą, oprócz dedukcji sylogistycznej stosował też pewne metody indukcyjne, chociażby w postaci uogólnień swoich bacznych obserwacji zawikłań ludzkich miłości, namiętności, przyjaźni, uczuć. Z przeprowadzonych analiz więc wyłania się raczej tradycyjny obraz Tomasza z Akwinu.

¹³⁷ Szerzej na ten temat we wstępie do przekładu Tomaszowego *Komentarza do Liber de causis: Tomistyczna reforma neoplatonizmu w Komentarzu do Księgi o przyczynach Tomasza z Akwinu*, w: *Tomasz z Akwinu, Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tł. A. Roslan, Warszawa 2010, s. IX-L.





CZEŚĆ CZWARTA
FILOZOFIA SPOTKANIA I OBECNOŚCI







W części czwartej wybrano autorów, których poglądy są reprezentatywne dla różnych nurtów myślenia o relacjach osobowych. Łączą ich inspiracje, jeśli nawet nie w każdym wypadku wprost tomistyczne lub biblijne, to na pewno bardzo bliskie chrześcijaństwu.

Franciszek Sawicki i Josef Pieper pracują w horyzoncie kultury niemieckiej, w której myślenie o miłości na początku XX wieku ukształtowane było głównie przez różne ujęcia teologii protestanckiej. Najsilniej – jak się wydaje – oddziaływały tezy Andersa Nygrena¹ który radykalnie odróżnił dwie postacie miłości: cielesny *eros* i duchową *agape*. Różni niemieccy pisarze katoliccy dyskutują z tym ujęciem, nie zgadzając się z tak silnym przeciwstawieniem *eros* i *agape*; echo tej dyskusji znajdujemy jeszcze w encyklice *Deus caritas est* Benedykta XVI².

Clive Staples Lewis reprezentuje tradycyjną kulturę anglosaską, w której zazwyczaj z trudem znajdujemy inspiracje klasycznie katolickie (Bernard z Clairvaux, Tomasz z Akwinu). Jednakże myślenie Lewisa o miłości jest jakoś bardzo bliskie naszym – „kontynentalnym” – wyobrażeniom o tej relacji.

Feliks Bednarski reprezentuje za to najbardziej tradycyjne ujęcia katolickie i tomistyczne. Inaczej niż u wcześniejszych tomistów, którzy starali się godzić ujęcia Akwinaty z tradycyjnym augustynizmem (np. Sawicki), u Bednarskiego znajdziemy w warstwie doktrynalnej wyłącznie odwoływanie się do tekstów Tomasza i ewentualnie ukazywanie ich zgodności ze współczesnymi poglądami psychologicznymi i pedagogicznymi. Trzeba też dodać, że o. Bednarski jest dziedzicem etycznej szkoły dominikańskiej, której filarami byli Reginald Garrigou-Lagrange oraz Jacek Woroniecki.

Ujęcia Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza mają już inny charakter; bez wątplenia obaj należą do kolejnego pokolenia filozofów; obaj też – każdy w inny

¹ Zob. A. Nygren, *Eros und Agape*, t. 1-2, Gütersloh 1930/1937. Podaję charakterystykę miłości *eros* i *agape* według Nygrena w opracowaniu Franciszka Sawickiego za jego *Bóg jest miłością*, Pelplin 2002, s. 17.

Eros jest	Agape jest
zniżeniem się	dążeniem wzwyż
drogą Boga do człowieka	drogą człowieka do Boga
tęsknotą i pożądaniem	ofiara
własnym wysiłkiem	łaską
egocentryczny	altruistyczna
motywowany wartością przedmiotu	spontaniczna, tj. nie zakłada, lecz tworzy wartości

² Zob. szczególnie Część pierwszą, § 3-8.



niewiele sposobów – reagują na myśl związaną z różnymi nurtami tzw. filozofii współczesnej.

Karol Wojtyła stara się przedstawić tomistyczną koncepcję miłości w języku w jakiś sposób korespondującym z językiem filozofii podmiotu. Jego pomysłem na „uwspółcześnienie” Tomasza jest ukazanie komplementarności jego ujęć metafizycznych, psychologicznych i etycznych oraz ich „korespondowanie” z ujęciami współczesnymi (połowa XX wieku).

Mieczysław Gogacz inaczej odpowiada na głos filozofii współczesnej: stara się zbudować konsekwentnie tomistyczne ujęcie, które ma być równoprawnym partnerem w dyskusji o relacjach osobowych. Można dopowiedzieć też, że autorów tych łączy jeszcze jedno: ujęcia Gogacza są jakby realizacją postulatów Wojtyły, który uważał, że właściwe oparcie dla etyki „stanowi autentyczna filozofia bytu”³. Gogacz oparł swoją wizję relacji osobowych na zinterpretowanej przez siebie metafizyce Tomasza z Akwinu (tomizm konsekwentny) i swoim ujęciem chciał zaproponować ściśle tomistyczną filozofię relacji osobowych, które nazywał obecnością, chcąc odróżnić je od spotkania. Wskazuje to jednak bez wątpienia na nawiązywanie do modnej w drugiej połowie XX wieku filozofii dialogu⁴.

³ *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 23-24. Wojtyła często do tego wracał, np. pisząc recenzję książki F.W. Bednarskiego *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu* („Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) 2, s. 133-136) napisał w niej między innymi tak: „Autor niedostatecznie zakorzenił etykę Tomasza w jego filozofii bytu. Natomiast wiele – być może zbyt wiele – miejsca poświęca Bednarski aksjologizacji etyki Akwinaty, a nie to przecież istotnie stanowi jej naukowy charakter”.

⁴ Sam Gogacz zresztą wspominał o inspiracjach myślą Martina Bubera.

FRANCISZEK SAWICKI: FILOZOFIA MIŁOŚCI

Liczne prace Sawickiego⁵ uległy zapomnieniu, a rozprawy – pisane najczęściej po niemiecku – nie były do tej pory przedmiotem głębszych studiów. Tej „próbie czasu” ostała się – jak się wydaje – jedynie filozofia miłości Franciszka Sawickiego, zawarta w dwóch małych książeczkach. Wznawiane kilka razy znajdują ciągle czytelników, tak z powodu nieśmiertelności tematu jak i sposobu ujęcia go przez pelplińskiego profesora.

Zainteresowania Franciszka Sawickiego problematyką filozoficznie ujętej miłości sięgają 1924 roku, kiedy to Uniwersytet Ludowy w Gdańsku poprosił go o wykłady pt. Filozofia miłości. Spisane dały pierwszą wersję książki pod takim samym tytułem, wydaną w 1934 roku. Wydanie drugie ukazało się w 1937 roku, a trzecie w 1949. Po wojnie Sawicki napisał książkę *Deus caritas est*, która miała najpierw dwa wydania pod tym tytułem oraz kolejne pod spolszczonym tytułem *Bóg jest miłością*; ta książka doczekała się też w 1955 roku wydania niemieckiego pt. *Gott ist in Liebe*. W książce *Bóg jest miłością* zawarta jest – skrócona i uwspółcześniona – treść *Filozofii miłości*⁶.

Ksiądz Sawicki starał się w swych poglądach na miłość łączyć tradycję platońsko-augustyńską z arystotelesowsko-tomistyczną, co było charakterystyczne dla filozofii chrześcijańskiej pierwszej połowy XX wieku. Charakterystyczne było też to, że sięgał do literatury pięknej. W swoich wykładach o miłości nie promował nowych i oryginalnych pomysłów, lecz nowe i zaktualizowane podejście do

⁵ Franciszek Sawicki (1877-1952). Pochodził z rodziny polsko-niemieckiej. Uczył się w Collegium Marianum w Pelplinie oraz Gimnazjum Klasycznym w Chełmnie, gdzie w 1896 r. zdał maturę. Po studiach w seminarium duchownym w Chełmnie przyjął w 1900 r. święcenia kapłańskie i udał się na studia do Fryburga Badańskiego, gdzie słuchał wykładów m.in.: K. Braiga, H. Rickerta, G. Hagemanna, H. Finkego i F.X. Krausa. W 1902 obronił doktorat na podstawie rozprawy *Koheleth und der moderne Pessimismus für das Lebenselend*. Od 1903 r. w seminarium duchownym w Pelplinie wykładał filozofię, prawo kanoniczne, teologię moralną i dogmatykę (do 1952). Pełnił wiele funkcji kościelnych. Publikował prace w czasopismach naukowych i wydawnictwach w językach polskim i niemieckim. Zainteresowania naukowe ks. Sawickiego skupiały się wokół takich dziedzin, jak filozofia, religioznawstwo, prawo kanoniczne, apologetyka, teologia i historia.

⁶ Dla pewnego kontrastu korzystam z pierwszego wydania *Filozofii miłości* (Poznań 1934) oraz pośmiertnej edycji książeczki *Bóg jest miłością* (Pelplin 2002); fragmenty z *Filozofii miłości* będą cytował w oryginalnej pisowni.

znanych tematów, ich ponowne ujęcie oraz niezwykle zmysł selekcji, który sprawiał, że nieomylnie podejmował zagadnienia ważne życiowo i paląco aktualne.

Istota miłości

W książce *Bóg jest miłością*, w paragrafie zatytułowanym *Pojęcie i istota miłości* Sawicki opisuje miłość jako proces kilku następujących po sobie aktów uczuciowych i wolitywnych. W książce *Filozofia miłości* akty te są bogato ilustrowane przykładami z literatury pięknej, a w *Bóg jest miłością* – cytatami z tekstów Tomasza z Akwinu.

Według tego ujęcia, pierwszym odruchem miłości i pierwszym jej aktem, który należy do sfery uczuciowej, jest upodobanie. Od niego zaczyna się cały proces „zakochiwania się”, który może w trakcie rozwijania się przybrać różne formy; może też zatrzymać się na pewnym etapie tego rozwoju.

Pierwszym aktem jest upodobanie, bo miłość od tego się rozpoczyna, że nam się coś podoba. To upodobanie tłumaczy się tym, że jakieś dobro jest przystosowane do naszego pożądanego lub naszych skłonności (*Bóg jest miłością*, s. 29).

Z tym pierwszym etapem Sawicki wiąże „pierwszą definicję miłości” u św. Tomasza: *Ipsa aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni*⁷. Upodobanie jest sytuacją jakby statyczną: jakieś dobro odpowiada naszemu pożądanemu lub naszej skłonności. Nie powoduje ono od razu „przyciągania” ku sobie, jest nim bowiem kolejny akt uczuciowy: skłonność, którą stanowi „pociąg duszy do tego dobra, które budzi upodobanie”.

Święty Tomasz mówi o tym: *Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum* (*Bóg jest miłością*, s. 29)⁸.

W książce *Bóg jest miłością* ks. Sawicki pisze, że skutkiem tych dwóch aktów miłości uczuciowej jest „złączenie uczuciowe”, które można traktować jako

⁷ *Summa theologiae* I-II, 25, a, 2 et 26, a. 1. „Samo przystosowanie lub proporcja pożądanego do dobra jest miłością, która jest niczym innym, jak pewnym upodobaniem w dobru”.

⁸ *Super Sent.* III, 27, 1, a. 1. „Podobnie, kiedy emocja lub pożądanego całkowicie się nasyci formą dobra, które jest jego przedmiotem, znajduje w nim upodobanie i jakby na trwałe przywiązuje się do niego, i wtedy mówi się o nim, że kocha”. Przytoczono całe zdanie z *Komentarza do Sentencji*, gdyż Sawicki daje jedynie jego fragment, wyrwany z kontekstu i jako taki mogący być opacznie tłumaczony.

trzeci akt uczuciowy (*unio secundum affectum*)⁹. „Ten pociąg duszy (*motus amoris*) i to złączenie uczuciowe – dodaje – jest, jak słusznie zauważa św. Tomasz, najwięcej istotnym momentem miłości”¹⁰. Zauważa też, że stosunek miłości do jedności jest ambiwalentny: „Miłość, suponuje pewną jedność, sama jednak ze swej strony nowy rodzaj tej jedności utrwała i dąży do zjednoczenia najdoskonalszego”¹¹:

Miłość pragnie zjednoczenia i to zjednoczenia na zawsze; łaknie ona wieczności. Bywa ona wprawdzie niekiedy zmienna; i spotykamy miłość trzeźwą, wyrachowaną, która z góry przewiduje możliwość rozłąki, a nawet stawia ją za warunek. Przysięgę jednak kochanków składa się zawsze na wieki. Wielka miłość nie rozumie, by mogło być inaczej. Sama myśl, że to co teraz jest złączone mogłoby się kiedykolwiek zerwać, jest dla niej nieznośną (*Filozofia miłości*, s. 16).

Opisanym aktom uczuciowym towarzyszą dwa akty woli: pożądanie, które Sawicki określa jako pragnienie posiadania (*amor est inclinatio ad bonum, appetitus boni*), oraz zyczliwość (*benevolentia*), która jest pragnieniem dobra dla ukochanej osoby:

O ile pożądamy, o tyle patrzymy na przedmiot miłości jako na coś dobrego dla nas, szukamy w niej własnego zysku, własnego szczęścia. Zyczliwość zaś ocenia drugą osobę, ze względu na własną jej wartość pragnąc jej powodzenia i szczęścia. W życiu oba te akty bywają zawsze połączone; jeden z nich wszakże może do tego stopnia przeważać, że drugi staje się niemal niedostrzegalny.

Ksiądz Sawicki stara się jednak bronić przez sztucznym rozdzieleniem, a tym bardziej przeciwstawianiem sobie uczuciowych aktów miłości i jej aktów woli-tywnych; w tej tendencji wspomaga się zawsze tekstami Akwinaty. Ukazuje np. jak drugi akt uczuciowy, to jest pociąg duszy (*motus amoris*) rodzi w dalszej konsekwencji swojego działania pewną zyczliwość, dlatego ze względu na tę zyczliwość formułuje Tomasz kolejną definicję miłości: miłować znaczy komuś dobrze życzyć (*velle alicui bonum*):

Podkreśla, że ta zyczliwość właściwie nie stanowi istoty miłości, lecz jest raczej skutkiem miłości, i że chłodna zyczliwość bez serdecznego afektu nie jest jeszcze miłością: *Amor differt a benevolentia, importat enim quandam unionem secundum*

⁹ W *Filozofii miłości* autor wyraźnie pisze, że są dwa te uczuciowe akty: upodobanie i skłonność (s. 10). W książce *Bóg jest miłością* uważa, że dzięki upodobaniu i skłonności tworzy się złączenie uczuciowe (*unio secundum affectum*). Św. Tomasz, według Sawickiego, tak o tym pisze: *Importat quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum; in quantum scilicet amat, aestimat amatum quodammodo unum sibi vel ad se pertinens et sic movetur in ipsum* (*Summa theologiae* II-II, 27, a. 2).

¹⁰ *Bóg jest miłością*, s. 30.

¹¹ *Filozofia miłości*, s. 11.

*affectum amantis ad amatum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus*¹².

Eros i agape

Jednak gdy ks. Sawicki rezygnuje z perspektywy tomistycznej, wtedy skłania się ku oddzielaniu, a nawet pewnej formie przeciwstawiania sobie różnych rodzajów miłości. Przyznaje zresztą otwarcie, że w sprawie podziałów miłości nie korzysta z ujęć św. Tomasza, lecz – z bliżej niesprecyzowanej – tradycji chrześcijańskiej.

Na tej zasadzie rozróżniamy miłość samolubną, pożądaną i miłość bezinteresowną, udzielającą, poświęcającą się. Ta druga wyższa jest od pierwszej, nazywamy ją zatem miłością doskonałą, tamte zaś niedoskonałą. W języku polskim mamy dla najwyższej i najniższej miłości jedno tylko określenie. W greckim zaś języku, miłość pożądlivą, namiętną, przede wszystkim miłość płciową określa się przez »Eros«, uduchowioną miłość, życzliwą, przez »Agape« (*Filozofia miłości*, s. 16-17).

Tą tezą Sawicki wpisuje się w zaproponowany przez Nygrena podział miłości, mimo że w wielu szczegółach się mu przeciwstawia; nie godzi się np. na radykalne przeciwstawianie sobie miłości *eros* i *caritas*, to jednak schemat pozostaje ten sam. Dodaje, że „za takim podziałem miłości przemawiają jeszcze względy historyczne. Filozof Maks Scheler wskazuje na to, jak chrześcijaństwo właśnie nadało miłości inny kierunek”¹³:

PODZIAŁ MIŁOŚCI ZE WZGLĘDU NA AKTY WOLI	
Miłość pożądliva (<i>amor concupiscentiae</i> , <i>eros</i> Platona)	Miłość życzliwa (<i>amor benevolentiae</i> , <i>agape</i> św. Pawła)
którą kochamy coś dlatego, że jest dobrem dla nas (<i>bonum nobis</i>).	którą kochamy coś dlatego, że jest dobrem samo w sobie (<i>bonum in se</i>), i dobrze mu życzymy

¹² *Summa theologiae* II-II, 27, a. 2. „Miłość różni się od życzliwości tym, że powoduje pewne emocjonalne zjednoczenie kochającego z kochanym. A życzliwość jest prostym aktem woli, którym chcemy dla kogoś dobra, także bez wspomnianego emocjonalnego zjednoczenia”.

¹³ *Filozofia miłości*, s. 17. Wspomniano już, że sam Sawicki pisze, iż stosuje podział miłości inny od Tomaszowego, jednak go odnotowuje:

Święty Tomasz tłumaczy stan rzeczy cośkolwiek inaczej. Nie odróżnia podług motywu dwóch rodzajów miłości, lecz odróżnia w każdej miłości dwa odpowiednie momenty. Jeżeli wychodzimy z definicji, że kochać znaczy tyle co komuś dobrze życzyć (*velle alicui bonum*), to każda miłość jest pożądliva w stosunku do dobra, którego pożąda, a życzliwa w stosunku do tego, któremu dobrze życzymy: *Motus amoris in duo tendit, in bonum, quodquibus alicui vult, vel alii, et in illud, cui vult bonum. Ad illud... habetur amor concupiscentiae, ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae* (*Summa theologiae* I-II, 26, a. 4). Pożądlivość więc podług św. Tomasza należy pod pewnym względem do każdej miłości, ale więcej istotna jest życzliwość, i ona dopiero zasługuje na miano miłości (*Bóg jest miłością*, s. 31).

Określając cechy miłości pożądlivej Franciszek Sawicki od razu wchodzi w jej aksjologię:

Miłość pożądliva (*eros*) jest dobra, o ile się odnosi do rzeczy wartościowych i stąd duszę uszlachetnia. Jest także konieczna, gdyż ona tylko prowadzi do doskonałości, która jest celem życia. To dążenie wzwyż dostarcza nam też dopiero tych dóbr, z których życzliwie udzielać możemy drugim (*Bóg jest miłością*, s. 31).

Widzimy wyraźnie, jak korzystając z odróżnienia *erosa* i *agape*, pozostając także zasadniczo przy ich określeniach pochodzących z dzieła Nygrena, Sawicki stara się zupełnie inaczej niż on zarysować wzajemne relacje tych dwóch rodzajów miłości. Swoje stanowisko ilustruje nawet przykładem miłości do Boga:

I Boga należy kochać nie tylko jako *bonum in se*, lecz także jako *bonum nobis*, bo On jest rzeczywiście i ma być dla nas najwyższą wartością.

Podług św. Augustyna, jak wiemy, możemy w ogóle coś tylko kochać, o ile jest *bonum nobis*, dobrem dla nas. Psychologia to potwierdza. Mogę chcieć i pożądać tylko tego, co mi daje jakieś zadowolenie, a zadowolenie daje tylko to, co jest dobrem dla mnie. W każdej miłości jest zatem ostatecznie zawsze jakiś moment miłości własnej. Własnego ja w tym zupełnie przekreślić nie można. To nie jest równoznaczne z egoizmem, który wyłącznie albo w pierwszym rzędzie szuka wszędzie własnej korzyści. Miłość może być ofiarną, może poświęcić nawet własne życie dla kogo innego albo jakiejś sprawy. Ale człowiek jest do tego zdolny, jeżeli ta ofiara daje mu jakieś zadowolenie. To zadowolenie nie potrzebuje być właściwym motywem ofiarności. Matka np., która daje życie za dziecko, nie myśli przy tym o sobie, lecz o dziecku, ale nie byłaby zdolna do tej ofiary, gdyby życie dziecka nie było jej drogą (*Bóg jest miłością*, s. 32).

Uwzględniając ten punkt widzenia Sawicki opisuje cechy miłości życzliwej, odróżniając jednak ją zasadniczo od miłości pożądlivej. Trudno jednak dostrzec w tym opisie istotową różnicę między miłością pożądlivą i życzliwą, skoro w każdej jest „zawsze jakiś moment miłości własnej”. Sawicki dostrzega tu raczej różnicę stopnia rezygnacji z własnego „ja” na rzecz drugiej osoby:

Szlachetniejsza jednak niż miłość pożądliva jest miłość życzliwa. Ona więcej odpowiada istocie miłości, która z naturalnego popędu pragnie udzielać się innym. Ona rozsadza ciasne ramy własnego ja, rozszerza duszę. Ona równocześnie jest dowodem szlachetnego i bogatego serca. Ona tworzy nowe życie przez to, co ze swego daje, i przez to, że dobrocią swą budzi dobroć w sercu innych (*Bóg jest miłością*, s. 32).

Zagadnienie to ks. Sawicki usiłuje rozwiązać za pomocą teorii przedmiotu miłości. Przedmiotem tym bowiem „może być tylko to, co jest pod jakimś względem wartościowe, co przedstawia się jako dobro” (*Bóg jest miłością*, s. 32):

- może to być dobro samo w sobie uczciwe (*bonum honestum*) np. dobro moralne,
- albo dobro pożyteczne (*utile*),
- albo przyjemne (*delectabile*).

Dopowiada też, że „to dobro, które ma być przedmiotem miłości, musi być dobrem dla nas (*bonum nobis*)” oraz że „przedmiotem miłości może być także zło fizyczne lub moralne, o ile przedstawia się jako dobro”¹⁴. Wynika z tego dalszy wniosek, że:

także miłość bliźniego musi mieć jakąś łączność z miłością własną. Można miłować bliźniego tylko dlatego, że rzeczywiście w jaki bądź sposób jest nam bliskim, choćby przez to, że posiada tę samą naturę ludzką, co my. Im bliższy jest stosunek, tym większy jest naturalny popęd do miłości, np. jeżeli ktoś należy do tego samego narodu, do tej samej rodziny (*Bóg jest miłością*, s. 33).

Z kolei zwrócenie uwagi na podmiot miłości pozwala odróżnić miłość zmysłową i duchową. Sawicki problematyzuje jedynie to zagadnienie, nie rozstrzygając definitywnie. Nie ma bowiem wątpliwości, że przedmiotem naszej miłości są zarówno dobra zmysłowe, jak i duchowe. Zachodzi jednak pytanie, czy te dwa rodzaje miłości różnią się także jako „akty psychiczne”¹⁵. Wątpliwość autora wynika z pytania o uczucia duchowe. I wprawdzie zdaje sobie sprawę, że sposób kochania nie wynika wprost z przedmiotu miłości, tzn. dobra duchowe możemy kochać na sposób duchowy, ale też możemy odnosić się do nich miłością uczuciową. Ostatecznie skłania się ku przyjęciu istnienia pewnej formy „najszlachetniejszych” uczuć duchowych, np. żal lub wdzięczność, które funkcjonują w nas bez poruszenia zmysłowego. Korzysta przy tym ze scholastycznego odróżnienia uczuć w sensie ścisłym (*passiones*) i w sensie szerszym. W tym ostatnim do dziedziny uczuć zaliczyć można *affectiones animae*, które są pozbawione komponentu cielesnego, towarzyszącego uczuciom w sensie ścisłym¹⁶.

Postacie miłości

W książce *Filozofia miłości* Sawicki wymienia ponadto „postacie miłości”. Tutaj pierwotną – i swoiście wyjściową – formą miłości jest miłość płciowa¹⁷. Sawicki uważa ją za najpotężniejszą i najbardziej namiętną postać miłości.

Miłość płciowa dlatego tak jest gwałtowna ponieważ wyrasta z najsilniejszego popędu naturalnego, którego celem jest utrzymanie rodzaju. Zwierzę szuka w połączeniu płciowym tylko zaspokojenia tego popędu. Antropomorfizmem byłoby więc mówić u zwierząt o życiu miłosnym. Nawet człowiek zezwierzęcony może pozostać na tym

¹⁴ *Bóg jest miłością*, s. 32-33.

¹⁵ *Tamże*, s. 33.

¹⁶ *Tamże*, s. 37-39.

¹⁷ *Filozofia miłości*, s. 19.

poziomie. Zazwyczaj atoli łączy się w człowieku z popędem płciowym – miłość płciowa, z momentem seksualnym – moment erotyczny. Człowiek pragnie połączenia właśnie z tą osobą, ponieważ ją kocha. W ten sposób z pierwiastkiem zmysłowo-naturalnym łączy się pierwiastek duchowy (*Filozofia miłości*, s. 20-21).

Ksiądz Sawicki przeciwstawia się jakiegokolwiek deprecjacji miłości seksualnej. Dyskutuje z postulatami „uduchowienia” seksualności człowieka pojawiającymi się w historii filozofii poczynając od Filona Aleksandryjskiego, a na Rudolffie Steinerze skończywszy. Uważa, że płciowość należy do natury człowieka podobnie jak duchowość.

Jeśli zatem to co zmysłowe nie da się całkowicie uduchowić, to z drugiej strony nie wolno nam zapoznawać pierwiastka duchowego u człowieka, odmawiając miłości jakiegokolwiek znaczenia własnego, a w każdej postaci erotyzmu upatrując subtelniejszą tylko formę popędu płciowego, jak gdyby zaspokojenie tego popędu było ostatecznie jedynym czego człowiek szuka. Połączenie płci ma na celu nie tylko rozmnażanie, lecz również uszczęśliwiającą duchową wspólnotę. Nie tylko ciała, lecz i dusze się szukają. Pierwiastek erotyczny, nie dający się zazwyczaj całkowicie i trwale odłączyć od seksualnego, jest jednak czemś samoistnym, ma własne początki i prawa (*Filozofia miłości*, s. 23).

Potwierdza tę obserwację także fakt, że między mężczyzną i kobietą może istnieć „miłość ogólnoludzka”, w postaci chociażby przyjaźni, w której kobieta i mężczyzna kochają się jako ludzie, a nie jako istoty różnej płci. Sawicki dodaje, że:

W tej miłości ogólnoludzkiej może i powinna miłość płciowa znaleźć swe uzupełnienie. Można więc twierdzić, że małżeństwo tylko wtedy zapewnić sobie może trwałe szczęście, jeśli małżonkowie będą dla siebie wzajem wartością jako ludzie (*Filozofia miłości*, s. 23).

„Z miłości płciowej powstają różne postacie miłości rodzinnej”¹⁸. Tym twierdzeniem Sawicki stara się ukazać przekształcanie się różnych postaci miłości jako jeden uporządkowany proces, analogiczny do wcześniejszych rozważań struktury miłości, w których – przypomnijmy – miłość rozwijała się jako zespół następujących po sobie aktów, dający w sumie jednolity proces rozwoju miłości. Pierwszą postacią miłości rodzinnej, która pochodzi z miłości płciowej, jest miłość macierzyńska.

Jest to miłość najbardziej oddana, najofiarniejsza, czyli jest ona miłością najczystsza i najczulsza. Z drugiej strony jest ona miłością najciaśniejszą, ponieważ to, co matka w dziecku kocha, jest tylko jej własnym poszerzonym »ja«. Miłość macierzyńska wypływa z miłości płciowej, a nawet słuszne poniekąd jest twierdzenie, iż miłość do

¹⁸ *Tamże*, s. 25.

dzieci bywa pod niejednym względem odbiciem i oddźwiękiem tej miłości, która połączyła rodziców (*Filozofia miłości*, s. 25).

Sawicki zdaje sobie sprawę, że można przywołać szereg przykładów podważających jego ujęcie, np. kobiety zazwyczaj kochają swoje dzieci, nawet te zrodzone z niekochanych mężczyzn. Podobnie zdarza się, że bliskie obcowanie ze sobą ludzi, np. w rodzinie, utrudnia miłość i życzliwość. Są to jednak – zdaniem Sawickiego – wyjątki od ogólnych reguł, które nie podważają ich sensu.

Miłość rodzinna, rozwija się stopniowo w miłość rodu, ojczyzny i ostatecznie w miłość ogólnoludzką. Ta najrozleglejsza postać miłości z wielkim tylko trudem i bardzo powoli zdołała zdobyć grunt, a nawet w dzisiejszych czasach walczy jeszcze o swoje prawa. Już dawniej co prawda nawiązywały się stosunki pomiędzy narodami, ale brakowało ludzkości poczucia wewnętrznej łączności. Ludzkość nie czuła się jedną wielką rodziną (*Filozofia miłości*, s. 26).

Ksiądz Sawicki zauważa, że pełne urzeczywistnienie miłości społecznej – przynajmniej w odniesieniu do doktryny – ma miejsce dopiero w chrześcijaństwie, które żąda od swych wyznawców nawet miłowania nieprzyjaciół. Praktyka i tutaj bywa inna (a pisze to Sawicki po I wojnie światowej):

Co prawda w życiu praktycznym i dziś widzimy zatrzważający brak miłości, zwłaszcza w życiu narodów. Wojna światowa wywołała tak straszne wybuchy nienawiści, zdziczenia i podeptania wszelkich praw, jakie w narodach chrześcijańskich wydawać by się musiały niemożliwe (*Filozofia miłości*, s. 29).

Oczywiście i tutaj można podać szereg przykładów zachowań szlachetnych, sprzeciwiających się wojnie z jej okropieństwami i szowinizmem. Sawicki przywołuje w tym kontekście działalność w czasie wojny Czerwonego Krzyża i kwadrów¹⁹, uważa bowiem, że miłość globalna, miłość obejmująca całą ludzkość jest nieuchronna, gdyż w swej konsekwencji prowadzi do miłości samego Boga:

Miłość, obejmując całą ludzkość, zyskuje względnie największy zakres. Wychodząc poza człowieka, potęguje się wzwyż. Dokonywa zaś tego ukochanie prawdy, piękna i dobra, przejawiające się konkretnie w służeniu cnocie, sztukom i nauce. Najwyższy swój cel osiąga miłość, podnosząc się do tego, co wieczne i boskie, a w czym arcyprawda, arcypiękno i arcydobro są zawarte. Idźmy po tej linii i zatrzymajmy się przy Bogu, jako najwyższym przedmiocie miłości ludzkiej (*Filozofia miłości*, s. 31).

¹⁹ Których nazywa „zrzeszeniem religijnym” – *Filozofia miłości*, s. 29. W tym kontekście warto zauważyć szeroką otwartość ks. Sawickiego na inne religie, inne wyznania chrześcijańskie, różne filozofie. Sawicki bez jakiegokolwiek poczucia wyższości ukazuje cenne myśli różnych i bardzo różnorodnych filozofów oraz wskazuje na wartości tkwiące w religiach nawet bardzo dalekich od chrześcijaństwa.

Miłość człowieka do Boga

Miłość Boga jest totalna, wszechogarniająca i konieczna, gdyż Bóg jest dobrem absolutnym i jako taki stanowi konieczny cel i dobro. Ksiądz Sawicki w tym kontekście rozważa nienawiść do Boga, którą przecież niektórzy ludzie żywią; uważa ją za zgoła niemożliwą:

Kto wie, jakim Bóg jest, ten Go musi miłować, bo Bóg jest istotą Dobra. Jeżeli Go ktoś nienawidzi, to w rzeczywistości nie Bóg jest przedmiotem jego nienawiści, lecz obraz Boga, jaki sam sobie wytworzył. Nienawidzi Boga, ponieważ Go sobie wyobraża jako potęgę wrogą, surową, okrutną, bezlitosną. Istota o takich cechach nie byłaby Bogiem. Albo światem rządzi ślepa, ponura Moc – a w takim razie nie ma Boga. Albo jest Bóg, a wówczas może On być tylko wiekuistą Mądrością i Dobrem (*Filozofia miłości*, s. 32).

Okazuje się, że człowiek może nienawidzić swoje wyobrażenie Boga, które z Bogiem prawdziwym nie ma nic wspólnego. Jeśli bowiem ktoś wyobraża sobie Boga jako istotę okrutną, wrogą potęgę, bezlitośnie karmiącą się ludzkim cierpieniem, to nie jest to Bóg. W takiej sytuacji – pisze ks. Sawicki – można przyjąć, że Boga nie ma; jeśli jednak jest, to tylko i wyłącznie jest „wiekuistą Mądrością i Dobrem”²⁰. Przyjęcie z kolei, że Boga nie ma, powoduje obojętność religijną. Gdy jednak bliżej – zdaniem Sawickiego – przyjrzymy się takim obojętnym, to dostrzeżemy, że mają oni własnego boga, gdyż

W każdym człowieku jest coś osobliwego, co stanowi dlań dobro najwyższe, wobec którego bądź świadomie, bądź w naiwności swojej stawia niżej każdą inną wartość. Tem jest np. dla wszechwładnej obecnie nielicznej plutokracji w dzisiejszym okresie kapitalistycznym najwyższe zdobycie dóbr materialnych wzgl. miary ich, pieniądza. Tem jest dla nacjonalisty jego naród, dla typu faustowskiego nieograniczona wiedza, dla typu Don Juana, coraz to nowe zdobywanie kobiety. Zasadniczo każde dobro doczesne może wejść w sferę absolutnego bytu i absolutnej wartości w świadomości człowieka i wtedy staje się celem niezmiernych jego dążeń. W takim jednak wypadku mamy do czynienia z bałwochwalczym kultem dobra. Dobro doczesne wyrzywa się z harmonijnego zespołu dóbr tego świata, staje się przedmiotem bezwzględniego a nadmiernego umiłowania i celem dążeń. Człowiek wydaje się magiczną siłą przykuty do swego bożyszczka, czcząc je jak Boga (*Filozofia miłości*, s. 32-33).

Miłość człowieka do Boga kształtuje się więc na miarę wyobrażenia, jakie człowiek ma o Bogu. Nawet więc w przypadku ludzi kochających Boga ta miłość może mieć różne formy. Może być to miłość pożądania, gdy człowiek kocha Boga jako najwyższe dobro i szuka w nim własnego szczęścia. Sawicki nazywa taką miłość „niedoskonałą” w odróżnieniu od „doskonałej” miłości Boga, która

²⁰ *Filozofia miłości*, s. 32.

polega na miłowaniu Boga dla Niego samego. Także „pod względem intensywności uczucia może miłość do Boga być różnoraka”²¹.

Może to być nadmierny zachwyt duszy, pełen błęgiego upojenia. Po tych zaś chwilach uszczęśliwiającego obcowania z Bogiem nastąpią godziny doświadczeń, oziębłości, oschłości, i opuszczenia, „owe ponure noce duszy”, o których wspomina św. Jan od Krzyża. Ale istnieje też miłość spokojna, stała, jako wyraz prostej skromnej pobożności (*Filozofia miłości*, s. 44).

Potwierdza to tylko przeprowadzaną przez Sawickiego tezę, że miłość jako wszechogarniające zjawisko rozciąga się w sposób bliski konieczności od miłości płciowej do miłości Boga, stanowiąc dość jednolity proces rozszerzania się i rozwoju. Jeśli jednak tak się rzeczy mają, to należy swoiście powiązać początek i kres tego procesu i zapytać o „religijność w erotyzmie i erotyzm w religijności”²². Książd Sawicki dość szeroko omawia te zagadnienia.

Pierwszy jego aspekt – religijność w erotyzmie – przyjmuje dwie postaci. W pierwszej z nich poszukuje się aspektów religijnych w samym zbliżeniu płciowym. Licznych tego przykładów dostarczają religie przedchrześcijańskie, w których dochodziło do ubóstwienia erotyzmu, płodności i miłości płciowej, ale też Sawicki przywołuje XIX i XX wieczną literaturę i sztukę, w której to ubóstwienie seksu ma miejsce (np. muzyka Ryszarda Wagnera). Druga postać religijności w erotyzmie polega na ubóstwieniu przedmiotu miłości. Mogą to być formy od prostego uwielbienia dla kochanej osoby, po teorię „płodzenia piękna”, którą znajdujemy w Platońskiej *Uczcie*.

Aspekt drugi – erotyzm w religijności – dostrzegalny jest przede wszystkim w pismach mistyków. Nie bez powodu – zdaniem Sawickiego – ulubionym przedmiotem refleksji mistyki jest *Pieśń nad pieśniami*. Najlepszym przykładem tych zjawisk jest twórczość św. Bernarda z Clairvaux.

Logos i eros – stosunek miłości i poznania

W książce *Bóg jest miłością* ks. Sawicki podejmuje temat relacji miłości i poznania. Zauważa, że z jednej strony miłość zależna jest od poznania przedmiotu i jego wartości²³, z drugiej strony zaś miłość jest warunkiem i drogą do głębszego poznania przedmiotu.

²¹ *Tamże*, s. 44.

²² *Tamże*, s. 33.

²³ *Bóg jest miłością*, s. 34; przytacza w tej sprawie znaną łacińską formułę: *nihil volitum, nisi praecognitum*.

O relacji rozumu i miłości Sawicki czyni dwie uwagi; dotyczą one niepełnej kontroli rozumu nad miłością:

- 1) Miłość pożądliva często nie kieruje się rozumem i przez to może stać się miłością niedozwoloną.
- 2) Miłość życzliwa zawiera także pierwiastek irracjonalny, o ile dobrocią swą przechodzi zwykłe pojęcia, nie kierując się tylko sprawiedliwością i godnością tego, którego miłuje. Może być w tym wielka jej zaleta²⁴.

Jak widać, ta niedostateczna kontrola rozumu nad miłością może być także jej zagrożeniem w odniesieniu do miłości pożądlivej. W odniesieniu do miłości życzliwej to samo może być przekroczeniem w niej porządku sprawiedliwości. Jest zatem podstawą miłości miłosiernej, heroicznej, poświęcenia.

Z tego wynika, że zarówno rozum, jak i miłość mają swą wartość życiową i są konieczne dla życia ludzkiego:

- 1) Logos jest pierwiastkiem oświecającym, który wskazuje drogę do celów najwyższych i pobudza do czynu przez wskazanie odpowiednich dóbr.
- 2) Eros zaś jest pierwiastkiem bezpośrednio poruszającym, prawdziwym motorem życia.

Wynikać z tego może wniosek praktyczny, że zarówno poznanie, jak i miłość są integralnymi składnikami ludzkiego życia i właściwe realizowanie tego życia wymaga pełnej komplementarności erosa i logosu, a nawet ich swoistej konwergencji (szczególnie w odniesieniu do celów życia ludzkiego).

Rola miłości w życiu człowieka

W książce *Filozofia miłości* zamiast rozważań o relacji miłości i poznania znajdujemy obszerny rozdział o roli miłości w życiu człowieka. Podstawowym tematem jest tu kontrowersja między miłością jako „popędem przyrodzonym”, a miłością jako przykazaniem. Miłość jako przyrodzony popęd Sawicki ujmuje jako z natury altruistyczne nastawienie człowieka na kontakty z innymi i na ich dobro. Dyskutuje też z tezą, że naturalne ludzkie popędy są egoistyczne, bo wszystkie wynikają z instynktu samozachowawczego, który popycha każdego człowieka do walki i rozwoju kosztem innych. Nie zgadza się ponadto na interpretację,

²⁴ *Tamże*, s. 35. Sawicki przestrzega jednak: „Ale działanie miłości nie powinno być sprzeczne z moralnym prawem rozumu, nie powinno więc dóbr wyższych poświęcać dla niższych, nie powinno grzeszyć przeciwko prawom sprawiedliwości, i nie powinno pozwalać na coś, co chwilowo może być przyjemne lub korzystne, ale ostatecznie prowadzi do zguby”.

że altruizm jest zakamuflowaną formą egoizmu, jak wyjaśniał to Spinoza²⁵. Sawicki przyznaje rację Spinozie, jednak uważa, że altruizm miłości jest jeszcze czymś innym niż służeniem własnemu dobrze pojętemu interesowi. Miłość jest bowiem jeszcze czymś więcej:

Ludzie, sprowadzający wszystkie uczucia sympatii do egoizmu, zapominają, że nawet u zwierząt obok popędu samozachowawczego i w przeciwieństwie doń występują na jaw instynkty społeczne. Jednostronnie ujmują życie ci wszyscy, którzy widzą w niem tylko walkę o byt i dążenie do samoobrony i do rozwijania się kosztem innych. Wszak w tej samej mierze do istoty życia należy pragnienie udzielania i poświęcania się, a występuje to tem silniej, im intensywniejsze jest życie. Dziecko bezwiednie jest egoistycznie usposobione i to w wysokim stopniu. U starców i chorych tak myśl jak i pożądanie zajęte są własnem „ja”. U zdrowej młodzieży natomiast życie zbyt mocno pulsuje, aby miało się ograniczać do niej samej; prze ono na zewnątrz i pragnie się udzielać. Młodość zatem jest wielkim okresem miłości, zapалу, poświęcenia (*Filozofia miłości*, s. 52).

Rozważając miłość jako przykazanie Boże Sawicki dostrzega pewną zasadniczą trudność:

Bliżej atoli rzecz rozpatrując, napotyamy trudność, która tkwi nie w samej tylko treści owego przykazania, lecz już w fakcie, że w ogóle z miłości robi się nakaz. Czyż potrzeba jeszcze przykazania miłości, kiedy miłość zdradza się już z popędu przyrodzonego, spontanicznie torując sobie sama drogę? (*Filozofia miłości*, s. 53).

Rozwiązanie tego dylematu widzi ks. Sawicki w antropologii: zwierzętom wystarczy naturalny instynkt, który niezawodnie kieruje nimi. „U człowieka znajduje popęd swe uzupełnienie i przeciwwagę w wolności woli”²⁶. Nawet w miłości nie można się zdać – zdaniem Sawickiego – tylko na popęd naturalny, gdyż wtedy będziemy kochać wyłącznie te osoby, do których czujemy pociąg, natomiast inne będą nam obojętne lub nawet wrogie. Niekiedy też miłość może przybrać „zły kierunek”. Wszystkie te sprawy regulują przykazania odnoszące się do miłości. A są one dwojakiego rodzaju: jedne nakazujące – „masz kochać!”, drugie zaś zabraniające – „nie powinieś kochać w ten sposób!”. Oczywiście, przykazanie pierwsze nie nakazuje miłości jako uczucia, wtedy bowiem „wymagałoby przykazanie rzeczy niemożliwej”²⁷. Przykazanie to zwraca się do woli człowieka, nie zaś do jego uczuć. Jego sensem jest zatem żądanie:

²⁵ Sawicki przywołuje zasadę 18 z cz. IV *Etyki* (*Filozofia miłości*, s. 49).

²⁶ *Filozofia miłości*, s. 53.

²⁷ *Filozofia miłości*, s. 55.

Nie masz innym źle życzyć ani źle czynić, lecz masz pragnąć dla nich dobra i czynić im dobrze. Na taką życzliwość, nie wyczerpującą istoty miłości, lecz należącą do jej istoty, człowiek i wtedy nawet zdobyć się może, kiedy z natury nie odczuwa pociągu do miłowania (*Filozofia miłości*, s. 55).

Jednakże ów „pociąg do miłowania”, czyli uczucie, nie jest całkowicie niezależne od woli. Może bowiem wola zachowywać się wobec uczuć pozytywnie, to znaczy wzmacniać je i potęgować. Może także odnieść się do nich negatywnie: osłabiać je i tłumić. Co więcej, wola – zdaniem Sawickiego – może wzbudzać uczucia, np. przy pomocy odpowiednich wyobrażeń²⁸. Głosi też dość ryzykowną – jak się wydaje – tezę, że na nasze uczucia wpływa też nasze postępowanie, wobec tego, gdy siłą woli zachowujemy się inaczej niż skłaniałyby do tego uczucia, one same, niejako zmieniają swoje nastawienie. Sawicki powołuje się w tej sprawie nawet na Alexandra Pfändera, który

w dziele swem *Psychologia usposobienia ludzkiego* wskazuje z naciskiem na takie postępowanie jako na środek wychowawczy, dowodząc, jak »nieszczere« usposobienie, w którym stan wewnętrzny niezupełnie odpowiada zewnętrznemu, toruje drogę usposobieniu »szczeremu«. Człowiek bowiem przez zewnętrzne okazywanie miłości mimo wewnętrznej niechęci, powoli otwiera również serce dla drugiego, spostrzegając to, co u niego godne miłości, czyli jego zalety (*Filozofia miłości*, s. 57).

Podobnie rzecz się ma z negatywną treścią przykazania miłości. Sawicki zauważa, że niekiedy napór emocji może być tak silny, że ich pohamowywanie graniczy z heroizmem, jednak człowiek jest zdolny nawet do takiego heroizmu.

Jeśli zaś chodzi o treść przykazania miłości, to obejmuje ona przede wszystkim miłość do Boga, którego mamy miłować „najpierw i nade wszystko” (*amor appetitativa summus*)²⁹, ponieważ Bóg jest „istotą Dobra”. Sawicki podkreśla, że chodzi tu o miłość jako akt woli, a nie o miłość „pod względem intensywności i potęgi uczucia (*amor intensiva summus*)”³⁰. Z miłością Boga łączy się miłość bliźniego, która obejmuje także nieprzyjaciół³¹.

²⁸ Wydaje się, że kierowanie uczuciami za pomocą odpowiednich wyobrażeń należy raczej do władz poznawczych i stanowi „polityczne i królewskie” rządzenie uczuciami. Szerzej na ten temat w: A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006, s. 173-175.

²⁹ *Filozofia miłości*, s. 59-60.

³⁰ *Filozofia miłości*, s. 60.

³¹ *Filozofia miłości*, s. 61-64. Ks. Sawicki zauważa, że przykazanie miłości nieprzyjaciół uchodzi za wybitnie chrześcijańskie, ale znane było już w czasach przedchrześcijańskich. Wśród prekursorów wymienia chińskiego myśliciela Lao Tse, Platona, Arystotelesa, Marka Aureliusza, Senekę i Stary Testament.

Moralna wartość miłości

Zastanawiając się nad moralną wartością miłości, ks. Sawicki zauważa, że zagadnienie to wymaga starannego rozważenia, ponieważ miłość nie jest wyłącznie źródłem szczęścia i radości, lecz także bardzo często powoduje ból i cierpienia. I to nie tylko miłość nieuporządkowana i grzeszna, „ale i z miłości czystej wypływa cierpienie”³². Mimo to

miłość posiada taką wewnętrzną wartość jako akt i usposobienie duszy, która przez miłość dochodzi do najwyższej doskonałości (*Filozofia miłości*, s. 77-78).

Najważniejsza zaleta miłości polega na tym, że w sposób naturalny otwiera ona człowieka na innych ludzi. Relacyjny charakter miłości powoduje powstawanie ludzkich wspólnot, w których poszczególne jednostki wzajemnie się wzbogacają. Miłość cementuje te wspólnoty i umożliwia ich rozwój.

Przez nią dusza się otwiera. Miłość rozsadza ciasne ramy własnego „ja”. Miłując, wychodzimy z siebie i otwieramy bramy duszy. Nie wychodzimy jednak z siebie aby zatracić siebie, lecz dusza sama się poszerza, obejmuje przedmiot ukochania i wchłania go w siebie (*Filozofia miłości*, s. 78).

Ksiądz Sawicki dodaje, że „im przestronniejsza miłość tem bogatsza dusza”, w niej bowiem dokonuje się pogłębienie zarówno uczucia, jak i poznania – poznajemy bowiem doskonale tylko to, co kochamy. Sprzeciwia się tu Sawicki znanemu powiedzeniu, że miłość zaślepia. Owszem, pisze, że zaślepić może namiętność, natomiast „miłość czysta otwiera oczy i daje poznanie głębi ukrytych dla oczu obojętnych”³³. To powoduje, że człowiek kochający obcuje z „ideałami” prawdy, dobra i piękna, co doskonali go pod każdym względem.

Prawdziwa miłość tak uszlachetnia duszę, że czyni ją także pod względem etycznym wszechstronnie doskonałą (*Filozofia miłości*, s. 78).

Miłość nie tylko umożliwia tę doskonałość, ale także sprawia odpowiednie warunki do jej realizacji, to znaczy wyposaża człowieka w moc i siłę niezbędną do realizacji jej „ideałów”. Sawicki podkreśla, że tylko miłość jest w stanie wydobyć z człowieka to, co w nim najlepsze, najszlachetniejsze, ale także to, co w nim najpotężniejsze, najmocniejsze.

Miłość to najwyższe szlachectwo duszy, a także niewyczerpane źródło jej siły. Wszystko co wielkie, stworzyły miłość i zapał. Miłość rozbudza drzemiące siły, uskrzydla ducha, przewyżcza trudności, największą ofiarę czyni lekką. Tę potęgę

³² *Filozofia miłości*, s. 76.

³³ *Filozofia miłości*, s. 78.

miłości pięknymi słowy wyraża autor *Naśladowania*: „Miłość ciężaru nie czuje, na trud nie zważa; więcej chce niż może; u niej niemasz nic niepodobnego, bo sądzi, że wszystko jej wolno i że wszystko może. A więc do wszystkiego jest zdolna i wiele dokaże i skuteczni tam, gdzie niemiłujący ustaje i upada. Miłość czuwa i nawet śpiąc nie zasypia. Znużona nie ustaje, skrepowana nie traci swobody, straszona nie trwoży się; lecz jako płomień żywy i przenikliwy, wznosi się ku Niebu i spośród wszelkich zawał bezpiecznie wylata”³⁴.

Ostatecznym skutkiem miłości jest szczęście, stanowiące przecież naturalny cel życia człowieka i podstawę wszelkich ludzkich pragnień.

Miłość wreszcie jest szczęściem i osłodą życia naszego. Kto tylko siebie samego szuka, siebie jedynie znajdzie i pozostanie sam. Szczęście zawiera się w miłości. Goethe nazywa miłość „koroną życia i szczęściem bez odpocznienia” (*Filozofia miłości*, s. 80).

A zatem według ks. Franciszka Sawickiego miłość doprowadza człowieka do najwyższej doskonałości moralnej przez to, że otwiera go na inne osoby, udoskonala ludzkie działania w taki sposób, że może zastąpić szczegółowe prawa moralne, jak to się dzieje w przykazaniu miłości, w którym – jak mówi Pismo Święte – „miłość jest pełnią prawa”³⁵. Daje też człowiekowi odpowiednią siłę do realizacji najszczytniejszych celów miłości i w konsekwencji doprowadza do szczęścia.

* * *

Kolejne partie obydwu książek Sawickiego dotyczą już problematyki Boga, jako „miłości odwiecznej”, będącej „praprzyczyną rzeczy”³⁶. Sam autor stwierdza, że „wielka myśl, że Bóg jest miłością, nie pochodzi ostatecznie z filozofii, lecz z religii”, stanowi zatem zagadnienie raczej teologiczne i jako takie wykracza

³⁴ Chodzi oczywiście o Tomasza a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, III, 5. Fragment ten w tłumaczeniu Anny Kamińskiej z 1980 roku brzmi następująco:

„Miłość nie odczuwa ciężaru, nie liczy trudu, nie mierzy zamiarów na siły, nie tłumaczy się niemożliwością, sądzi, że wszystko może, wszystko potrafi. Porywa się więc na wszystko, wszystko zdobywa i osiąga tam, gdzie ten, kto nie kocha, znużony odpada.

Miłość czuwa i śpi nie śpiąc.

Zmęczona, nie nuży się, spętana, nie daje się spętać, pełna trwogi – nieustraszona, jak płomień żywy i płonąca pochodnia wybucha w górę i bez szkody wszystko przenika”.

Tekst dostępny na [www: kempis.prv.pl](http://www.kempis.prv.pl).

³⁵ Zob. Mt 22,37; Rz 13,10; 1 Tm 1,5.

³⁶ Są to tytuły odpowiednich rozdziałów w książkach ks. Sawickiego. Warto zauważyć, że rozdział ten w książce *Bóg jest miłością* jest całkowicie przebudowany w stosunku do analogicznej części *Filozofii miłości*.

poza ramy przyjęte w tym opracowaniu, ale także w problematyce teologicznej interesował Sawickiego przede wszystkim człowiek i jego egzystencja. Janusz Stanisław Pasierb uważał, że „tajemnicy człowieka poświęcił całe życie, zafascynowany nią, oczarowany. Był przede wszystkim filozofem życia, antropologiem”³⁷. Filozofia miłości Franciszka Sawickiego jest wyrazem tych zainteresowań i pasji.

Takim nowym podejściem do tematu miłości było w wydaniu ks. Sawickiego bezpruderyjne mówienie o miłości płciowej. W swoim czasie było to ujęcie nowatorskie w stosunku do tego, co na ten temat głosiła popularna moralistyka katolicka³⁸. Co więcej, Sawicki, pojmując człowieka jako integralny byt duchowo-cielesny, podobnie pojmował i ludzką miłość widząc w niej jeden proces – od erotycznego zbliżenia płci po głębokie ukochanie Boga. Proces ten – co ważne – nie polegał na mijaniu kolejnych etapów, które by znikwały jak człony rakiety wynoszącej w kosmos sztuczny satelitę, lecz na jednoczesnym trwaniu wszystkich tych etapów. Na przykład dla Sawickiego miłość małżonków polega nie tylko na dopełnianiu miłości płciowej duchową przyjaźnią, lecz także na relacji odwrotnej: intensyfikowaniu miłości płciowej poprzez głębokie zaprzyjaźnienie małżonków.

Można powiedzieć, że w ujęciu Sawickiego miłość jawi się jako integralny zespół aktów i relacji, powodujących integralne doskonalenie człowieka i wspólnoty ludzkiej. Można chyba najbardziej adekwatnie określić profesora z Pelplina jako „filozofa integralnej miłości”. Można też zaryzykować twierdzenie, że to on – ponieważ akurat jego prace o miłości były powszechne czytanie i studiowane – wyznaczył w Polsce pewien typ uprawiania filozofii miłości. Cechą charakterystyczną tego typu jest właśnie integralne traktowanie miłości człowieka, nawet wtedy gdy błądzi, grzeszy, czy nawet krzywdzi. Takie widzenie tych spraw znajdziemy i u Bednarskiego, i u Wojtyły, i u Gogacza.

³⁷ J. St. Pasierb, *Ks. Franciszek Sawicki, w: Księga Pamiątkowa. 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, Pelplin 2001, s. 645.

³⁸ W okresie międzywojennym u całego szeregu autorów podejmujących te tematy można doszukać się wpływów F. Sawickiego. Są to przede wszystkim: J. Woroniecki, Z. Kozubski, Z. Goliński, K. Mazurkiewicz, W. Radecki, J. Stepa, S. Maśliński, S. Podoleński, H. Kaczorowski, J. Ścieśliński, W. Wicher, A. Szymański. Szeroko na ten temat pisze Krzysztof Kalka w książce pt. *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Bydgoszcz 2000, s. 182-189, 235-262.



CLIVE STAPLES LEWIS: WIELOBARWNOŚĆ MIŁOŚCI

Clive Staples Lewis³⁹ zawarł swoje rozważania w niewielkiej, ale swego czasu bardzo popularnej, książeczce pt. *Cztery miłości*⁴⁰. W tytułowym „czwórmianie” chodzi o przywiązanie (*Affection*), przyjaźń (*Friendship*), eros⁴¹ i *caritas* (*Charity*), które są „gotowymi” postaciami miłości. Ich składowymi pierwiastkami są: miłość-potrzeba (*Need-love*), miłość-dar (*Gift-love*) i miłość-upodobanie (*Appreciative love*). Z tych pierwiastków dalej powstają realne ludzkie miłości, gdyż:

żaden z nich, prócz miłości-potrzeby, nie istnieje sam, w stanie „chemicznie” czystym dłużej niż przez kilka sekund. Może dzieje się tak, dlatego, że nic w nas nie jest w tym życiu trwałe prócz naszego niedostatku (*Cztery miłości*, s. 25).

³⁹ Clive Staples Lewis pochodził z rodziny anglikańskiej, mieszkającej w północnej Irlandii. Urodził się 29 listopada 1898 roku w Belfaście. (Od wczesnego dzieciństwa używał imienia Jack, bo nie lubił swego prawdziwego imienia Clive.) W młodym wieku stał się ateistą. Zmobilizowany na wojnę, jako dziewiętnastolatek brał udział w walkach we Francji. Po powrocie z wojny studiował w Oksfordzie, gdzie później wykładał historię literatury średniowiecznej, ostatecznie został profesorem literatury średniowiecznej i renesansowej na uniwersytecie w Cambridge. W Oksfordzie Lewis związał się z kręgiem Inklingów, czyli grupą przyjaciół, zajmującą się głównie dyskusjami o roli i kształcie literatury. Należeli do niej oprócz Lewisa: John Ronald Reuel Tolkien, Charles Williams, Owen Barfield i inni. Jej członkowie wspierali się wzajemnie w swoich próbach literackich; najbardziej znany jest wzajemny wpływ na siebie Tolkiena i Lewisa. W wyniku prowadzonych dyskusji rozpoczął się też proces powrotu Lewisa do chrześcijaństwa i kościoła anglikańskiego (podobno Tolkien, który odegrał w tym dużą rolę, był zawiedziony, że Lewis nie wybrał katolicyzmu). Nawrócenie Lewisa wywarło bardzo duży wpływ na jego twórczość. Po II wojnie światowej Lewis stał się powszechnie szanowanym autorytetem w kościele anglikańskim i wśród innych wspólnot chrześcijańskich. W późniejszym okresie życia Lewis zaprzyjaźnił się, a następnie ożenił, z Joy Gresham, amerykańską pisarką pochodzenia żydowskiego, także nawróconą na chrześcijaństwo. Sfabularyzowany opis ich relacji przedstawia film *Cienista dolina* (*Shadowlands*) z Anthonym Hopkinsem i Debrą Winger w rolach głównych (1993). Żona Lewisa umarła na raka w 1960 roku, cztery lata po zawarciu małżeństwa. Pisarz zmarł trzy lata później. Jego najbardziej znane książki to: *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak (1985); *Listy starego diabła do młodego*, tłum. S. Pietraszko (1993); *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, tłum. M. Ponińska (1959); *Odrzucony obraz – Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski (1986); *Opowieści z Narnii*, tłum. A. Polkowski (od 1985).

⁴⁰ Korzystam z wydania amerykańskiego: C.S. Lewis, *The four loves*, New York 1960 oraz wersji polskiej: *Cztery miłości*, tł. Maria Wańkownicowa, Warszawa, wyd. IV, 1974.

⁴¹ Eros jest dla Lewisa imieniem-symbolem; pisze go wielką literą. W swoim omówieniu nie kontynuuję tej manieri.



Te miłości wiąże Lewis, zgodnie z bardzo starą tradycją, z przyjemnościami: przyjemnością-potrzebą i przyjemnością-upodobaniem (natomiast nie mówi wprost o przyjemności-darze, ale uwzględnia fakt, że dawanie może też być przyjemne).

Myślą przewodnią książki Lewisa jest parafraza wyrażenia Denisa de Rougemonta. Autor *Czterech miłości* wyznaje:

Słowa świętego Jana „Bóg jest miłością” stanowiły długo w moim umyśle jakąś przeciwwagę powiedzenia współczesnego autora (Denisa de Rougemont), że „miłość przestaje być demonem, z chwilą gdy przestaje być bogiem”, co oczywiście można sformułować w następujący sposób: „Że staje się demonem, z chwilą gdy staje się bogiem”. Ta przeciwwaga wydaje mi się niezbędnym zabezpieczeniem. Jeżeli ją zignorujemy, prawda, że Bóg jest miłością, może podstępnie przyjąć dla nas znaczenie odwrotne: że miłość jest Bogiem (*Cztery miłości*, s. 13).

W ten sposób Lewis przestrzega przed absolutyzacją miłości, która będąc jej ubóstwieniem jest zarazem jej demonizowaniem. Jest to swoista egzemplifikacja augustyńskiej maksymy, która mówi, że jeśli w życiu człowieka Bóg jest na pierwszym miejscu, to wszystko jest na swoim miejscu. Na tym polega w głównej mierze chrześcijański horyzont rozważań Lewisa.

Pierwiastki miłości

Miłość-potrzeba

Miłość-potrzeba to najpierwotniejsza i chronologicznie pierwsza postać ludzkiej miłości. Dziecko w łonie matki, noworodek, niemowlak są w stanie permanentnej potrzeby. Jest ona – jak pisze Lewis – dokładnym odbiciem naszej rzeczywistej natury, pełnej braków, niedoskonałej, czasem nawet bardzo ułomnej:

Rodzimy się bezbronni. Gdy dochodzimy do całkowitej świadomości siebie, odkrywamy naszą samotność. Potrzebujemy innych ludzi: fizycznie, uczuciowo, intelektualnie, potrzebujemy ich, jeśli mamy cokolwiek poznać, choćby nawet samych siebie (*Cztery miłości*, s. 8-9).

Miłość-potrzeba jawi się jako najbardziej podstawowy pierwiastek nie tylko naszej miłości, ale wprost naszego całego życia, gdyż na to rzutuje powodująca ją przyjemność-potrzeba. Lewis wielokrotnie w swojej książce przytacza z *Naśladowania* Tomasza a Kempisa: „najwyższe na najniższym wznosi się i opiera”⁴².

⁴² Np. *Cztery miłości*, s. 10, 16, 17, 24, 104, 120.

Tak jak każda podstawa, miłość-potrzeba jest zarazem niezbędna i niewystarczająca. Niezbędna, gdyż warunkuje i miłość-dar, i – w pewnym stopniu – miłość-upodobanie. Niewystarczająca, bo uzależniona od potrzeb, które – zaspokojone – mijają.

I miłość-potrzeba (...) nie potrwa dłużej niż owa potrzeba. Na szczęście nie oznacza to, że wszystkie przywiązania, których początkiem jest miłość-potrzeba, są rzeczą przejściową. Sama potrzeba może być stała, może się powtarzać. Inny rodzaj miłości może być zaszczipiony na podłożu miłości-potrzeby. Zasady moralne (wierność małżeńska, synowski pietyzm, wdzięczność i temu podobne) mogą podtrzymywać te przywiązania na całe życie. Ale jeśli pozostawimy miłość-potrzebę bez żadnej pomocy, trudno będzie wymagać, żeby „w nas nie zamarła”, gdy potrzeba wygaśnie. Dlatego właśnie świat rozbrzmiewa skargami matek, zaniedbywanych przez dorosłe dzieci, i porzuconych kochanek, bo miłość ich kochanków była wyłącznie miłością-potrzebą, obecnie już przez nie zaspokojoną (*Cztery miłości*, s. 22).

Dlatego niezbędna jest „regulacja” potrzeb i takie ich moderowanie, aby inne rodzaje miłości mogły na niej wzrastać, jak na właściwym dla siebie podłożu. Wspomniana regulacja może być niekiedy drastyczna, bo nasze miłości-potrzeby mogą być żarłoczne i wymagające, dlatego:

tam gdzie istnieje miłość-potrzeba, mogą się pojawić powody, dla których należy ją zahamować lub wyrzec się jej (*Cztery miłości*, s. 9).

Typowo angielski empiryzm i zdrowy rozsądek każą jednak Lewisowi bronić miłości-potrzeby:

Nieodczuwanie jej w ogóle jest zwykle oznaką chłodnego egoizmu. Ponieważ istotnie potrzebujemy jedni drugich („niedobrze jest być człowiekowi samemu”), więc jeśli ta potrzeba nie występuje w naszej świadomości jako miłość-potrzeba, (...) jeśli hołdujemy złudzeniu, że samotność jest dla nas czymś dobrym – to zły symptom duchowy, tak jak brak apetytu jest złym symptomem dla lekarza, bo ludzie naprawdę potrzebują pożywienia (*Cztery miłości*, s. 9).

Miłość-dar

Miłość-dar jest zawsze jakiś korelatem miłości-potrzeby, chociażby w takim znaczeniu, że na potrzeby innych reagujemy obdarzając ich; ale to nie jest podstawowa przyczyna miłości-daru. Ta przyczyna tkwi w obdarowującym. Jest niejako potrzebą obdarowywania i na tym polega jej swoisty paradoks.

Miłość-dar zwraca się zawsze ku tym obiektom, które, zdaniem kochającego, w jakiś szczególny sposób wzbudzają miłość; obiektom, ku którym pociąga go przywiązanie, Eros czy wspólne poglądy, a z braku tego – ku takim, które na to zasługują i są

wdzięczne, lub takim, których bezbronność jest ujmująca i chwyta za serce (*Cztery miłości*, s. 150).

Najczęstszym przykładem, ale i koronnym dowodem – dla Lewisa – funkcjonowania miłości-daru, jest miłość rodzinna. Bezinteresowność jest jej podstawową cechą – dla jej ukazania Lewis przywołuje nawet dość złudną perspektywę „szczęścia przyszłych pokoleń”, dla której poświęcamy się tu i teraz. Takı według niego charakter ma miłość-dar:

Miłość pobudzająca człowieka do pracy, planowania i oszczędności w celu zabezpieczenia rodzinie dobrobytu, którego ów człowiek ani nie zobaczy, ani dzielić nie będzie, bo wprzód umrze (*Cztery miłości*, s. 7).

Lewis nie brnie jednak w ten wątek. Raczej wszystko uzasadnia Bogiem i jego działaniem wobec człowieka. Miłość-potrzeba jest stworzona w nas przez Boga. Nie inaczej jest z miłością-darem. Jej wzorem jest miłość Boża:

Udziela On człowiekowi cząsteczkę swej własnej miłości-daru. Różni się ona jednak od miłości-darów, które wmontował w ludzką naturę. Te ostatnie nigdy nie dążą po prostu do dobra osoby kochanej wyłącznie z uwagi na nią. Skłaniają się ku tym dobrom, których same mogą udzielać, które chciałyby posiadać, lub takich, które pasują do z góry zaplanowanego obrazu życia, jakiego pragną dla obiektu swych uczuć. Ale Boska Miłość-dar, czyli Sama Miłość, działająca w duszy człowieka, jest całkiem bezinteresowna i pragnie po prostu tego, co najlepsze dla ukochanego. (...) To działająca w człowieku Boska miłość-dar sprawia, że jest on zdolny pokochać tych, którzy w naturalnym porządku rzeczy nie wzbudzają miłości: trędowatych, przestępców, wrogów, kretynów, ludzi ponurych, nadętych, kostycznych (*Cztery miłości*, s. 150).

Lewis twierdzi, że Bóg ofiarowuje nam swoją miłość-dar, a jednocześnie sprawia, że człowiek może tę miłość zwrócić ku Niemu, i to nawet w sposób świadomy lub nieświadomy; możemy bowiem ofiarować ją Bogu niosąc, na przykład, pomoc obcemu człowiekowi.

Nasze miłości-dary mają naprawdę cechy boskości, a te z nich, które nie znają granic i są niewyczerpane hojne w dawaniu, posiadają najwięcej tych Boskich cech. Wszystko, co poeci o nich mówią, jest prawdą. Ich radość, energia, cierpliwość, gotowość przebaczenia, pragnienie dobra ukochanej istoty, to wszystko jest rzeczywistym i wspaniałym obrazem Bożego życia (*Cztery miłości*, s. 15).

Miłość-upodobanie

Miłość-upodobanie Lewis – trochę po platońsku – wiąże po prostu z pięknem. Powiada, że nie sposób wytyczyć granic między przyjemnością-upodobaniem „zmysłowym” a „estetycznym”. Ta niemożliwość jest „zapowiedzią bezinteresowności”

o niemal boskich „prerogatywach”. Wszak piękno nas skłania do uznania dobra rzeczy pięknych. Na tej podstawie cieszymy się istnieniem dziewiczych wysp i lasów, mimo że ich nie znamy. Chcemy – pisze Lewis – żeby istniały, bo są „bardzo dobre”.

To właśnie uczucie powstrzymałoby człowieka od zniszczenia cennego obrazu, nawet gdyby był ostatnim człowiekiem na ziemi i wiedział, że zaraz umrze; ono karze się nam cieszyć z nie tkniętych siekierą lasów, których nigdy nie zobaczymy, i troszczyć się o to, czy ogród lub pole łubinu będą nadal istniały (*Cztery miłości*, 24).

Oczywiście, miłość-upodobanie nie kieruje się jedynie do obiektów przyrody nieożywionej, przyrody żywej czy dzieł sztuki, ale i – a może nawet przede wszystkim – do ludzi. W odniesieniu do kobiety – pisze – nazywamy to admiracją, do mężczyzny – kultem bohatera, do Boga – po prostu uwielbieniem.

Miłość-potrzeba mówi o kobiecie: „Nie mogę bez niej żyć”: miłość-dar pragnie dać jej szczęście, otoczyć wygodami i opieką, i – jeśli to możliwe – dobrobytem; miłość-upodobanie przygląda się w ciszy i w milczeniu, cieszy się, że takie cudo istnieje, nawet, jeśli nie jest ono osiągalne, nie odczuwa całkowitego przygnębienia, gdy je traci, bo lepiej tracić, niż nigdy nie spotkać (*Cztery miłości*, s. 24-25).

Miłość-upodobanie w stopniu najwyższym – to nadprzyrodzona miłość-upodobanie, najcenniejszy ze wszystkich darów Boga, który umożliwia słynne Augustyńskie „wszystko”. Lewis pisze, że ta konstatacja powinna być początkiem „lepszej” książki, ale swoją właśnie na tym kończy⁴³.

Miłość-potrzeba to głos naszego ubóstwa wołający do Boga; miłość-dar pragnie służyć Bogu, a nawet cierpieć dla Niego, miłość-upodobanie powiada: „Dzięki Ci czynimy dla wielkiej chwały Twojej” (*Cztery miłości*, s. 24).

Dwa kształty miłości, których przedmiotem nie jest osoba

C.S. Lewis po omówieniu pierwiastków składowych każdej miłości, poświęca nieco uwagi dwóm odniesieniom, które zazwyczaj nazywane są miłością. Chodzi o miłość przyrody i miłość ojczyzny. O obydwu tych przypadkach Lewis pisze polemicznie. Może nie zawsze tematy, z którymi dyskutował, są i dziś aktualne, ale ogólne uwagi o tzw. umiłowaniu przyrody i patriotyzmie są ciągle warte uwagi i zastanowienia.

⁴³ *Cztery miłości*, s. 164.

Miłość przyrody

Miłość przyrody ma sens, gdy stanowi miłość-upodobanie. Dostarcza nam ona przeżyć kształtujących naszą osobowość, nasz obraz świata, a nawet nasz obraz Boga. Dzięki niej bowiem „napotyamy na porywającą wesołość, przytłaczającą wielkość, czy ponurą rozpacz”⁴⁴. Poza tym, przyroda, zdaniem Lewisa, daje nam potężne przykłady lęku posepności, wesołości, żądzy, niewinności i czystości, na podstawie których każdy z nas może budować własną wiarę.

Osobna sprawa, to tzw. miłośnicy przyrody. Jedni absolutyzują całą przyrodę, z jej bezwzględną walką o byt, krwawymi polowaniami, absolutnym brakiem zarówno litości, jak i pomagania słabszym. Przeniesienie takich stosunków do społeczności ludzkiej owocuje tym samym. Drudzy wybierają z tej przyrody jakiś element i otaczają go takim uwielbieniem, że z chęcią poświęcają mu inne elementy tej samej przyrody. Lewis akceptuje miłość przyrody jako całości, przy czym wyraźnie akcentuje estetyczne i edukacyjne aspekty tej relacji, mniej zwracając uwagę na jej aspekt egzystencjalny: przyrody jako naturalnego środowiska człowieka.

Miłośnicy przyrody chcą jak najpełniej wchłaniać to, co przyroda ma im (...) do powiedzenia w danej godzinie i miejscu. Rzucające się w oczy bogactwo, wdzięk i harmonia pewnych krajobrazów nie są dla tych ludzi cenniejsze niż ponurość, surowość, monotonia, gorzka i wizjonerska posepność innych. Nawet brak charakterystycznych cech wzbudza w nich oddźwięk. Jest to bowiem jeszcze jedna wypowiedź przyrody. Otwierają swe serca na przyjęcie wszystkich specyficznych cech każdego krajobrazu, o każdej godzinie dnia. Chcą je wchłonąć, chcą cali nasiąknąć ich barwą (*Cztery miłości*, s. 26).

Przyroda to pewien język Boga. Odczytuje go jednak człowiek i ważne jest, aby zrobił to prawidłowo.

Miłość ojczyzny

Jeszcze więcej „kłopotów” ma Lewis z miłością ojczyzny. Raczej obawia się przerostów patriotyzmu, manipulowania nim przez rządy państw, wykorzystujących go przeciwko ludziom. Wydaje się, że doświadczenia nacjonalistycznego szowinizmu z okresu II wojny światowej i nie mniej szowinistycznego nacjonalizmu epoki kolonializmu skłaniają Lewisa do ostrożności. Stara się on „przenieść” patriotyzm z „całości”, jaką jest kraj, utożsamiany często z państwem, na

⁴⁴ *Cztery miłości*, s. 27.

„małe ojczyzny”: miejsca urodzenia, zamieszkania, wypoczynku⁴⁵. Dlatego – dla Lewisa – miłość ojczyzny to

przede wszystkim (...) miłość do własnego rodzinnego domu, miejsca, w którym wzrastaliśmy, lub wielu miejsc, które były kolejno naszymi rodzinnymi domami, i wszystkich miejsc położonych w pobliżu i choć trochę podobnych do naszego domu, miłość do starych znajomych, do znanych widoków, dźwięków, zapachów (*Cztery miłości*, s. 31).

Widać wyraźnie, że Lewis preferuje tzw. patriotyzm lokalny. Uważa, że ten patriotyzm jest miłością do pewnego typu życia, do piwa, herbaty, kominków, pociągów z przedziałami, nie uzbrojonej policji, lokalnego dialektu oraz do ludzi, którzy tam mieszkają. Podkreśla również, że przedmiotem miłości ojczyzny może być nie tylko ojczyzna i miłość do rodzinnego domu, ale także szkoła, środowisko, Kościół i liczne ugrupowania⁴⁶.

Oczywiście, podejmuje Lewis także problem miłości „całego” kraju. Punktem odniesienia jest dla niego Anglia z pierwszej połowy XX wieku. Ostro krytykuje kolonialną mentalność i swoistą angielską megalomanię. Żartuje, że dla wielu Anglików patriotyzm angielski oznacza bycie członkiem zarządu dobrze prosperującego przedsiębiorstwa.

[Tymczasem] Człowiek, który naprawdę kocha swój kraj, będzie go kochał wtedy, gdy jest on zrujnowany i podupadły. „Kocham cię Anglio, wciąż, pomimo twoich wad”. Będzie ona dla niego „czymś ubogim, ale własnym”. Kocha ją, więc i może myśleć, że jest ona dobra i piękna, choć tak nie jest (*Cztery miłości*, s. 38-37).

Ta ostatnia wypowiedź może też przemawiać bardzo do mieszkańca kraju nad Wisłą, często „zrujnowanego i podupadłego”, niewolnego od wad, ale który jest dobry i piękny dla Polaków.

Postacie miłości

Przywiązanie

Nazwę tej miłości Lewis wyprowadza od greckiego słowa *storge*. Nazwał ją po prostu *affection*, co Maria Wańkowiczowa oddała (pewnie słusznie) słowem „przywiązanie”. Lewis zdaje się potwierdzać to translatorskie rozwiązanie,

⁴⁵ Interesujące, że jest to trochę zbieżne z polityką „denazyfikacyjną” w Niemczech po II wojnie światowej.

⁴⁶ *Cztery miłości*, s. 32.

pisząc, że: *affection* „jest miłością-potrzebą, a tą potrzebą jest dawanie siebie. Jest miłością-darem, ale musi czuć się potrzebna”.

Prawie każdy, głupi, brzydki, nawet niezdolny, może stać się przedmiotem przywiązania. Ci, których to uczucie łączy, nie potrzebują być do siebie dopasowani (...). Przywiązanie nie zna przeszkody wieku, płci, sfery, wykształcenia. Może łączyć uczzonego młodzieńca ze środowiska uniwersyteckiego ze starą nianią, choć ich umysłowości należą do odmiennych światów. Nie zna nawet przeszkody gatunku. Widzimy, że istnieje między psem a człowiekiem, a co dziwniejsze, między psem a kotem (*Cztery miłości*, s. 41).

C.S. Lewis formułuje kilka kryteriów, wedle których możemy mówić o przywiązaniu:

- 1) Obiekt przywiązania musi być dobrze znany.
- 2) Nie możemy w prosty sposób określić od kiedy się ono zaczęło.

Możemy czasem wskazać dokładnie dzień (...) i godzinę, w którejśmy się zakochali lub zawiązali nową przyjaźń. Wątpię, żebyśmy mogli kiedykolwiek określić początek przywiązania. Gdy zdajemy sobie z niego sprawę, zdajemy sobie jednocześnie, że trwa ono już od pewnego czasu (*Cztery miłości*, s. 42).

- 3) Osoby, do których jesteśmy przywiązani, zaczynamy zwykle chwalić dopiero wówczas, gdy są nieobecne, albo gdyśmy je utracili (*Cztery miłości*, s. 43).

Na ogół uważamy ich istnienie za rzecz naturalną, zrozumiałą samą przez się, i ta postawa, która byłaby zniewagą w miłości erotycznej, tu wydaje się do pewnego stopnia słuszną i odpowiednią. Jest dostosowana do spokojnego, wolnego od wstrząsów charakteru tego uczucia (*Cztery miłości*, s. 43).

- 4) Osobliwą zasługą przywiązania jest to, że może ono jednoczyć tych, którzy nie są dla siebie stworzeni, ludzi, którzy, gdyby ich los nie umieścił w ramach tej samej społeczności czy rodziny, nigdy nie mieliby z sobą nic wspólnego (*Cztery miłości*, s. 46).
- 5) Przywiązanie można odczuwać do osób mało atrakcyjnych (i to pod każdym względem).
- 6) Przywiązanie nie „szuka swego”, przymyka oczy na błędy, odżywa z łatwością po sprzeczkach, a miłość również jest cierpliwa, łaskawa i wybacząca. Przywiązanie otwiera nam oczy na cnotę, której byśmy bez niego nie dostrzegli lub nie docenili (*Cztery miłości*, s. 47).

Przywiązanie Lewis kojarzy najmocniej z relacjami panującymi w rodzinie; klasyfikuje je pozytywnie, choć dostrzega też i jego braki. Już podstawowy skutek przywiązania, jakim jest poczucie szczęścia, obarczony jest szeregiem zastrzeżeń.

Przywiązanie jest źródłem szczęścia, o ile – i tylko o ile – towarzyszy mu zdrowy rozsądek, wzajemne ustępstwa i „przyzwoite zachowanie” (*Cztery miłości*, s. 67).

Lewis szerzej rozwija „teorię” tych zastrzeżeń. Sytuując przywiązanie wyłącznie w dziedzinie uczuć zmuszony jest „obudować” je zaletami moralnymi, aby tę swoją rolę uszczęśliwiania człowieka przywiązanie mogło rzeczywiście spełniać.

Samo uczucie nie wystarcza. Potrzebny jest „zdrowy rozsądek”, czyli rozum. Potrzebne wzajemne ustępstwa, czyli sprawiedliwość, która by przywoływała do życia samo przywiązanie, gdy ono zamiera i powściągała je, gdy zapomina o sztuce kochania lub ją lekceważy. Potrzebne jest „przyzwoite zachowanie” (...) to oznacza cnoty: cierpliwość, zaparcie się siebie, pokorę i stałą interwencję znacznie wyższego gatunku miłości niż ten, jaki może stanowić kiedykolwiek przywiązanie samo w sobie (*Cztery miłości*, s. 67).

Kolejnym skutkiem przywiązania jest swoboda, rozumiana przez Lewisa jako rozluźnienie, folgowanie upodobaniom, na które niekoniecznie przyzwalają konwenanse towarzyskie. (Możemy się tylko domyślać, jakie znaczenie miało to w postwiktorjańskiej Anglii Lewisa).

Możesz powiedzieć do najukochańszej żony: „Ale prosiak z ciebie”, wówczas gdy przez nieuwagę wypięła nie tylko swój cocktail, ale i twój. Możesz przerwać wybuchami głośnego śmiechu opowiadanie, które twój ojciec trochę zbyt często powtarza. Możesz dokucać, nabierać, przekomarzać się. Możesz powiedzieć: „Cicho bądź, chcę czytać.” Możesz robić, co ci się żywnie podoba, byle w odpowiedniej chwili i w odpowiedni sposób, w sposób i w chwili, które nie mają zamiaru nikogo urazić i nie urażą. Im szlachetniejsze jest nasze przywiązanie, tym niezawodniej wie ono, jakie to są chwile i sposoby (każda miłość ma swoją sztukę kochania) (*Cztery miłości*, s. 55).

Więcej jednak Lewis poświęca uwagi zagrożeniom, jakie może nieść ze sobą przywiązanie. Pierwsza grupa niebezpieczeństw wiąże się z zazdrością. Analizując zazdrość Lewis odsłania raczej naturalistyczny niż naturalny, a także ściśle zmysłowy i niemal instynktowny charakter przywiązania. Z tego charakteru wynika, że może być ono bronią obosieczną, podobnie jak to się dzieje w przyrodzie, gdzie jedne organizmy żyją śmiercią innych.

Przywiązanie jest najbardziej instynktowną i w tym znaczeniu najbardziej zwierzęcą z miłości, i zazdrość z nim związana jest odpowiednio okrutna. Warczy i szczyrzy zęby jak pies, któremu zabrano jedzenie sprzed nosa (*Cztery miłości*, s. 58).

Kolejną cechą przywiązania jest jego swoisty konserwatyzm.

Gdy chodzi o zazdrość w granicach przywiązania, jest ona ściśle uzależniona od faktu, że przywiązanie opiera się na tym, co dobrze znamy i do czego przywykliśmy (*Cztery miłości*, s. 57).

Można powiedzieć, że to jest sama istota przywiązania. Przecież przywiązujemy się do czegoś i nie chcemy, aby to coś przestało tym czymś być, a na tym głównie polegają zmiany. Jeśli więc obiekt przywiązania się zmienia to pozostają nam dwa wyjścia: porzucenie go lub zmiana przyzwyczajzeń, co w gruncie rzeczy, w odniesieniu do przywiązania, na jedno wychodzi.

Nie życzymy sobie wcale, by stare znajome twarze stały się weselsze czy piękniejsze, stare obyczaje zostały zmienione, stare dowcipy i zainteresowania zastąpione podniecającymi nowościami. Zmiana jest groźbą dla przywiązania (*Cztery miłości*, s. 57).

Te wszystkie zastrzeżenia wskazują na niewystarczalność przywiązania jako podstawy trwałych związków między osobami, które ponadto miałyby sprzyjać wzajemnemu udoskonalaniu się tych osób.

Jeśli będziemy usiłowali żyć wyłącznie przywiązaniem, przywiązanie „zemści się na nas”. Rzadko się orientujemy jak bardzo się zemści (*Cztery miłości*, s. 67-68).

Aby to wyjaśnić, Lewis sięga do przytoczonej na początku parafrazy de Rougemonta – jeśli zabsolutyzujemy przywiązanie, zabsolutyzujemy też wszystkie jego braki i niedoskonałości: zazdrość, „konserwatyzm” i jeszcze inne.

Jeśli przywiązanie zapanuje niepodzielnie nad życiem człowieka, ziarno zła zacznie kiełkować. Miłość, która została bogiem, stanie się demonem (*Cztery miłości*, s. 68).

Przyjaźń

Lekarstwem na wady przywiązania jest przyjaźń. Lewis głosi apologię przyjaźni i wnosi o jej rehabilitację w życiu współczesnych społeczeństw. Walczy z przesadami na jej temat i przypomina starą prawdę, że władza nie lubi przyjaźni wśród poddanych – i to na każdym jej szczeblu. Przyjaźń bowiem jest miłością, która istnieje wyłącznie między jednostkami, wprowadza w jasny, spokojny i logiczny świat relacji, jest ekskluzywna i dostępna dla niewielu. W momencie, kiedy grupa ludzi się ze sobą zaprzyjaźni, powoduje, że swoiście izolują się oni wówczas od innych, których nie zaliczają do grona swoich przyjaciół.

Lewis podkreśla, że przyjaźń jest najsłabiej związana z uczuciami. Właściwie można by powiedzieć, że przyjaźń przekracza ten biologiczno-emocjonalny charakter, ale Lewis nigdzie tego wprost nie pisze.

Przyjaźń jest najmniej naturalną z miłości (...) jest w najmniejszym stopniu instynktowna, organiczna, biologiczna, gromadna i niezbędna. Jest najmniej uzależniona od stanu naszych nerwów, najmniej wybuchowa, nie ma w niej nic, co by przyspieszało bicie naszego tętna, wywoływało wypieki na twarzy lub pokrywało ją białością (*Cztery miłości*, s. 70).

Przyjaźń unika tych trudności, które rodzi przywiązanie, przede wszystkim zazdrości.

Prawdziwa przyjaźń jest najmniej zazdrosną miłością. Dwóch przyjaciół cieszy się, gdy przybywa do ich grona trzeci, a trzech, gdy zjawia się czwarty, o ile oczywiście przybysz posiada kwalifikacje na prawdziwego przyjaciela (*Cztery miłości*, s. 74).

Lewis zwraca tu uwagę na ciekawe „prawo przyjaźni”. Oto bowiem przyjaźń, będąc z jednej strony miłością ekskluzywną zarazem raduje się poszerzeniem grona przyjaciół. Głosi też – dyskusyjną chyba – tezę, że przyjaźń nie interesuje się sprawami przyjaciela; nie jest to chyba ściśle: przyjaźń na pewno nie jest wścibska, ale obejmuje różne sprawy przyjaciela – jego dom, rodzinę, pracę, pasje.

W gronie prawdziwych przyjaciół każdy człowiek jest po prostu tym, czym jest: nie reprezentuje nic poza sobą. Nikogo nie obchodzi czyjaś rodzina, zawód, sfera, dochody, rasa, przeszłość (...) miłość ta nie tylko nie zwraca najmniejszej uwagi na naszą fizyczną postać, ale na całą naszą powierzchowność, która jest wynikiem przeszłości, pochodzenia, zawodu i kontaktów z ludźmi.(...) I na tym polega królewskość przyjaźni (*Cztery miłości*, s. 84).

Wydaje się, że Lewis myśli tu o klubach angielskich gentelmanów, gdzie konwenans często bierze górę nad przyjaźnią. Być może takie – angielskie – widzenie przyjaźni powoduje, że w kolejnej sprawie Lewis otwarcie występuje przeciw starożytnej tradycji, podzielanej także przez Platona, Arystotelesa, Cicerona. Chodzi mianowicie o to, że – według Lewisa – przyjaźń może łączyć też „łotrów”.

Przyjaźń (...) może być szkołą cnoty, ale również (...) szkołą występku. Zawiera w sobie sprzeczności. Ludzi dobrych czyni lepszymi, a złych gorszymi (*Cztery miłości*, s. 96).

Już Platon nie wierzył w przyjaźń złych ludzi. Arystoteles wiązał przyjaźń z cnotą, a nawet samą przyjaźń uważał za cnotę. Niemożliwe więc, aby cnota – której istota polega na stanowieniu przez nią zalety moralnej – była źródłem zła moralnego. Teza ta jakoś też nie współbrzmi z ostatecznie chrześcijańskim widzeniem przyjaźni przez Lewisa (bardzo w tym podobnym do ujęć Aelreda z Rievaulx).

Przyjaźń nie jest nagrodą za naszą spostrzegawczość i dobry gust, któryśmy wykazali znajdując się nawzajem. To narzędzie, za pośrednictwem którego Bóg objawia każdemu z nas piękno wszystkich pozostałych. Piękno to nie jest doskonalsze niż piękno tysiąca innych ludzi, ale Bóg za pomocą przyjaźni otwiera nam oczy na nie. To piękno, jak każde inne, pochodzi od Niego i w dobrej przyjaźni wzrasta dzięki Niemu właśnie poprzez przyjaźń, gdyż jest ona Jego narzędziem, służącym Mu nie

tylko do objawienia, ale i do tworzenia. On wyprawił tę uczę i On wybrał gości (*Cztery miłości*, s. 106-107).

Eros

Lewis buduje swoje opowiadanie o erosie przeciwstawiając tę miłość przywiązaniu i przyjaźni. Wynika to z faktu, że w erosie dominuje miłość-potrzeba, która ponadto bardzo silnie angażuje nasze uczucia, emocje, układ nerwowy i w ogóle cały organizm człowieka.

[Eros] wkracza jako zdobywca, przejmując i reorganizując instytucje podbitego kraju (*Cztery miłości*, s. 111).

Linia przewodnią rozważań Lewisa stanowi napięcie między miłością erotyczną i życiem seksualnym, które nazywa dziedziną Wenus.

Bez Erosa żądza płciowa jak każda żądza jest faktem dotyczącym tylko nas samych. Z Erosem dotyczy raczej ukochanej istoty. Staje się niemal sposobem percepcji, w pełni jest zaś sposobem wyrażania uczuć. Czuje własny obiektywizm, jest czymś poza nami, czymś w realnym świecie. Dlatego właśnie Eros, choć jest królem rozkoszy, w chwilach najpotężniejszego rozkwitu sprawia takie wrażenie, jakby uważał rozkosz za produkt uboczny (*Cztery miłości*, s. 112-113).

Lewis nie zaprzecza związkowi *erosa* z seksem, ale ukazuje jak *eros* dystansuje się od seksu. Można powiedzieć, że to *eros* dysponuje seksem, czy raczej osoba, zakochana miłością erotyczną, używa seksu, natomiast nie jest używana przez popęd seksualny.

Eros sprawia, że mężczyzna naprawdę pragnie, nie kobiety w ogóle, ale tej jednej jedynej. W jakiś tajemniczy, ale bezsporny sposób kochanek pragnie ukochanej, jej samej, a nie rozkoszy, którą może mu dać (*Cztery miłości*, s. 111)

Jednak to dominowanie w nas Wenus to jedno oblicze *erosa*. Nie uchodzi uwagi Lewisa fakt, że *eros* jest najbardziej ulotną z ludzkich miłości.

To z pewnością najbardziej śmiertelna z naszych miłości. Świat rozbrzmiewa skargami na jego niestałość (*Cztery miłości*, s. 133).

W przypadku *erosa* najbardziej aktualna jest przytaczana już maksyma Rougemonta. Ubóstwiony *eros* natychmiast staje się demonem, jeśli więc chcemy uratować miłość musimy doprowadzić do „bogobójstwa” *erosa*. Lewis podejmuje tu temat znany teoriom ascetycznym chrześcijaństwa: aby „mieć miłość” trzeba ją stracić. Chodzi o to, że, aby miłość stała się trwałym międzyosobowym związkiem ludzi, należy „stracić” miłość własnych wyobrażeń, planów, marzeń,

a ukochać drugą osobę, taką jaka jest, bez tego swoistego nakładania na nią subiektywnego jej obrazu. Coś podobnego mówi Lewis, gdy pisze o *erosie*, że

ten bóg umiera lub przedzierzga się w demona, jeśli nie jest posłuszny Bogu. Dobrze by było, gdyby w takim wypadku zawsze umierał. Ale może żyć dalej skuwając bezlitośnie dwie istoty wzajemnie dręczące siebie (*Cztery miłości*, s. 135).

Lewis zdaje się stać na stanowisku, że to wyłącznie Bóg jest strażnikiem naszej powściągliwości. Odnosi się wrażenie, jakby pobrzmiwało tu echo uprzedzeń wobec tej miłości wyrażane w purytańskiej teologii moralnej, która zdawała się sprawy płciowości i miłości płciowej otaczać jakimś szczególnie panicznym lękiem. Wydaje się, że tak nie jest, jak pisze Lewis, i mogą być też inne źródła tej powściągliwości, wszak nie jest ona czymś nadprzyrodzonym lub nawet czymś nadzwyczajnym. Dlatego bardziej rozsądne jest stwierdzenie o potrzebie wychowania miłości, w tym miłości erotycznej także.

Nie może o własnej mocy być tym, czym być musi, jeśli ma pozostać Erosem. Potrzebuje pomocy, a zatem potrzebuje kierownictwa (*Cztery miłości*, s. 135).

Rozdział o miłości erotycznej w książeczce Lewisa jest mocną próbą rehabilitacji *erosa* w tzw. literaturze chrześcijańskiej (szczególnie tej, z którą do czynienia mógł mieć Lewis w Anglii w pierwszej połowie XX wieku). Sam Lewis, co wyznaje we *Wprowadzeniu*, po odróżnieniu miłości-daru i miłości potrzeby zamierzał napisać „jakiś łatwiutki panegiryk o pierwszym rodzaju miłości i zdyskredytować drugi rodzaj.... Rzeczywistość okazała się bardziej skomplikowana, niż sądziłem” – podsumowuje swoje wyznanie⁴⁷. Ta korekta, przeprowadzona przez rzeczywistość, dotyczy przede wszystkim miłości-*eros*. Najważniejszym, jak się zdaje, „odkryciem” Lewisa było odróżnienie Erosa i Wenus. Wenus okazała się bliską towarzyszką Erosa, ale nie niezbędną mu do życia. Za to Wenus bez Erosa jest pusta, pozbawiona sensu i celu. Oprócz tego trudnego związku Erosa z Wenus, innym kłopotem tego boga jest jego niepoprawna skłonność do szaleństwa (w czym Wenus mu zazwyczaj chętnie towarzyszy). Skutki tych szaleństw bywają demoniczne. Dlatego Lewis uważa, że *eros* musi poddać się panowaniu prawdziwego Boga, w tym wypadku – miłości-*caritas*.

Caritas

W miłości-*caritas* dominuje przede wszystkim miłość-dar. Ale nie ma obdarowywania jeśli nie ma kogo obdarowywać. A zatem miłość ta uwarunkowana jest potrzebami naszych bliźnich:

⁴⁷ *Cztery miłości*, s. 8.

W każdym człowieku i oczywiście w nas, istnieje coś, co wymaga cierpliwości, wyrozumiałości, przebaczenia. Konieczność praktykowania tych cnót pobudza nas i zmusza w pierwszym rzędzie do podjęcia próby przemienienia naszej miłości w *Caritas* (*Cztery miłości*, s. 159).

A zatem *caritas* jest odpowiedzią na czyjąś potrzebę wyrozumiałości, przebaczenia, cierpliwości. Miłość-dar jest zareagowaniem na miłość-potrzebę. Dziwna nieco wydaje się ta kolejność: potrzeby i ułomności bliźnich „wymagają od nas” praktykowania cnoty.

Oczywiście, tymi potrzebującymi możemy też być my sami, choć – jak realistycznie zauważa Lewis – wolelibyśmy być kochani za nasze zalety.

Wszyscy potrzebujemy czasem, a niektórzy z nas bardzo często, tej *Caritas* bliźnich, która będąc w nich Samą Miłością, kocha to, co nie wzbudza miłości. Ale choć potrzebujemy tego rodzaju miłości, nie pragniemy jej. Chcemy być kochani za naszą mądrość, piękność, szlachetność, uczciwość, wdzięk, użyteczność (*Cztery miłości*, s. 154).

Należy tu, jak się zdaje, zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę: otóż cnota, jako coś pochodzącego z konieczności, wzbudza pewien niepokój co do tego, czym jest taka cnota. I na dodatek dowiadujemy się, że tak uzyskana cnota przemienia naszą miłość w *caritas*. Czym więc jest cnota, a czym miłość? Te wypowiedzi Lewisa upoważniają do postawienia takich zasadniczych pytań.

Zamiast jednak odpowiedzi na nie, znajdujemy w tekście Lewisa opis genezy miłości, opierający się na tezie, że miłość-*caritas* jest skutkiem współzależności miłości-potrzeby i miłości-daru.

Bóg jako Stwórca natury wszczepił w nas zarówno miłości-dary, jak i miłości-potrzeby. Miłości-dary są odbiciem Boga w naturze, reprezentują one bliskość przez podobieństwo. (...) Pełna poświęcenia matka, łaskawy władca lub nauczyciel może dawać i dawać, wciąż odtwarzając podobieństwo.

Miłości-potrzeby (...) nie mają żadnego podobieństwa do tej Miłości, którą jest Bóg. Ich współzależność wyraża się pewnym przeciwstawieniem (*Cztery miłości*, s. 149).

Z tych wypowiedzi wynika, że miłość-*caritas* ma zasadniczo charakter nadprzyrodzony. Pochodzi „jeszcze bardziej” od Boga niż każda inna miłość. Sprawia, że kochamy „braci naszych najmniejszych”, ale też tych najbardziej ułomnych, a nawet niemiłych, głupich, wrogich. Miłością-*caritas* odnosimy się także do samego Boga:

I w końcu (...) Bóg sprawia, że człowiek może ową miłość-dar zwrócić ku Niemu (*Cztery miłości*, s. 150).

W rozważaniach Lewisa znajdujemy ślad odróżnienia tego, co pochodzi od Boga w sposób naturalny, na mocy aktu stworzenia, a co jest Jego dodatkowym

darem dla nas. Bóg bowiem udziela człowiekowi daru miłości, który „wmontował” w jego naturę oraz wlewa w duszę człowieka „Samą Miłość”, czyli miłość Bożą. Dopiero ta miłość – jak pamiętamy – jest w pełni bezinteresowna⁴⁸. Wynika jednak z tego, że miłość naturalna musi być zawsze egoistyczna, gdyż jej celem jest dobro natury kochającego. Miłość, w której chodzi o dobro osoby kochanej musi być w nas wobec tego dziełem Boga. Widzimy więc wyraźnie, że ta nasza stworzona przez Boga natura wykazuje dużą dozę niedoskonałości; wydaje się to także stanowić pewien charakterystyczny rys teologii protestanckiej, z którą Lewis miał styczność. Grzech pierworodny bowiem – w niektórych wersjach tej teologii – tak trwale uszkodził pierwotną naturę ludzką, że sama z siebie nie jest w stanie wyprowadzić żadnego autentycznego dobra. Każde takie dobro jest w nas dziełem Boga.

Ta teoria miłości ma w swych konsekwencjach jeszcze jeden zaskakujący skutek. Jest bowiem tkwiącym w nas, ludziach, opowiadaniem o Bogu.

Zostaliśmy stworzeni dla Boga. Osoby, któreśmy tu na ziemi kochali, wzbudziły naszą miłość tylko dlatego, że były pod pewnym względem podobne do Niego, tylko dlatego, że się w nich objawiało Jego piękno, troskliwość, rozum czy dobroć (...). On brał udział we wszystkich ziemskich przeżyciach naszych bezgrzesznych miłości. On je stwarzał, podsyczał, dzień po dniu nimi kierował. Wszystko, co w nich było prawdziwą miłością, należało, nawet tu na ziemi, bardziej do Niego niż do nas, a do nas dlatego, że było Jego (*Cztery miłości*, s. 162-163).

Oczywiście wzorem wszystkiego jest tu absolutnie bezinteresowna miłość Boga.

Bóg, który niczego nie potrzebuje, mocą swej miłości powołuje do życia całkiem niepotrzebne istoty, po to, by móc je kochać i doskonalić.

Powołuje nas do życia, byśmy mogli Go wyzyskiwać.

To jest miłość.

To jest schemat Samej Miłości i wszystkie miłości są Jego dziełem (*Cztery miłości*, s. 149).

Miłość-*caritas* w ujęciu Lewisa przypomina bardzo tę chrześcijańską tradycję, która w tej miłości widziała wyłącznie miłość Bożą, rozlewającą się także na bliźnich, ale ze względu na Boga. Rozważania Lewisa przypominają średnio-wieczne traktaty *De caritate*, nawet w tym, że Lewis próbuje odróżnić porządek natury i porządek łaski, ale – takie odnosi się wrażenie – miesza mu się to z porządkiem ascetycznym, czyli porządkiem przeżywania miłości, subiektywnego doznawania obecności Bożej i miłości Bożej. Daje to w sumie pewien obraz

⁴⁸ *Cztery miłości*, s. 150.

miłości-*caritas*, ale także jest osobistym świadectwem życia chrześcijańskiego samego Lewisa, co zresztą w całej książce jest świadomym zabiegiem literackim.

* * *

W swojej koncepcji czterech miłości C.S. Lewis nawiązuje do starej, jeszcze greckiej, tradycji podziałów miłości. Wydaje się, że z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że przywiązanie, które zasadniczo dotyczy u Lewisa relacji w rodzinie, stanowi odpowiednik starogreckiej *storge*. Przyjaźń to oczywiście *philia*. Romantyczne „zakochanie się” to *eros*, natomiast duchowa *caritas* to nowotestamentowa *agape*. Wyraźnie więc widać, jak Lewis robi „przeskok” nad całą średniowieczną tradycją, której charakterystyczną cechą zdaje się być wyróżnienie miłości właściwej dla osób – *dilectio*, w ramach której zazwyczaj rozważano i *amicitia*, i *caritas*. Nie wydaje się jednak, aby brak scholastycznych nawiązań stanowił główny kłopot teorii Lewisa.

Na podstawowe bowiem dla nas pytanie, czym jest miłość, Lewis unika odpowiedzi wprost, ba, przyjęta forma literacka pozwala mu nawet na niepostawienie tego pytania. A jednak, gdy chce się odpowiedzialnie mówić o miłości, to – wydaje się – że należałoby najpierw powiedzieć, czym jest sama miłość. Można – oczywiście – postawić tezę, że w książce *Cztery miłości* mówi się o każdej z nich osobno i każdą z nich określa we właściwy dla niej sposób, a wobec tego pytanie o samą miłość, nie ma dostatecznego uzasadnienia w odniesieniu do ujęcia Lewisa. A jednak on sam pisze o wzajemnym przekształcaniu się poszczególnych części czworomianu miłości, o konieczności dopełniania się i o rzeczywistym ich dopełnianiu. Wskazuje to na fakt, że nie tylko można, ale nawet trzeba zapytać Lewisa, czym jest miłość.

Odpowiedź na tak postawione pytanie wydaje się dość banalna. Lewis bowiem głosi – co jest dość sprytnie skrywane za beletrystyczno-subiektywistycznym stylem tekstu – że ostatecznym horyzontem miłości (wraz z przyjaźnią i *caritas*) jest uczuciowo-emocjonalna sfera człowieka. Nawet gdy Lewis pisze o miłości jako cnotcie, to nie przekracza ona w jego ujęciu tego uczuciowo-emocjonalnego horyzontu, lecz się jedynie jakoś do niego odnosi. Wydaje się więc, że nie wyciągnął on dostatecznie głębokich wniosków nawet z ustaleń filozofów starożytnych, u których np. przyjaźń wyraźnie przekraczała cielesny i emocjonalny wymiar człowieka. Już w wypowiedziach Sokratesa i Platona jest działaniem duszy *par excellence*. Arystotelesowska formuła, że przyjaźń jest cnotą i czymś związanym z cnotą zupełnie nie znajduje zrozumienia w filozofii chrześcijańskiej Lewisa, skoro pisze on o przyjaźni złoczyńców, przyjaźni rodzącej zło

moralne i do takiego zła wychowującej. Ta teza Lewisa mocno wzmacnia podejrzenie o uczuciowo-emocjonalnym horyzoncie jego teorii.

Jednak nie można ujęciu Lewisa odmówić bardzo dużej dozy uroku; wynika on po części z kapitalnego stylu osobistej narracji, szczerzej, spokojnej, refleksyjnej. Dobra wola autora i jego chęć przychodzenia z pomocą czytelnikowi jest czymś, czego doznajemy już od pierwszych kart lektury. Głęboka szlachetność ujęć Lewisa jest więc czymś bezdyskusyjnym.

Nie zmienia to faktu, że mamy do czynienia w jego wydaniu z dość zredukowanym ujęciem, uroczym, lecz powierzchownym, perswazyjnym i pedagogicznym, lecz niepogłębionym. Chrześcijańskie myślenie, które Lewis głosi, jeśli nie jest religią, to osuwa się w światopogląd – kompilacyjny, słabo uzasadniony, wymagający uznania na mocy autorytetu. Wydaje się zatem, że lepiej byłoby, gdyby rozważania na ważne tematy były prowadzone w ramach naukowo uprawianej teologii bądź filozofii lub psychologii, nawet jeśli mają przybrać formę beletrystyczną, popularnonaukową czy eseistyczną.

JOSEF PIEPER: MIŁOŚĆ JAKO AFIRMACJA ISTNIENIA

Eseje, publikowane w książce, której chcemy poświęcić szczególną uwagę, powstawały w dużej rozpiętości czasowej (37 lat)⁴⁹. Pierwszy z nich bowiem, *O nadziei*, powstał w 1935 roku. Esej *O wierze* jest pokłosiem uniwersyteckich wykładów Piepera⁵⁰, głoszonych od 1955 roku, a ostatecznie zredagowanych w 1961 roku. Ostatni, najobszerniejszy, esej *O miłości* powstał najpóźniej i wymagał od autora – według jego własnego świadectwa – najwięcej wysiłku.

Połączenie tych trzech esejów w jeden tom, i to połączenie achronologiczne, wydaje się zabiegiem ze wszech miar słusznym, gdyż właściwie to dopiero teoria miłości stawia we właściwym oświetleniu wiarę i nadzieję. Gdy się nad tym lepiej zastanowić, to staje się jasne dlaczego napisanie eseju poświęconego miłości było dla Piepera takie trudne: oto bowiem od pierwszych stron tekstu *O nadziei* (chronologicznie najwcześniejszego) autor musi stać wobec tej, która jest „z nich największa”, musi ją uwzględniać, swoiście antycypować, pisząc zarówno o nadziei jak i wierze. Gdy na końcu Pieper zabrał się do pisania o miłości i musiał – czy chciał, czy nie – liczyć się ze wspomnianymi antycypacjami, zawartymi w tekstach o nadziei i o wierze.

⁴⁹ Josef Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tł. z niem. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000. Z siedmiu filozoficznych esejów o cnotach Josefa Piepera w języku polskim mamy cztery. Tekst *O miłości* w przekładzie Ireny Gano, ukazał się po raz pierwszy w 1975 r. w Instytucie Wydawniczym PAX. Jeszcze wcześniej (w 1967 r.) londyńskie wydawnictwo „Odnova” udostępniło polskiemu czytelnikowi książkę *O sprawiedliwości*, w przekładzie Antoniego Czułowskiego. W 2000 roku otrzymaliśmy, dzięki dominikańskiemu wydawnictwu „W drodze”, dwa kolejne eseje, mianowicie *O wierze* i *O nadziei* w przekładzie Krzysztofa Michalskiego. W poznańskim wydawnictwie, za niemieckim wydaniem z 1986 r., połączono teksty o miłości, wierze i nadziei w jedną książkę. Wszystkie odwołania w tekście i przypisach odnoszą się do tej publikacji.

⁵⁰ Josef Pieper (1904-1977). Pochodził z okolic Münster w północnych Niemczech. Studiował filozofię, socjologię i prawo na uniwersytetach w Münster i w Berlinie. Po ich ukończeniu oddał się pracy naukowej na uniwersytecie w Münster, gdzie przeszedł przez wszystkie stopnie naukowe aż do stanowiska profesora zwyczajnego filozofii i antropologii. Wykładał także na uniwersytetach amerykańskich: Notre Dame, Indiana w 1950 r., i Stanford, Kalifornia w latach 1956 i 1962. Prof. Pieper specjalizował się w problematyce tomistycznej. Interesował się historią filozofii średnio-wiecznej, filozofią człowieka i etyką. W Polsce pisze o Pieperze Józef Kozuchowski, zob. np. *Wprowadzenie do filozofii Josefa Piepera* [Elbląg 2001].

Autor zastrzega, że o miłości, wierze i nadziei będzie pisać w sposób filozoficzny, to jest bez odwoływania się do objawienia Bożego. Jednakże – w tym filozoficznym oglądzie miłości wiary i nadziei – nie można pominąć faktu istnienia nadprzyrodzonych „wersji” tych cnót. Filozof, który by przyjął założenie, że takowe nie istnieją, zamykałby oczy na cały ogromny segment rzeczywistości, dowodziłby własnej krótkowzroczności lub nawet zaślepienia.

Problemy terminologiczne

Wspomniane trudności w filozoficznym ujęciu miłości mają ponadto jeszcze inne źródło, które właściwie zamknąć można w pytaniu, jak bardzo różne fakty, nazywane jednym słowem „miłość” sprowadzić do „wspólnego mianownika”. Co stanowi ów „wspólny mianownik” dla miłości oblubieńczej i małżeńskiej, dla przyjaźni i życzliwości, dla miłosierdzia i miłości rodzicielskiej, dla miłości Boga i miłości ojczyzny?

Poliglota Pieper pokazuje w pierwszym rozdziale pracy o miłości, że tradycje językowe różnych kręgów kulturowych mają jedno słowo na określenie różnych rodzajów miłości (*amor, die Liebe, l'amour, to love,*). Pieper nie chce analizować pojęć, jednakże zwraca uwagę, że przecież język potoczny w jakiś sposób odnosi się do rzeczywistości, skoro ją opisuje i wobec tego musi być jakieś realne uzasadnienie faktu, że ludzie opisują jednym słowem tak różne relacje. Wspólną płaszczyzną, swoistym fundamentem wszelkiej miłości jest więc – zdaniem Piepera – równie fundamentalna afirmacja istnienia drugiego bytu. Afirmację tę nasz autor opisuje – znanym skądinąd wyrażeniem – „dobrze, że jesteś”.

Moja prowizoryczna odpowiedź na to pytanie brzmi: W każdym możliwym przypadku miłość znaczy tyle, co uznanie za dobre. Należy to początkowo brać zupełnie dosłownie. Kochać kogoś lub coś to nazwać tego kogoś lub coś „dobrym” i mówić: dobrze, że istnieje, dobrze, że jesteś na świecie! (*O miłości, nadziei i wierze*, 36).

Wyrażenie to uznaje za klucz do zrozumienia miłości. W tekstach św. Tomasa bowiem znajdujemy to związanie miłości zarówno z istnieniem, jak i z dobrem. Związanie owo polega właśnie na ujęciu w miłości istnienia jako dobro. Osoba kochana jest traktowana przez kogoś kochającego jako dobro nie z powodu jakiś swoich właściwości, lecz z racji samego tylko istnienia. Jest to warunek „prawdziwej”, najbardziej czystej miłości.

J. Pieper – z niezrównaną erudycją – ukazuje na kartach swego eseju, że takie rozumienie miłości można znaleźć w pismach: Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Franciszka Salezego, J.W. Goethego, G.W. Leibniza, F. Dostojewskiego.

Zestawmy tylko najbardziej nas tu interesującą terminologię grecką i łacińską. W języku Platona i Arystotelesa można – zdaniem Piepera – wskazać na kilka podstawowych terminów, oznaczających za każdym razem to, co nazywamy miłością:

Termin	Przykład / znaczenie
ἔρως (<i>eros</i>) – u Platona	1. Pociąg do tego, co cieleśnie piękne; 2. Boskie szaleństwo (<i>theiamania</i>); 3. Filozofowanie; 4. Wznoszenie się ku idealnemu światu.
φιλία (<i>philia</i>)	„Współludzkie poczucie solidarności” (nie tylko przyjaciół, ale też małżonków, rodaków i w ogóle ludzi).
ἀγάπη (<i>agape</i>) – greka biblijna	Słowo dość bezbarwne, za to neutralne.
στοργή (<i>storge</i>)	Miłość rodzinna: rodzicielska, synowska.
φιλανθρωπία (<i>philanthropia</i>)	Dobroć, życzliwość.
φιλαδελφία (<i>philadelphia</i>)	Miłość braterska, siostrzana.

Pieper – zgodnie ze swoją koncepcją miłości, jako akceptacji istnienia – rozszerza „grecką miłość” szczególnie w stosunku do tego, co znamy z tekstów Arystotelesa. Jednakże zarówno u filozofów, jak i w klasycznej literaturze greckiej spotykamy inne terminy niż *eros*, *philia* i *agape*. I tak termin *στοργή* (*storge*) spotykamy u Empedoklesa, Arystotelesa, Plutarcha. *Φιλανθρωπία* (*philanthropia*) jako dobroć, życzliwość, a nawet „ludzkość” występuje w pismach Ksenofonta, Izokratesa, Demostenesa, Plutarcha, a nawet Platona. W Liście św. Pawła do Tytusa (3,4) oznacza miłość Boga do ludzi. Termin oznaczający miłość braterską – *φιλαδελφία* (*philadelphia*) – spotykamy u Lukiana z Samosaty oraz u Babriusa, pisarza żyjącego w II wieku przed Chrystusem⁵¹.

Terminologię łacińską Pieper postrzega także nieco szerzej, niż to miało miejsce w naszych dotychczasowych ustaleniach:

Termin	Przykład / znaczenie
Amor	Najogólniejsze określenie m., obejmujące każdą jej odmianę: <i>omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso</i> .
<i>Caritas</i>	Miłość tego, co drogie, wartościowe, co ma wielką cenę.
<i>Pietas</i>	Uczynki miłosierdzia (starożytność chrześcijańska); wiąże się z litością.
<i>Dilectio</i>	Miłość angażująca całą osobę; miłość z wyboru, miłość duchowa.
<i>Studium</i>	Pełne miłości zwrócenie się ku czemuś, chęć służenia, oddanie.
<i>Affectio</i>	Element <i>passio</i> ; „zdarzania się”.

⁵¹ Korzystam z: A. Bayly, *Dictionaire grec-francais*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris 1966²⁸.

Jak widać, do postaci miłości Pieper zalicza *pietas*, a także *studium* oraz *affectio*, którą uważa za postać uczucia. Pierwsza z nich, *pietas*, pochodzi od *pius*, jednak znaczenie tego słowa wykracza znacznie poza jego źródłosłów. *Pietas* bowiem może oznaczać zarówno poczucie obowiązku (wobec Boga, państwa, rodziców), uległość, szacunek. Może jednak zamiast poczucia obowiązku oznaczać miłość (także do Boga, ojczyzny, rodziców). Niejako z tego pnia znaczeniowego pochodzą dalsze: miłość rodzinna, przywiązanie, przyjaźń, patriotyzm, pobożność, bogobojność, a u Swetoniusza nawet dobroć, miłosierdzie i łaska. Dla Tomasza z Akwinu *pietas* jest pochodną od sprawiedliwości, tzw. cnotą społeczną, oznaczającą szacunek człowieka dla swoich „korzeni”. Obejmuje więc cześć dla rodziców i rodziny, przywiązanie do regionu pochodzenia, miłość ojczyzny. Wyraz *studium*, obok powszechnie znanych znaczeń związanych z pracą naukową, jej miejscem i jej efektami, znaczy także pragnienie, gorliwość, a u Cycerona znaleźć możemy także słowo *studium* dla oddania życzliwości i przywiązania. *Affectio* jest wieloznacznym terminem, mogącym przyjmować bardzo różne znaczenia zawsze jednak związane z uczuciami, emocjami, stanami psychicznymi. W *Historii naturalnej* Pliniusza Większego, a także w *Nocach attyckich* Gelliusza *affectio* przyjmuje znaczenie bliskie przychylności, życzliwości lub wprost miłości⁵².

Istota miłości jako aktu woli

Wychodząc od swej prowizorycznej odpowiedzi na pytanie, czym jest miłość, Pieper stwierdza, że najistotniejszy element wyrażenia: „dobrze, że jesteś” stanowi aprobata. Aby więc poprawnie zinterpretować samo to wyrażenie należy przeprowadzić staranną analizę właśnie aprobaty:

Aprobata, którą tu mamy na myśli, jest raczej manifestacją woli, a więc przeciwieństwem rzeczowej, czysto „teoretycznej” neutralności. Oznacza ona zgodę, przyzwolenie, potwierdzenie, uznanie, afirmację, pochwałę, sławienie, wielbienie. I chociaż bardzo widoczna jest różnica co do siły wyrazu między zwykłym wyrażeniem zgody a entuzjastycznie wielbiącą afirmacją – wszystkie ogniwa tego łańcucha, które oczywiście łatwo można by powiększyć, mają jedną cechę wspólną – są bez wyjątku formami manifestacji woli. Wszystkie mają taki sens: Chcę, żebyś ty (to) istniał (o). Miłość jest więc sposobem chcenia (*O miłości, nadziei i wierze*, 37).

Piepera opis „aprobaty” bardzo przypomina miłość-*dilectio*. Spróbujmy się temu bliżej przyjrzeć.

⁵² Korzystam z ustaleń Mariana Plezi ze *Słownika łacińskiego-polskiego* pod jego redakcją, t. 1-5, Warszawa 1998-1999.

Pierwszym odróżnieniem Piepera, mającym wyrazić pojęcie miłości, jest odróżnienie jej od „teoretycznej neutralności”. Teoretyczna neutralność w tym wypadku to jest stwierdzenie istnienia. Sąd egzystencjalny więc, o treści: „x istnieje”, jest stwierdzeniem faktu i jako taki jest teoretyczny i neutralny. Stwierdzenie jednak: „dobrze, że x istnieje” stanowi już przekroczenie tej neutralności, choć bez problemu sąd – wprawdzie ocenny – także można zinterpretować neutralistycznie, jako pozytywną, acz „zimną” ocenę zaistniałej sytuacji. Dlatego Pieper doprecyzowuje: sąd „dobrze, że jesteś” oznacza: „dobrze, że jesteś dla mnie”, „ja chcę, żebyś był”. Można powiedzieć, że sąd egzystencjalny: „x istnieje” stanowi akt intelektu teoretycznego, sąd ocenny: „dobrze, że x istnieje” – akt intelektu praktycznego, natomiast stwierdzenie: „jak chcę, żeby x istniał” wskazuje na akt woli – jest jakby jego opisem. Pieper chce mocno podkreślić, że miłość to dziedzina woli, jej „manifestacja”. Warto też zauważyć, że mogą być według niego różne stopnie intensywności tej manifestacji, co jest bardzo podobne do Tomaszowego sposobu odróżniania różnych poziomów miłości.

W samej woli jednak nie wszystko jest miłością. Znaczna część jej aktywności to podejmowanie decyzji pozbawionych zabarwienia emocjonalnego, to po prostu kierowanie naszym działaniem. Dlatego Pieper wyróżnia dwie postacie „chcenia” woli: aktywistyczną i miłosną. Postać „aktywistyczna” to wola działania, „napięcie nakierowane na przyszłość”. Tej postaci „chcenia” woli odpowiada najlepiej jej określenie jako *vis appetitiva* – władza pożądarkcza. Postać „miłosna” woli to po prostu „wola jako zdolność miłowania”. Jej działanie polega na „potwierdzeniu i afirmacji” tego, co istnieje⁵³. Jednakże opisane dwa „chcenia” woli nie występują autonomicznie – znajdują się bowiem w pewnej wzajemnej zależności, która polega na tym, że zawsze pierwotniejszy jest akt miłości, który warunkuje podejmowanie decyzji i działań. Pieper nazywa go nawet praaktem:

Miłość jest praaktem chcenia w ogóle, przenikającym z gruntu wszelką wolę działania, (...) wszelka decyzja woli ma w tym podstawowym akcie swoje źródło i swoją zasadę, i to zarówno w sensie następstwa czasowego, jak i hierarchicznego. Miłość – jak mówią – jest nie tylko ze swej natury najwcześniejszym aktem woli, i nie tylko każde poruszenie woli wywodzi się z miłości, ale miłość inspiruje też jako *principium*, to znaczy jako bijące w głębi źródło, wszelkie konkretne decyzje i utrzymuje je w toku (*O miłości, nadziei i wierze*, 39).

⁵³ Warto zauważyć, że Pieper, opisując istotę miłości, używa zarówno terminu „potwierdzenie istnienia”, jak i „afirmacja istnienia”, co jest wyższym stopniem potwierdzenia; wskazuje to na korzystanie ze średniowiecznego rozumienia słowa *affirmatio*, oznaczającego „nadanie ważności”. W klasycznej łacinie bowiem *affirmatio* to tyle, co twierdzenie, stwierdzenie, potwierdzenie, uznanie.

Wydaje się, że odróżnienie „chcienia” aktywistycznego i „chcienia” miłosnego służy Pieperowi do zilustrowania radykalnego pierwszeństwa miłości przed wszelkimi innymi aktami woli. W zacytowanym fragmencie Pieper – na średnio-wieczną modłę (*dicunt*) – powołuje się na opinie innych w tej sprawie. Dowiadujemy się dalej, że chodzi tu o św. Tomasza z Akwinu, który w swojej *Sumie teologii* twierdzi, że *primus... motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor*⁵⁴, a także wielokrotnie powtarza, że *omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur*⁵⁵.

Wspomniano już także, że koncepcję poziomów miłości Pieper zapożycza od św. Tomasza, pisząc że są one po prostu stopniami intensywności afirmacji istnienia: dobrze, że jesteś, wspaniale, że jesteś, cudownie, że jesteś, itd. Nie skupia się jednak na tej sprawie, lecz – wykorzystując obszernie współczesną mu literaturę filozoficzną – wskazuje na dwa aspekty afirmacji istnienia.

Pierwszy z nich to aspekt podmiotowy, który formułuje za Alexandrem Pfänderem jako „opowiedzenie się za istnieniem osoby”. W tym aspekcie – zdaniem Piepera – opisują miłość: Tomasz z Akwinu, Ortega y Gasset, Maurice Blondel, Władimir Sołowiow, Gabriel Marcel.

1) W słynnej pracy św. Tomasza z Akwinu czytamy: Osoba kochająca „chce” przede wszystkim, by osoba kochana istniała i żyła⁵⁶.

2) Nieco zapomniany fenomenolog i logik, Alexander Pfänder, który znakomicie opisywał duchowe procesy życiowe, nazywa miłość „opowiedzeniem się za istnieniem osoby kochanej”, a nawet „stałym, afirmującym zachowywaniem osoby kochanej w istnieniu”; mówi on dalej, że osoba kochająca „z własnego pełnomocnictwa udziela osobie kochanej prawa do istnienia”⁵⁷. Ostatnie dwa zdania czyta się z poczuciem dziwności, wydaje się, że coś w nich się nie zgadza. Czy możliwości człowieka kochającego nie są tu tuziastycznie przecenione?

3) Ortega y Gasset mówi znacznie precyzyjniej i ostrożniej, chociaż zmierza do takiego samego stanu rzeczy: jako osoby kochające, mówi, „o ile to od nas zależy”

⁵⁴ *Summa theologiae* I, 10, a. 1. Miłość jest pierwszym poruszeniem woli i jakiegokolwiek władzy pożądawczej.

⁵⁵ *Summa theologiae* I, 60 prolog; I, q. 20, a. 1, *Summa contra Gentiles* 4, 19. Wszelki akt władzy pożądawczej wywodzi się z miłości-*amor* albo miłości-*dilectio*.

⁵⁶ Chodzi o *Sumę teologii*, gdzie w II-II, 25, 7, znajduje się zdanie: „Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere”. Pieper zwraca uwagę, że według Tomasza miłość obejmuje nawet upadłe anioły, gdyż w artykule 11 cytowanej kwestii czytamy, że chcemy, aby zostały one zachowane w swej naturze: „«Ja», które kocha, chce przede wszystkim istnienia drugiej osoby” – cytuje za: M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la persone*, Paris 1957, s. 15.

⁵⁷ Cytaty pochodzą z: A. Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1 (1913), s. 368-370.

i „w tej intencji”, „zawsze usiłujemy dawać istnienie temu, co kochamy”; osoba kochająca nie może, „o ile to od niej zależy, zakładać możliwości takiego świata, w którym brak przedmiotu jej miłości”⁵⁸.

4) Maurice Blondel napisał: *L'amour est par excellence ce qui fait etre*. Miłość jest przede wszystkim tym, co „powoduje istnienie”, to znaczy tym, co sprawia, iż coś lub ktoś istnieje. Również to śmiało, sentencjonalne zdanie możemy akceptować tylko wtedy, gdy rozumiemy je jako wyjaśnienie intencji osoby kochającej. Niemiecki tłumacz Blondela uznał za słuszniejsze osłabić nieco sens tego zdania: miłość jest tym, „co pozwala być”⁵⁹.

5) Z najsakrajniejszym sformułowaniem tej narzucającej się myśli spotykamy się jednak u Władimira Sołowiowa w eseju *Über den Sinn der Geschlechterliebe*⁶⁰, gdzie przedstawia miłość jako siłę, która wyklucza śmierć, protestuje przeciwko niej i wprost jej zaprzecza.

6) Tak w każdym razie rozumiałem zawsze wzruszające słowa Gabriela Marcela: „Kochać człowieka znaczy mówić: Ty nie umrzesz”⁶¹. Jest to rzeczywiście najwyższy rodzaj ujęcia się za istnieniem osoby kochanej w sposób najbardziej intensywny. Czyż można jednak mówić sensownie o ludzkiej miłości – jak to czyni Władimir Sołowiow – że wyklucza ona śmierć i że nieuchronności śmierci „nie można pogodzić z prawdziwą miłością”? Wydaje mi się, że w ten sposób przekracza się granicę, którą można by niemal nazwać granicą szaleństwa (*O miłości, nadziei i wierze*, 40-42).

Aspekt drugi – przedmiotowy – sformułowany został na podstawie lektury *Bycia i nicości* J.-P. Sartre’a jako „usprawiedliwienie istnienia”⁶². Wskazuje na to nasze zawstydzenie bezpodstawnym darem miłości ze strony drugiej osoby, z którym się wiąże swoisty lęk miłowania. Z drugiej strony możemy wskazać na pewien „boski” charakter miłości i to w dwóch wymiarach. Pierwszym z nich jest uczestniczenie w stwórczym dziele Boga, ponieważ miłość ma moc sprawczą. Pieper pisze nawet, że ludzka miłość niejako dopełnia stwórczy akt Boga, gdyż człowiekowi nie wystarcza, że istnieje, lecz pragnie ponadto być kochany. Bez miłości człowiek zamiera, staje się nieszczęśliwy, życie traci dla niego swój

⁵⁸ Cytaty pochodzą z niemieckiego przekładu *Estudios sobre el amor*, polski przekład: *Szkice o miłości*, tłum. K. Kamyszew, Warszawa 1989 (z ilustracjami Jerzego Nowosielskiego).

⁵⁹ *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950. Przekład polski: *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. P. Murzański, Kraków 1994.

⁶⁰ Por. *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kety 2002.

⁶¹ Por. *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995. Zob. też: I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1996.

⁶² W *L'Être et le Neant* Sartre napisał, że podstawą radości miłości jest nasze poczucie usprawiedliwienia egzystencji (c'est la le fond la joie d'amour...: nous sentir justifies d'exister). Pieper zdaje sobie sprawę, i o tym pisze, że wymowa całej filozofii Sartre'a jest wręcz przeciwna: drugi człowiek jawi się w niej jako obcy, powodujący zagrożenie i wywołujący lęk. Jednakże – zdaniem Piepera – raz po raz Sartre'a filozofa „pokonuje” Sartre poeta i wtedy spod jego pióra wychodzą zdania bardziej prawdziwie opisujące relacje międzyludzkie, niż ma to miejsce np. w *Esquisse d'une théorie des émotions*.

smak i sens. Erich Fromm, nawiązując do starotestamentowej Księgi Wyjścia (3,8) pisze, że do życia potrzebujemy mleka i miodu⁶³.

„Mleko”, mówi Erich Fromm, jest uosobieniem tego, czego człowiek potrzebuje do zaspokojenia zwykłych potrzeb życiowych; natomiast „miód” jest symbolem słodyczy życia i szczęścia istnienia. A to właśnie tylko wtedy przypada nam w udziale, gdy ktoś nam mówi ... „Jak dobrze, że jesteś”. (...) Otóż nie wystarczy jadać do syta, nie marznąć, mieć dach nad głową i wszystko, co niezbędne do życia. (...) Mówimy o kimś, że „rozkwita” dzięki temu, iż jest kochany, że dopiero teraz staje się sobą, że zaczyna się dla niego „nowe życie” itp. (...) Czytamy dalej w pracy Ericha Fromma, że w ogóle wśród ludzi, nie tylko wśród dzieci, bardzo łatwo można rozpoznać tych, którzy otrzymali tylko „mleko”, i odróżnić ich od tych, którym przypadło jedno i drugie, „mleko” i „miód” (*O miłości, nadziei i wierze*, s. 47).

Najbardziej widoczne jest „współtworzenie” człowieka przez człowieka poprzez miłość w płodowym okresie rozwoju. Pieper zna i przytacza badania z zakresu psychologii prenatalnej.

Dla dziecka, i to według wszelkiego prawdopodobieństwa dla dziecka jeszcze nie narodzonego, miłość matczyna jest dosłownie warunkiem wstępnym rozwoju. Przy tym miłość ta nie musi się uzewnętrzniać jakimś szczególnym okazywaniem dobroci, bardziej decydujące jest z pewnością obdarzanie uczuciem i przyzwolenie, które jedynie nazywamy prawdziwą miłością, wywodzące się z samego ośrodka istnienia, z serca – jak śmiało można powiedzieć – i poszukujące w dziecku tego ośrodka – serca (*O miłości, nadziei i wierze*, s. 46).

Drugi wymiar „boskiego” charakteru miłości wiąże się z absolutną „niezasłużonością” daru miłości. Ta „niezasłużoność” dotyczy osoby kochanej i polega na tym, że miłość jest zawsze darem „bezpodstawnym”. Nie można jej uzyskać za coś. Ta zasada obowiązuje obie strony. Kochający bowiem kochając nie nabywa żadnych praw od osoby kochanej i nie ma podstaw do jakichkolwiek roszczeń wobec niej. W tym także uwidacznia się boski charakter kochania: „kochając nie mamy podstaw do spodziewania się miłości”.

Moralny aspekt miłości

Josefa Piepera nurtuje problem następujący: jakie jest oblicze moralne akceptacji drugiego człowieka, o którym wiadomo, że jest niedoskonały, podejmuje złe decyzje i działania, źle postrzega własne dobro. Przecież miłość zawsze chce, by kochany miał dobrze. Czy więc miłość akceptuje też złe wybory i decyzje?

⁶³ E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1971.

Pieper powiada, że w tej sprawie musimy dokonać dwóch rozróżnień. Pierwsze to rozróżnienie między słabością i winą. Słabość to uświadamiana sobie skłonność do złego. Wina, to podobne uświadamianie sobie, ale i akceptacja swego złego postępowania. Kochany ma prawo żądać akceptowania swoich słabości, zwłaszcza gdy je sobie uświadamia i gdy usiłuje z nimi walczyć; osoba kochająca może być nawet wciągnięta w tę walkę. Kochany jednak nie ma prawa żądać akceptacji swoich win; takie żądanie jest próbą obarczenia kochającego współodpowiedzialnością za nie.

Drugie odróżnienie dotyczy sposobu „akceptacji zła”. W inny zgoła sposób „akceptuje” zło osoba, która kocha, a w zupełnie inny – osoba, która nie kocha. Kochający wybacza zło. Wybaczenie nie jest zaprzeczaniem, że zła nie ma lub nie miało miejsca, nie jest pomniejszaniem jego skali, nie stanowi niwelowania odpowiedzialności. Wybaczenie jest aktem osobowym, niezasłużonym, po prostu aktem miłości. Osoba, która nie kocha – „akceptując” zło drugiego – stara się je niwelować pomniejszając jego skalę, bagatelizując je lub relatywizując. Pieper nazywa to (może nie najszcześliwiej) usprawiedliwieniem. Chce jednak w stanowczy sposób odróżnić porządek miłości od porządku sprawiedliwości, co ma obrazować zestawienie:

Kogoś, kto kocha	Kogoś, kto nie kocha
PRZEBACZENIE	USPRAWIEDLIWIENIE
<ul style="list-style-type: none"> – akt miłości (nie ignoruje zła) – wymaga uznania winy – jest aktem skrzywdzonego 	<ul style="list-style-type: none"> – bagatelizowanie zła – umacnia w przestępstwie

Inna sprawa, to przedmiot akceptacji. Pieper pisząc, że miłość ma formułę afirmacji: „dobrze, że jesteś” pyta wprost: „ale dla kogo?”. Tutaj poczynić musimy kolejne odróżnienie, a dotyczy ono zasadniczej różnicy między ludźmi i rzeczami. Rzeczy bowiem akceptujemy dla siebie samych, mają nam służyć, nie „wymagają” wzajemności, bo jak słusznie zauważył Arystoteles „śmieszna rzeczą jest życzyć pomyślności winu”. Ale – zauważa Pieper za Augustynem – „ludzi nie wolno kochać tak, jak smakosze lubią karpie”. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy tkwi w analizie natury ludzkiej.

Punktem wyjścia tych swoich rozważań Pieper uczynił spopularyzowane przez Andersa Nygrena w kulturze języka niemieckiego przeciwstawienie miłości-*eros* i miłości-*agape*⁶⁴. Według Nygrena przeciwstawienie tych dwóch miłości jest ostre:

⁶⁴ Choć sam Nygren (1890-1978) był Skandynawem, profesorem uniwersytetu w Lund (Szwecja), a potem biskupem Lind, był pierwszym prezesem Światowego Związku Luteran (1947-1952), stąd jego ogromne oddziaływanie na teologię protestancką w Niemczech i na całym świecie. Książka *Eros und Agape* (przekład niemiecki, t. 1 i 2, Gütersloh 1930/1937) jest głównym dziełem Nygrena.

EROS	AGAPE
Miłość żądająca i wymagająca	„miłość chrześcijańska”
– miłość własna (samolubna)	– miłość bezinteresowna – wyklucza miłość własną (jest nienawiścią siebie – Luter)

Pieper, przystępując do krytyki poglądów Nygrena, słusznie zwraca uwagę na koncepcje antropologiczne stojące u podstaw takich czy innych ujęć podmiotowanych przez człowieka relacji⁶⁵. Nygren dziedziczy luterkański pesymizm antropologiczny, którego fundamentem jest radykalnie platońskie przeciwstawienie sobie duszy i ciała. Wszystko, co dobre, wiąże się z duszą; wszystko, co złe, wynika z ciała. W takiej sytuacji duchowa *agape* musi radykalnie różnić się od cielesnego *erosa*. I tak jest w istocie – zdaniem Piepera – u Nygrena i całego szeregu innych pisarzy protestanckich⁶⁶. Podkreślić trzeba, że wprawdzie używa się w tej sprawie tradycyjnie określeń konfesyjnych („ujęcia protestanckie”, „ujęcia katolickie”), to czyni się to w imię pewnego utartego zwyczaju i w celu wskazania związanej z wyznaniem tradycji filozoficznej. Jednakże w przypadku miłości wyraźnie widać, że jej różne koncepcje nie mają źródeł w różnicach wyznaniowych, lecz wyłącznie w podstawach antropologicznych. Filozoficzna wizja człowieka więc może mieć w ogóle dużo większy wpływ na różnice pomiędzy odłamami chrześcijaństwa, niż by się to mogło na pierwszy rzut oka wydawać.

Jeśli chodzi o koncepcję miłości, to gdy przyjmiemy, że człowiek jest duchowo cielesną jednością, to nie będziemy mogli w prosty sposób przeciwstawić sobie działań ciała funkcjom duszy. Także i w przypadku miłości trzeba będzie podjąć trud poszukiwania jedności, która odzwierciedlać będzie jedność natury ludzkiej. Sam Pieper przede wszystkim chce podjąć kwestię interesowności bądź bezinteresowności miłości, dlatego wychodzi od problematyki szczęścia, którego z natury pragnie każde rozumne stworzenie.

⁶⁵ Pieper przywołuje monumentalne opracowanie Roberta G. Hazo, który skolekcjonował ogromną liczbę różnych koncepcji miłości, szukał w nich punktów zbieżnych, analizował rozbieżności i starał się je uporządkować. Jako jedyną możliwą do zastosowania zasadę uporządkowania tych koncepcji uznał antropologię, zauważając, że najgłębszym źródłem różnic w poglądach na miłość są różnice w pojmowaniu podmiotu miłości – człowieka. Zob. R.G. Hazo, *The Idea of Love*, New York 1937.

⁶⁶ Pieper przywołuje tytuły książek, ukazujących się w Niemczech w latach trzydziestych XX wieku: H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe im Sinne des Christentums*, Halle 1929; E. Brunner, *Eros und Liebe*, Berlin 1937. Od podobnych uprzedzeń w stosunku do miłości-*eros* nie jest wolny – zdaniem Piepera – nawet Karl Barth, który w IV tomie swojej *Kirchliche Dogmatik* (cz. II, Zollikon-Zurich 1951, s. 825 nn) powtarza protestancką tezę o dokonaniu przez średnio-wiecze (poczynając od św. Augustyna) nieuprawnionej „syntezy” chrześcijańskiej *agape* z greckim *erosem* i negatywnie ocenia samego *erosa*.

Myśl św. Augustyna, powtarzająca się w różnych wariantach na przestrzeni całego jego dzieła, otrzymuje tu, może nieoczekiwanie, ścisłe znaczenie: *Pondus meum amor meus* – moim ciężarem jest miłość moja⁶⁷. Ona mnie niesie, dokądkolwiek dążę. Nad tym praimpuls, który wpływa na wszystkie nasze świadome decyzje, nie panujemy, podobnie jak żadna w ogóle istota nie ma władzy nad swoją naturą. Jak już przyznaliśmy, to wynikające z natury dążenie do spełnienia i realizacji w gruncie rzeczy jest z konieczności miłością własną. „Zarówno anioł, jak człowiek z natury dąży do własnego dobra i własnej doskonałości, a to oznacza miłość samego siebie”. Jeżeli więc przyjmujemy mniej lub więcej utarty sposób mówienia, określający eros jako kwintesencję wszelkiego pragnienia pełni istnienia, zaspokojenia tęsknoty za szczęściem, nasycenia dobrami życia, do których nie tylko należy obecność innych ludzi i wspólnota z nimi, lecz także uczestnictwo w życiu samego Boga – to eros jest w swej istocie wypływającym z natury impulsem, bezpośrednio danym wraz ze stworzoną istotą śmiertelnego człowieka, z jego kondycją istoty stworzonej. Gdy Karl Barth żąda, by człowiek „dokonał wyboru, w jaki sposób chce kochać”, na sposób erosa, czy agape, należałoby zapytać, czy człowiek w ogóle jest zdolny do takiego „wyboru”? Wybór zakłada, że człowiek „może też postąpić inaczej”. Czy jednak człowiek może na przykład chcieć czegoś innego niż szczęścia? Św. Tomasz z Akwinu, który w tym przypadku jest nie tyle wybitną indywidualnością autorską, ile echem tradycyjnej mądrości wyznawanej przez ludzkość, na pytanie to dał zdecydowanie negatywną odpowiedź: Człowiek nie może inaczej postępować. „Stworzenie duchowe z natury pragnie szczęścia i dlatego nie może chcieć, żeby nie być szczęśliwym” (*O miłości, nadziei i wierze*, 90).

Pieper podkreśla, że znakiem takiego stanu rzeczy jest przeżywana przez nas radość (znak szczęścia) i doznawane przez nas cierpienie (znak nieszczęścia jako braku szczęścia). Miłość jest jednak ponad tym, ponieważ – jak napisał św. Tomasz – *ex amore procedit et gaudium et tristitia*. Oznacza to, że nawet miłość Boga jest „interesowna”, bo Bóg jest dobrem dla człowieka, co stale Pieper podkreśla wbrew krytyce protestanckiej. Co więcej, tak krytykowana często miłość własna jest dla Arystotelesa miarą przyjaźni, w Piśmie Świętym zaś – miarą w ogóle miłości bliźniego. Wynika to z prostego faktu, że „zapłatą” (*merces*) lub „nagrodą” (*premium*) za miłość jest sam jej przedmiot. W tej sprawie Pieper przywołuje niezrównaną wypowiedź św. Bernarda z jego *De diligendo Deo*: „Każda prawdziwa miłość pozbawiona jest wyrachowania, a mimo to ma zarazem swoją zapłatę; może ona nawet otrzymać swoją zapłatę tylko wówczas, gdy jest bez wyrachowania”⁶⁸.

Skutkiem miłości jest zawsze zjednoczenie z przedmiotem kochanym. Dzieje się ono zawsze na sposób danej miłości. Jeśli jest to pożądanie jakiejś rzeczy

⁶⁷ *Wyznania* 13, 9.

⁶⁸ *O miłości, nadziei i wierze*, s. 110.

– wchodzimy w posiadanie tej rzeczy; jeśli jest to miłość osobowa – powstaje pewna *communio* osób. Nie można jednak mieszać tych perspektyw. Rozreklamowane dziś (Pieper pisze w pierwszej połowie XX wieku) zjednoczenie seksualne, które ma być jakoby wyrazem najgłębszego zjednoczenia osób, gdy jednak jest potraktowane w komercyjnej seksualizacji jako „autonomiczne” w stosunku do miłości osobowej, bardziej dzieli niż łączy kochanków.

Odmiany miłości

Odmiany miłości Pieper omawia krótko. Pierwszą z nich, przyjaźń, proponuje nazywać raczej „miłością przyjaciół”⁶⁹. Za charakterystyczną cechę przyjaźni uznaje wspólne zainteresowania, wobec tego źródłem przyjaźni jest „odkrycie”, że „istnieje inny człowiek, który widzi sprawy tak samo jak my”. „Dobrze, że jesteś” w stosunku do przyjaciela jest wyrazem właśnie tego „odkrycia”. Do cech przyjaźni Pieper zalicza też brak intymności, ale wielką szczerość; przyjaźń nie zwraca też uwagi na cechy zewnętrzne przyjaciela.

Osobną odmianą miłości jest dla Piepera miłość macierzyńska. Charakteryzuje się ona swoistą bezwarunkowością kochania. Nie musimy na nią „zasłużyć” i nie możemy jej utracić. Jako taka, miłość ta jest realizacją najgłębszych pragnień każdej osoby ludzkiej. Ten aspekt różni ją od miłości ojca, która wymaga, aby dziecko „zasługiwało” na miłość. Pieper podkreśla, że w miłości ojcowskiej chodzi nie tylko o to, aby dziecko czuło się dobrze, lecz aby także jego sprawy „przedstawiły się dobrze”. Dodaje – za Erichem Frommem – że miłość dojrziała powinna zawierać w sobie obydwie te elementy: matczyną bezwarunkowość i ojcowskie wymagania⁷⁰.

Ta ludzka miłość, już poniekąd uczestnicząc w boskości, skierowuje nas ku miłości Bożej. Najpierw przez swoiste podobieństwo: „dobrze, że jesteś” oznacza afirmację rzeczy stworzonych przez Boga, dokonywaną na sposób samego Boga, gdyż on podobnie dobrymi nazwał stworzone przez siebie rzeczy. W obydwu wypadkach nie jest to wyłącznie akt poznawczy i akt oceny. Formuła „dobrze, że jesteś” jest formułą afirmacyjną, czyli formułą miłości. Jeśli się nad tym głębiej zastanowimy, to musi nas to doprowadzić do „Pierwszego Kochającego” – wtedy ludzka miłość znajduje utwierdzenie absolutne. Oczywiście, miłość nadprzyrodzona dokonuje się dzięki łasce.

⁶⁹ *O miłości, nadziei i wierze*, s. 135.

⁷⁰ *O miłości, nadziei i wierze*, s. 136.

Mimo to wielka tradycja chrześcijaństwa zawsze utrzymywała, że nowe [łaska] jest powiązane nierozzerwalnie, chociaż w sposób trudny do opisania, z tym, czym człowiek jest z natury i wskutek faktu stworzenia, oraz z tym, co dzięki temu posiada (*O miłości, nadziei i wierze*, s. 140).

Ma to swoje określone konsekwencje w koncepcji miłości. Pierwszą z nich jest negacja przeciwstawienia miłości „ziemskiej” – *eros* miłości „niebiańskiej” – *agape, caritas*. Pieper głosi ich komplementarność i sprzeciwia się nawet mówieniu, że *caritas* jest efektem sublimacji miłości-*eros*. Powołuje się w tej sprawie na św. Tomasza, który pisał w *Kwestii dyskutowanej o miłości*⁷¹: *dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas* (miłość-*caritas* obejmuje wszystkie ludzkie miłości).

Przed wszystkim *caritas* w rozumieniu chrześcijańskim nie unieważnia miłości i afirmacji, które wynikają z naszej istoty i które są dla nas możliwe i często oczywiste; raczej obejmuje ona wszystkie postaci ludzkiej miłości. Zakładamy przecież z konieczności naszą własną naturalną i wynikającą z natury wolę – biorącą początek z dzieła stworzenia i dzięki temu niepowstrzymanie dążącą do zaspokojenia swoich pragnień – która została dopuszczona do bezpośredniego udziału w woli samego Stwórcy (*O miłości, nadziei i wierze*, 140).

Pisząc o miłości-*caritas* i pozostając cały czas w atmosferze polemiki z ujęciami protestantów, Pieper zauważa, że ta *caritas* nie jest miłością „bezinteresowną” w takim znaczeniu, jaki chcieliby nadać jej pisarze protestancy, bo

cała koncepcja *caritas* wiąże się z pojęciem „szczęśliwości”. Jeżeli szczęście naprawdę nigdy nie jest czymś innym niż „szczęściem miłości”, to owocem najwyższej postaci miłości musi być to największe szczęście, które język ludzki określa mianem „szczęśliwości”. I można przyjąć, że to nie ma nic wspólnego z eudajmonizmem (*O miłości, nadziei i wierze*, s. 140).

Pieper zastrzega, że nie chodzi tu nie tyle o „subiektywne poczucie szczęścia, ile o obiektywne, wypływające z istnienia zaspokojenie woli przez *bonum universale*”, „czego gorąco pragnie cała nasza istota i czego zdolni jesteśmy pożądać kierowani bezinteresowną miłością”, co brzmi tylko pozornie paradoksalnie, gdyż tak naprawdę nie może być sprzeczności między dobrem moralnym i stworzoną przez Boga naturą człowieka. Miłość-*caritas* jest więc pragnieniem szczęścia wiecznego i bezinteresownością zarazem.

Z tej perspektywy Pieper podejmuje jeszcze jeden watek. Zauważa mianowicie, że wielcy doktorzy chrześcijaństwa zawsze łączyli miłość-*caritas* ze szczęściem

⁷¹ Zob. *De caritate*, 7 co; *O miłości*, tł. J. Ruszczyński, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 9, fasc. 2, s. 151.

wiecznym. Tomasz z Akwinu wyraził to wprost: *Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum* (Caritas nie jest dowolną formą miłości do Boga, lecz taką miłością, którą Bóg jest miłowany jako obiekt i sprawca szczęśliwości)⁷². Z tego dalej wynika – pisze Pieper – że możemy kochać na sposób *caritas* tylko to, co zdolne jest dzielić z nami szczęśliwość (np. także nasze ciało, które ona również kiedyś „ogarnie”), przede wszystkim jednak bliźniego, o ile będzie on towarzyszem naszej szczęśliwości (albo ma nim być).

Oczywiście, można by sceptycznie zapytać, co znaczy *in concreto* kochać kogoś jako możliwego towarzysza przyszłej szczęśliwości. Co właściwie mogłoby się przez to zmienić? Myślę, że w istocie rzeczy bardzo dużo by się zmieniło, gdybym zdołał jakiegoś człowieka (przyjaciela, ukochaną, syna, sąsiada, przeciwnika, rywala, nieznanego, który potrzebuje mojej pomocy) naprawdę uważać za kogoś, kto tak samo jak ja powołany jest do doskonałości w świecie szczęśliwości jako mój towarzysz – *socius in participatione beatitudinis*. Dzięki temu drugi człowiek osiągnąłby w mojej świadomości nowy wymiar rzeczywistości. W jednej chwili zrozumiałbym, że w ogóle nie ma „zwykłych ludzi” (*O miłości, nadziei i wierze*, 141).

W ten sposób Pieper uzasadnia i racjonalizuje chrześcijański postulat „totalnej” miłości bliźniego, którym jest każdy człowiek. Jest to postulat swoistego, chrześcijańskiego egalitaryzmu. Socjologicznie bowiem ujęty egalitaryzm jest zazwyczaj równaniem „w dół”; egalitaryzm wynikający z miłości-*caritas* jest wyciąganiem „w górę”, ponieważ równość wszystkich ludzi polega na równości w miłości samego Boga.

* * *

Josef Pieper pisze ponadto eseje o wierze i nadziei, które potem Mieczysław Gogacz także zaliczy do zespołu relacji osobowych.

Swoje ujęcie wiary Pieper wypracowuje w dyskusji z Jaspersem i przy pomocy Newmana. Pokazuje różne znaczenia słowa „wierzyć”, które jednak dadzą się sprowadzić do zaufania komuś mówiącemu. Gdy pytamy o warunki owego zaufania, to nie pozostaje nam nic innego jak wskazać na miłość. Tylko bowiem, gdy ufamy komuś z motywu miłości – wiara jest autentyczna. W innym wypadku mamy przypuszczenia, kalkulację, ryzyko.

Nadzieję wiąże Pieper ze *status viatoris* człowieka na ziemi. Nadzieja jest ufnym oczekiwaniem tego, co mamy przyobiecane. Dobrze widać charakter tej

⁷² Przekład z książki Piepera (141) *S. Th.* I-II q. 65 a. 5 ad 1. W *De caritate* natomiast znajdujemy następujące zdanie: „Diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis” (a. 7).

cnoty w przeciwstawiających się jej wadach: zuchwalstwo twierdzi, że niczego nie musimy oczekiwać, bo wszystko mamy już tutaj; natomiast zniechęcenie twierdzi, że nie mamy czego oczekiwać, gdyż obietnica jest fałszywa. Widzimy więc, że nadzieję – może najbardziej ze wszystkich trzech cnót – Pieper rozważa w horyzoncie teologicznym. Czytelnik, zapoznając się z pracami niemieckiego filozofa i teologa, w takim układzie, jaki nam zaproponowano, ma pewien niedosyt. Brakuje bowiem w eseju *O nadziei* jej aspektów humanistycznych, dotyczących relacji międzyludzkich.

W ramach podsumowania należy podkreślić znakomity sposób wykładu poglądów św. Tomasza, ilustrowanych ujęciami pisarzy żyjących zarówno przed Akwinatą jak i po nim. Wydaje się, że w ten sposób Pieper akcentuje tę cechę nauki Doktora Powszechnego, która spotkała się ze szczególnym uznaniem niemieckich badaczy, mianowicie uniwersalizm. Autor zapoznaje jednak – i to już jest ocena – inną cechę nauki Tomasza: oryginalność jego metafizyki. Według Gilsona to właśnie za pomocą tej metafizyki (a nie przejętą lub wyznaczoną tradycją) należy interpretować tezy szczegółowe, do których należy Tomaszowa koncepcja miłości, wiary i nadziei. Pieper nie grzeszy brakiem dociekliwości; jednakże odnosi ją do bogatej aspektowości podjętych tematów (czyni to zresztą po mistrzowsku). Szkoda, że w pracy Piepera poszukiwania nie poszły dalej, w kierunku ontycznych podstaw miłości wiary i nadziei. Nasz autor zadowolił się określeniem „dobrze, że jesteś” i już nie chciał badać bytowych uwarunkowań tego „sądu”. Te musiałyby go bowiem doprowadzić do teorii osoby, a w niej do pytania o osobowe fundamenty miłości, wiary i nadziei. Teksty św. Tomasza upoważniają do postawienia takich pytań. Niewielu jednak tomistów skusiło się na udzielenie na nie odpowiedzi. Jedną z takich odpowiedzi jest teoria relacji osobowych.

FELIKS WOJCIECH BEDNARSKI: MIŁOŚĆ W UJĘCIU TOMISTYCZNYM

Ojciec Feliks Wojciech Bednarski⁷³ swoją koncepcję miłości buduje na ujęciach św. Tomasza z Akwinu, którego raczej nie poprawia, lecz co najwyżej „uwspółcześnia” lub komentuje za pomocą współczesnej sobie (druga połowa XX wieku) psychologii i pedagogiki. Szczególnie zresztą interesują Bednarskiego pedagogiczne aspekty podejmowanych zagadnień, a głoszona przez niego koncepcja wychowania oparta jest na filozoficznej teorii człowieka i etyce. Z tego względu prace Bednarskiego budziły zainteresowanie bardziej praktycznie nastawionych filozofów, w wyniku czego powstało szereg prac dyplomowych poświęconych jego ujęciom⁷⁴. Także filozoficzna koncepcja miłości jest rekonstruowana

⁷³ Feliks Wojciech Bednarski (1911-2006). Pochodził z Żółkwi koło Lwowa, studiował w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów we Lwowie oraz na Uniwersytecie Jana Kazimierza, gdzie w 1937 r. uzyskał magisterium z teologii. Następnie studiował w Rzymie, gdzie w 1938 r. uzyskał stopień licencjata, a rok później – doktora teologii. Okupację spędził we Lwowie i Żółkwi ucząc na tajnych kompletach filozofii, historii, łaciny i religii. Od 1943 r. był profesorem w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie, a w 1949 został zatrudniony na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1955 r. przeprowadził przewód habilitacyjny. W 1957 r. otrzymał stanowisko profesora na rzymskim Uniwersytecie *Angelicum*. Do emerytury w 1986 r. pracował na tym uniwersytecie, publikując po polsku, włosku, francusku, angielski i po łacinie. Swoje prace ogłaszał także w czasopismach filozoficznych związanych z KUL i Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. Książki w języku polskim ukazywały w wydawnictwach emigracyjnych (głównie w londyńskim „Veritas”), co zamykało im drogę do komunistycznej Polski. Ojciec Bednarski specjalizował się w etyce i pedagogice; podejmował też zagadnienia z filozofii i teologii kultury. Uczestniczył aktywnie w pracach Soboru Watykańskiego II, był konsultantem różnych dykasterii Stolicy Apostolskiej, przyjaźnił się z papieżem Janem Pawłem II.

⁷⁴ Na seminarium dyplomowym w ATK i UKSW, prowadzonym przez autora książki, powstało kilka prac magisterskich dotyczących ujęć F.W. Bednarskiego:

- 1) Katarzyna Astrachancew, *Filozoficzne podstawy wychowania w ujęciu Feliksa Wojciecha Bednarskiego*;
- 2) Krystyna Feddeck, *Pedagogika miłości w ujęciu W.F. Bednarskiego*;
- 3) Katarzyna Mędrzycka, *Filozoficzne aspekty małżeństwa w świetle ujęć współczesnych tomistów polskich (Jacek Woroniecki, Wojciech F. Bednarski, Mieczysław Gogacz)*;
- 4) Agnieszka Gondek, *Wybrane tomistyczne ujęcia miłości (K. Wojtyła, M. Gogacz, C.S. Lewis, W.B. Skrzydlewski i F.W. Bednarski)*;
- 5) Tomasz Bek, *Antropologiczne podstawy propozycji pedagogicznych W.F. Bednarskiego w świetle jego komentarzy do przekładu „Summa Theologiae” Tomasza z Akwinu oraz doktorat: Filozoficzne podstawy teorii wychowania w ujęciu Feliksa Wojciecha Bednarskiego OP.*

z książek zasadniczo poświęconych wychowaniu. To nastawienie pedagogiczne przenika Bednarskiego koncepcję miłości.

Ujęcie istoty miłości

Definicja miłości

Wszystkie wymienione cechy filozoficznego pisarstwa o. Bednarskiego wiadać już w formułowanych przez niego definicjach miłości:

Miłość jest upodobaniem w drugiej, odpowiadającej podmiotowi osobie, związanym często z pożądaniem zdobycia jej lub zjednoczenia się z nią i w konsekwencji z radością, a nadto silną, stałą i szczerą wolą, opartą na rozwadze, aby w miarę możliwości i potrzeb ukochanej osoby, czynić jej to, co jest dla niej naprawdę dobre, a więc to, co ją doskonali – nigdy zaś tego, co ją psuje moralnie, nawet wtedy, gdy przestanie ona być dla nas sympatyczna⁷⁵.

Aspekt wychowawczy w tym określeniu miłości jest bardzo widoczny, a wiąże się on z celowościowym charakterem wszelkich ludzkich poczynań, gdyż każde ludzkie działanie zmierza do jakiegoś celu:

Może nim być to, co danemu jestestwu odpowiada, a więc jedynie dobro, a nie zło. To, bowiem, co jestestwu odpowiada, uważamy za jego dobro. Do zła jako do zła żadne jestestwo nie może zmierzać. Aby jednak jakiegokolwiek jestestwo mogło do czegoś zmierzać, musi być wpierw do tego celu przysposobione, czyli odpowiednio przygotowane i nastawione, gdyż między celem działania a jestestwem działającym musi istnieć pewna współmierność, odpowiedniość i proporcja. (...) Nie wystarczy jednak samo przysposobienie przedmiotu działania, konieczne jest również pewne przysposobienie samego podmiotu tego działania, by mógł i chciał je wykonać. (...) Otóż takie właśnie przysposobienie podmiotu działania do tego, co mu odpowiada, czyli do właściwego mu dobra jako celu działania, św. Tomasz nazywa miłością w najogólniejszym znaczeniu słowa⁷⁶.

Natomiast na seminarium ks. Ireneusza Mroczkowskiego powstała praca magisterska Sławomira Detmera pt. *Moralne wartości sportu w publikacjach Ojca Feliksa Wojciecha Bednarskiego OP*. Korzystam z ustaleń autorów, szczególnie Tomasza Beka i Agnieszki Gondek, a także ze wspólnego z T. Bekiem opracowania sylwetki o. Bednarskiego w: *Tomizm polski 1946-1958. Słownik filozofów*, red. B. Listkowska, T. Klimski, A. Andrzejuk, Warszawa 2012.

⁷⁵ Podaję rekonstrukcję definicji miłości, opracowaną na podstawie: W.F. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, wyd. 2, Warszawa 2000, s. 154-155; Zob. T. Bek, A. Andrzejuk, *Wojciech Feliks Bednarski (1911-2006)*, w: *Tomizm polski 1946-1958*.

⁷⁶ W.F. Bednarski, *Miłość małżeńska i narzeczeńska w świetle filozofii Św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958, s. 10.

Źródła miłości

Także pedagogicznie wykorzystuje Bednarski Tomaszową koncepcję przyczyn miłości, które sam nazywa jej źródłami. Te przyczyny to dobro, poznanie i podobieństwo.

Dobro jako źródło miłości funkcjonuje w podwójny sposób, jest bowiem zarówno przedmiotem miłości, jak i jej podstawową przyczyną i źródłem. Aby dobro mogło się tak zachowywać, musi to być „moje dobro”, czyli wszystko to, co w jakikolwiek sposób odpowiada danemu podmiotowi.

Tak rozumiane dobra można podzielić na materialne (zewnętrzne i wewnętrzne) oraz duchowe (artystyczne i etyczne). Bednarski podkreśla, że każde z tych dóbr może być źródłem miłości:

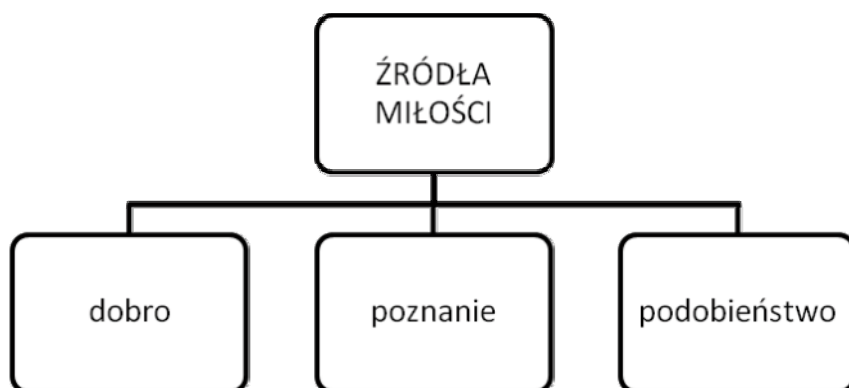
przedmiotem, a tym samym źródłem miłości może być wszelki byt w całej rozciągłości tego pojęcia, gdyż byt jako byt jest czymś dobrym, przynajmniej ze względu na swe istnienie. (...) W rzeczywistości jednak tylko taki byt jest przedmiotem miłości, który odpowiada skłonności czy nastawieniu podmiotu, a więc jedynie byt występujący w postaci dobra (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 13).

Niemal analogicznie funkcjonuje podobieństwo jako źródło miłości. Z jednej strony, istniejące podobieństwo między ludźmi zbliża ich do siebie, a z drugiej – osoby kochające się stają się do siebie bardziej podobne z powodu spajającej je relacji, gdyż

wszelka miłość jest pewnego rodzaju przysposobieniem skłonności podmiotu do przedmiotu, pewnym dostosowaniem się i nastawieniem do niego, wytwarza się jakby upodobnienie istoty kochającej do przedmiotu ukochanego. Tak samo ogień wytwarza podobieństwo między przedmiotem zapalającym a rzeczą zapaloną i płonąca (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 16).

Widzimy wyraźnie, że o. Bednarski akcentuje to podobieństwo, które staje się skutkiem miłości. Jednakże „podobieństwo” jako źródło miłości o. Bednarski dostrzega w znanym wychowawcom silnym przywiązaniu dzieci i młodzieży do grupy rówieśniczej. Właśnie podobieństwo jest – zdaniem Bednarskiego – tym, co spaja takie grupy rówieśnicze, powodując niekiedy, że stają się one silniejszym autorytetem wychowawczym niż dom czy szkoła, gdyż „jestestwo widzi w podmiocie jakby siebie samego i dlatego podporządkowuje mu takie czy inne dobra, czyli kocha go jak siebie samego”⁷⁷.

⁷⁷ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 16



Oczywiście, każde dobro, a także podobieństwo, aby stać się źródłem miłości, musi zostać przez podmiot ujęte poznawczo. Dopiero wtedy może narodzić się miłość, która:

zwraca się jedynie do przedmiotu uprzednio w jakiś sposób poznanego, bez względu na to, czy to będzie bezpośrednie poznanie tej rzeczy, czy jej skutków i następstw (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 15).

Typ dobra swoiście determinuje rodzaj poznania, a ten – z kolei – wyznacza odmianę miłości:

Poznanie wartości cielesnych rodzi miłość uczuciową, a kontemplacja duchowego dobra i piękna jest źródłem miłości umysłowej. Nawet miłość wrodzona, w znaczeniu przyrodzonej skłonności, ma swe źródło w poznaniu, z tą jednak różnicą, że to poznanie, nie jest aktem podmiotu, w którym owa skłonność występuje, ale aktem Stwórcy (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 15).

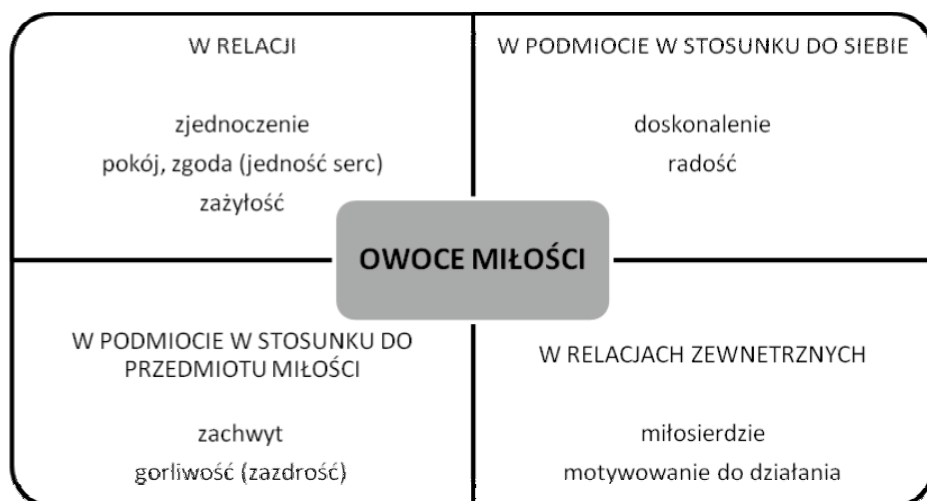
Poznanie w miłości działa dwutorowo: pewne poznanie jest konieczne, aby miłość powstała. Co więcej, „im doskonalej poznaje się dobroć jakiegoś przedmiotu, tym doskonalsza powinna być jego miłość.”⁷⁸, ale też miłość wzmaga poznanie, motywuje do głębszego poznawania istoty kochanej.

Owoce miłości

Skutki miłości, które o. Bednarski nazywa „owocami miłości”, odnosi do wszystkich jej odmian i postaci zaznaczając, że za każdym razem dokonują się one „na sposób” danej miłości. Repertuar tych „owoców” jest zasadniczo powtórzeniem

⁷⁸ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 16

katalogu skutków miłości, ustalonego przez Tomasza z Akwinu w jego *Summa theologiae*. Wymieńmy więc tylko te skutki. Na pierwszym miejscu jest jedność (*unitas*), gdyż miłość wiąże ze sobą ludzi, co staje się podstawą różnych ludzkich wspólnot. Pośrednim efektem tego zjednoczenia jest pokój, rozumiany jako pewna „jedność serc”, jak o. Bednarski określa zgodę (*concordia*), czyli „(...) jedność pożądań w stosunku do wspólnego celu”. Inne skutki „społeczne” miłości, to miłosierdzie, a także motywowanie do działania. Podmiotowe skutki miłości to zachwyty nad jej obiektem, gorliwość, a nawet zazdrość o osobę kochaną (*zelus*). W relacji międzypersonalnej możemy wskazać też na wzajemne przenikanie się (*mutua inhaesio*), czy po prostu zażyłość (*inhaesio*). Skutkiem „moralnym” miłości jest doskonalenie się osób zakochanych; jej skutkiem „emocjonalnym” – radość.



Podziały miłości

W ten – niejako płynny – sposób przechodzimy do zagadnienia podziału miłości w pracach o. Bednarskiego, który słusznie zauważa, że Tomasz w swych dziełach podaje różne podziały miłości: „biorąc pod uwagę już to jej przedmiot, już to sposób, w jaki podmiot dąży do przedmiotu, już to jedność i wspólność łączące podmiot z przedmiotem i będące podstawą wszelkiej miłości”⁷⁹.

⁷⁹ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 29.

Ze względu na podmiot

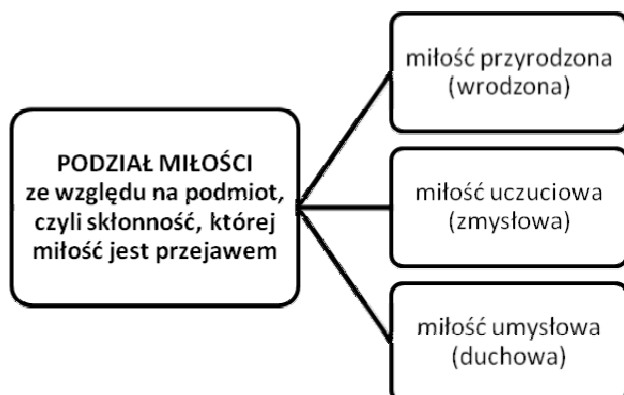
Jest to pierwszy, najprostszy i najbardziej podstawowy podział miłości. Jej zróżnicowanie wynika z podmiotu, w który w człowieku wyznacza daną relację. Należy więc w tej sprawie odwołać się do antropologii filozoficznej⁸⁰, która uczy, że natura ludzka, do której należy nie tylko to, czym człowiek jest, ale również to, czym być powinien, a więc stworzeniem odzwierciedlającym doskonałość dzieła Bożego, może być ujęta dwojako: albo ze względu na czynnik rodzajowy, czyli zmysłowość, albo z uwagi na czynnik gatunkowy (istotnościowy), którym jest rozumność.

W pierwszym przypadku, naturalne dla człowieka jest to, co służy zachowaniu życia jednostkowego lub gatunkowego, a w drugim to, co jest zgodne z rozumem właściwie nastawionym na bezwzględnie ostateczny cel, „skoro o naturze człowieka stanowi istotnie to, co wyróżnia go zasadniczo od wszystkich innych gatunków jestestw, tym zaś jest właśnie zdolność do rozumowego myślenia i działania”⁸¹. Czynnik gatunkowy wydaje się mieć ponadto swoją kontynuację w odróżnieniu natury jednostki, która może być przysposobiona do różnych sprawności zależnie od tego, jak uzdolnienia pewnych składników ciała są pomocne bądź szkodliwe dla działania niektórych sił zmysłowych lub umysłowych.

Natura człowieka jako zwierzęcia rozumnego (*animal rationale*) przejawia się, według Bednarskiego, w przynależnych do niej skłonnościach. Pierwszymi z nich są skłonności zwane naturalnymi albo inaczej przyrodzonymi. Wynikają one z natury człowieka jako istoty żyjącej i występują niezależnie od poznania ludzkiego. Drugim rodzajem skłonności są skłonności zmysłowe, które zostały rozbudzone przez poznanie i głównie dzięki zmysłowi oceny, skłaniają ku temu, co przedstawi się w postaci dobra, jakim jest przyjemność albo korzyść. Ostatnim – są skłonności umysłowe zwracające się ku dobru poznanemu przez rozum. Ze względu na grzech pierworodny, który spowodował utratę pierwotnej sprawiedliwości i wprowadził w duszy człowieka przekazywany dziedzicznie rozstrój dotyczący skierowania osoby ludzkiej ku ostatecznemu jej celowi, skłonności te uległy spaczeniu.

⁸⁰ Korzystam z ustaleń Tomasza Beka z jego rozprawy pt. *Filozoficzne podstawy teorii wychowania w ujęciu Feliksa Wojciecha Bednarskiego OP*, Warszawa 2002, s. 36-37, rkp. Biblioteka Główna UKSW.

⁸¹ *Objaśnienia* w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *O sprawnościach*, Londyn 1965, s. 308.



Ze względu na przedmiot formalny

Kolejny podział miłości dokonuje się ze względu na jej przedmiot formalny. Bednarski podkreśla, że jest on przeprowadzony analogicznie do podziału istniejących dóbr, mianowicie: użytecznych, sprawiających przyjemność i wreszcie duchowych, charakteryzujących się szlachetnością, którą ze sobą noszą. Dodaje, że podział miłości ze względu na przedmiot: „to podział ze względu na to, z powodu czego kogoś kochamy: czy ze względu na przyjemność, czy korzyść, czy też jakieś dobro duchowe”⁸².

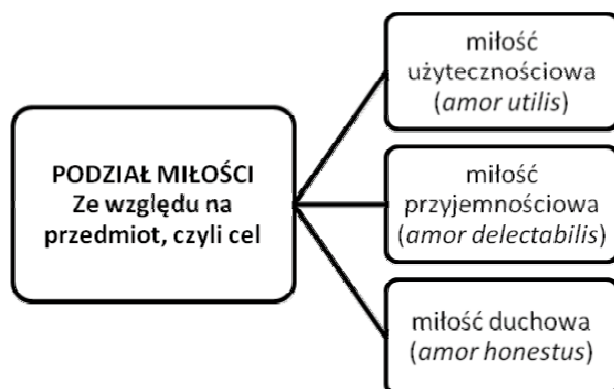
W podziale tym wyróżnia się miłość użytecznościową (*amor utilis*), która polega „na przysposobieniu skłonności człowieka do dóbr materialnych zewnętrznych czy do wartości użytecznościowych”⁸³. Poza nią, F.W. Bednarski wymienia również miłość przyjemnościową (*amor delectabilis*), w której, jego zdaniem, będziemy przywiązywać wagę do dóbr i wartości dla nas przyjemnych, miłych, czy wzbudzających zadowolenie. Trzecią i ostatnią miłością w podziale ze względu na przedmiot jest miłość duchowa (*amor honestus*), która polega „na przysposobieniu duchowej skłonności człowieka, czyli jego woli, do dóbr duchowych i wartości niedostępnych bezpośrednio dla zmysłów”⁸⁴. Tej miłości powinny być z natury podporządkowane dwie pozostałe; „cała bowiem wartość środków zależy od celu, do którego osiągnięcia służą człowiekowi; przyjemność zaś i korzyść materialna są tylko środkiem do zdobycia kultury duchowej”⁸⁵.

⁸² *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 31

⁸³ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 30.

⁸⁴ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 31.

⁸⁵ *Tamże*.



Ze względu na sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu

W podziale uwzględniającym sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, czyli osoby kochającej do odpowiadającego jej dobra, F.W. Bednarski uważa, że:

Jest miłość doskonała i niedoskonała. Doskonała jest wtedy, gdy się coś miłuje dla niego samego, jak to ma miejsce wtedy, gdy człowiek kocha przyjaciela. Niedoskonałą zaś miłość jest wtedy, gdy się coś miłuje nie dla niego samego, lecz dla dobra, które się przez to uzyskuje, np., gdy człowiek kocha rzecz, której pożąda (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 32).

Miłością doskonałą jest miłość przyjacielska (*amor amicitiae*), którą kochamy kogoś ze względu na niego samego, czyli ze względu na jego wartość. Natomiast miłością niedoskonałą jest miłość pożądawcza (*amor concupiscentiae*), którą – według W. Bednarskiego – można nazwać względną, a którą odnosimy się do kogoś dlatego, że może on być dobrem dla nas lub dla innej osoby. Obie te miłości mogą zgodnie współistnieć w jednym podmiocie w sytuacji, gdy „dobro, którego życzy się komuś, miłuje się miłością pożądania; tego zaś, komu się życzy tego dobra, kocha się miłością przyjacielską”⁸⁶. Dlatego, zdaniem Bednarskiego, św. Tomasz dzieli miłość na przyjacielską i miłość pożądawczą „nie jako na dwie odrębne miłości, lecz jako na dwa sposoby miłowania”⁸⁷. Z tego wynika dalej, że każda z nich może być zarówno doskonała, jak i niedoskonała:

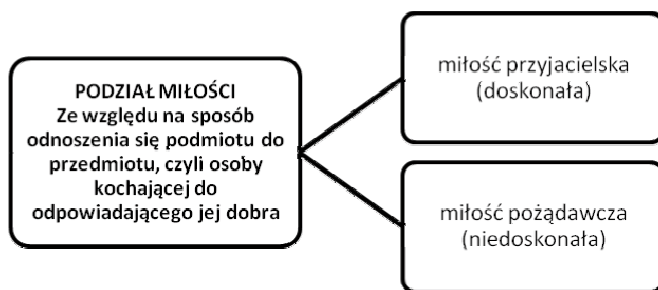
Miłość pożądawcza, czyli niedoskonała, polegająca na kochaniu czegoś ze względu na kogoś, może być albo egoistyczna albo altruistyczna, zależnie od tego, czy przedmiotem, któremu podporządkowujemy pewne dobra, jesteśmy sami, czy też inni. Podobnie

⁸⁶ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 32.

⁸⁷ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 33.

miłość przyjacielska, czyli doskonała, chociaż zazwyczaj ma charakter altruistyczny, może w niektórych wypadkach mieć charakter egocentryczny. Altruistyczną jest wtedy, gdy kochamy jakąś inną osobę ze względu na nią samą, tak jak to jest w przyjaźni, egocentryczną natomiast miłość przyjacielska jest wtedy, gdy ktoś kocha siebie ze względu na siebie samego, a więc gdy dla siebie pożąda tych dóbr, w których ma upodobanie. Jeśli tego rodzaju miłość siebie samego posuwa się do tego stopnia, że człowiek pożąda dla siebie pewnych dóbr, nie licząc się w ogóle z innymi, wówczas będziemy mieli do czynienia z miłością egoistyczną (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 33).

F.W. Bednarski przypomina ponadto, że Tomasz z Akwinu uznaje istnienie doskonałej, czyli przyjacielskiej, miłości także w stosunku do siebie samego, „czyli tak, że pożąda się pewnych dóbr dla siebie samego ze względu na siebie samego”⁸⁸.



Ze względu na jedność (intensywność więzi)

Kolejny podział miłości bierze pod uwagę stopień jedności, którą sprawia miłość, i dokonany został ze względu na intensywność więzi, jaka łączy kochające się osoby „bo tam, gdzie nic nie jednoczy dwóch jestestw między sobą, nie ma także miłości, skoro miłość z istoty swej jest pewną jednością”⁸⁹. Można wyróżnić wiele typów takiej – powodowanej przez miłość – jedności. Bednarski uważa, że najdoskonalszą z nich jest jedność łącząca człowieka z Bogiem, gdyż jest

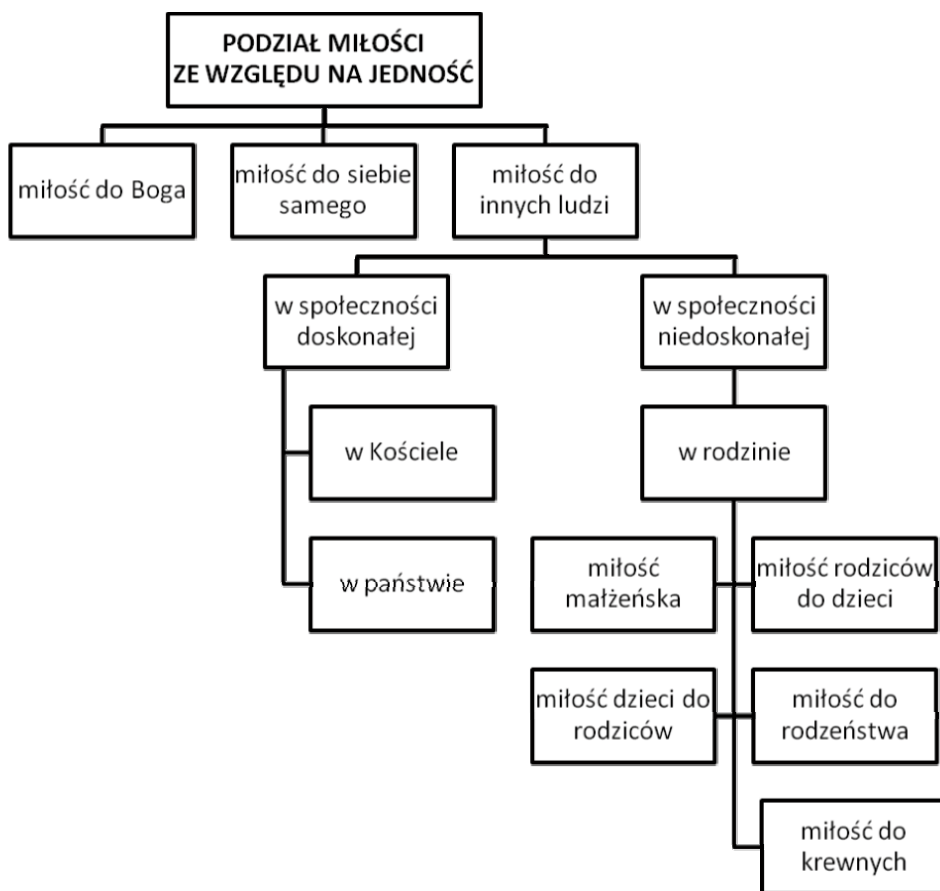
największym wspólnym dobrem wszystkich istot, które w nim mają pewnego rodzaju uczestnictwo i dzięki temu mogą istnieć.(...) Toteż każde stworzenie miłuje na swój sposób więcej Pana Boga niż siebie. Stworzenia pozbawione uczucia czynią to materialnie, zwierzęta zmysłowo, stworzenia zaś rozumne umysłowo, czyli miłością z wyboru (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 34-35).

⁸⁸ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 34

⁸⁹ *Tamże*.

Bednarski dodaje, że jest to miłość niepojęta i zadziwiająca, gdyż Bóg – mimo swojej odrębności – jest bliższy człowiekowi niż człowiek sam sobie.

Następna pod względem intensywności jest miłość do siebie samego. W następnej kolejności stoi miłość do ludzi. Tę dzieli w zależności od typu społeczności, które mogą być doskonałe i niedoskonałe. Społeczności doskonałe to Kościół i państwo; niedoskonałe to rodzina, gmina, społeczności lokalne. Bednarskiego najbardziej interesuje rodzina, w której wymienić można szereg relacji: wzajemną miłość małżonków, miłość rodziców do dzieci, miłość do rodziców, miłość do krewnych, miłość do rodzeństwa.



Miłość łącząca ze sobą ludzi może przybierać różne formy i realizować się różnie „i to w najrozmaitszy sposób, zależnie od współżycia, które ich jednoczy”⁹⁰. W celu uporządkowania tego podziału przyjmuje się istnienie dwóch typów „organizmów społecznych” – doskonałe i niedoskonałe. Społecznościami doskonałymi nazywa Bednarski takie, które nie potrzebują pomocy innej społeczności do osiągnięcia swojego celu. Zalicza do nich – przypomnijmy – Kościół i państwo:

[Państwo to] społeczność ludzi związanych z sobą wspólnością terenu, na którym mieszkają, oraz wspólną dążenia do ogólnego dobrobytu całego kraju pod kierownictwem rządu – z natury swej zmierza do dobrobytu obywateli, który jest celem i wspólnym dobrem całej społeczności.

[Kościół natomiast] można określić jako społeczność ludzi wspólnie dążących pod kierownictwem hierarchii do bezwzględnie ostatecznego celu życia ludzkiego przez tworzenie nadprzyrodzonej kultury życia (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 39).

Natomiast społecznościami niedoskonałymi są, według o. Bednarskiego, te, które rozwijają się i osiągają swój cel dzięki społecznościom doskonałym. Do takich społeczności należy przede wszystkim rodzina, która: „liczy zazwyczaj kilku lub kilkunastu członków i dlatego sama jest nie wystarczająca. Może rozwijać się tylko w oparciu o większą społeczność, której na imię: państwo”⁹¹. Dotyczy to także wszelkich mniejszych organizacji i stowarzyszeń, takich jak studenckie, sportowe itp. Wiadomo, że podstawowym spoiwem tych organizmów społecznych jest wspólny cel, określany mianem dobra wspólnego, ale to, co powoduje, że dana społeczność jest pewnym organizmem, rodzajem wspólnoty, jest – zdaniem Bednarskiego – właśnie miłość. I choć, przyznaje, że trudno nam sobie wyobrazić miłość w wymiarze społecznym, to jednak Tomasz obstawał przy istnieniu takich relacji:

Według Doktora Anielskiego w społeczeństwach nawet politycznych może i powinna istnieć przyjaźń nie tylko między „szarymi” obywatelami, ale także między sprawującymi najwyższą władzę: królem, prezydentem itd. a wszystkimi podwładnymi. Podobnie w społeczności rodzinnej może i powinna rozwijać się przyjaźń między rodzicami a dziećmi, między samymi dziećmi, i samymi rodzicami oraz w stosunku do krewnych. Tak samo według Akwinaty może i powinna istnieć przyjaźń między panem a sługą, przełożonym a podwładnym, bogatym a biednym itp. (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 39).

Co więcej, według Bednarskiego, miłość powinna zachodzić między wszystkimi ludźmi, bez względu na ich pozycję w społeczeństwie, stan pochodzenia, czy też stan posiadania. Dodaje, że cechą charakterystyczną tej miłości jest

⁹⁰ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 37.

⁹¹ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 38.

obejmowanie przez nią także wrogów i nieprzyjaciół, bo i oni są częstkami tej wielkiej całości, jaką jest ludzkość”⁹².

* * *

Krzyżując niektóre z tych podziałów i je uzupełniając, o. Bednarski wyodrębnił podstawowe postacie lub odmiany miłości.

- 1) Pierwszą z nich jest miłość uczuciowa (utworzony czasownik to *lubić*) – może być określona również jako sympatia; budzi się, gdy upodobanie odczuwane jest na skutek poznania zmysłowego⁹³ (rodzajem miłości należącym do miłości uczuciowej, jest tak zwana „miłość idealistyczna”);
- 2) Miłość umysłowa (czasownik to *kochać*) – pojawia się, kiedy upodobanie powstaje pod wpływem rozumnego poznania użyteczności lub godziwości oraz szlachetności lub piękna duchowego; wówczas, ze względu na powód, dla którego kogoś kochamy, należy wyróżnić:
 1. miłość użytecznościową (*amor utilis*), odnoszącą się do umysłu i zmysłów człowieka; polega ona na przysposobieniu skłonności do dóbr materialnych zewnętrznych lub wartości użytecznościowych;
 2. miłość przyjemnościową (*amor delectabile*), w której istotną rolę odgrywa działanie zmysłów, a polegającą na przysposobieniu do dóbr bądź wartości przyjemnych;
 3. miłość duchową (*amor honestus*), inaczej miłość wolitywną, której głównym przedmiotem jest Bóg⁹⁴; jest ona przysposobieniem woli człowieka do dóbr duchowych i wartości niedostępnych dla zmysłów⁹⁵;
- 3) Niejako w poprzek tym omówionym rodzajom miłości można wskazać jeszcze na miłość pożądawczą (*amor concupiscentiae*), odnoszącą się do rzeczy, których pragniemy dla osoby ukochanej.

⁹² *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s.37

⁹³ Wskazana tu miłość uczuciowa jest miłością zmysłową prowadzącą od upodobania do pewnej przemiany cielesnej. O. Bednarski wyróżnia jeszcze miłość cielesną, której początkiem jest przemiana cielesna i przy jej powstaniu nie bierze udziału świadomość umysłu; upodobanie, względnie odraza, następuje wtórnie. Por. *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 41, 81.

⁹⁴ Miłość więc, ze względu na swój cel, nie ma miary. O mierze możemy mówić tylko w odniesieniu do środków potrzebnych do zdobycia tego upragnionego dobra. Por. F. W. Bednarski, *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2000, s. 437. Należy również wskazać, że miłość człowieka do Boga opiera się na wspólności dóbr pochodzących od Niego. Por. F. W. Bednarski, *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 34.

⁹⁵ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 30-31. Miłość umysłowa może być bezinteresowna (gdy kochamy kogoś dla niego samego i jego wartości moralnej) albo interesowana (gdy kochamy kogoś dla korzyści lub przyjemności). Por. F.W. Bednarski, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962, s. 55.

- 4) Zupełnie inny charakter ma miłość nadprzyrodzona (*caritas* – czasownik to *miłować*) – powstaje: „gdy (...) upodobanie rodzi się wskutek poznania jakiegoś dobra, prawdy czy piękna w świetle Objawienia Bożego pod wpływem łaski Bożej”⁹⁶; uświęca, a przez to doskonalą miłość umysłową i uszlachetnia miłość uczuciową.

Miłość płciowa

Wśród wszystkich wyodrębnionych postaci miłości F.W. Bednarski uwagę koncentruje na dwóch: miłości płciowej i przyjaźni.

Pierwsza z nich stanowi „przysposobienie i nastawienie skłonności mężczyzny do kobiety jako kobiety oraz skłonności kobiety do mężczyzny jako mężczyzny, połączone z pewnym upodobaniem, jakie jedna strona ma w drugiej”⁹⁷:

Nie oznacza [ona] ani popędu płciowego, ani tym bardziej jego przejawów w postaci czynności narządów płciowych, chociaż niewątpliwie pozostaje w związku z zarówno z popędem płciowym, jak i narządami płciowymi. Miłość w ogóle nie jest popędem, ale jego przysposobieniem i skierowaniem do pewnego dobra, do którego popęd z natury swej zmierza. Miłość płciowa jest więc przejawem i przysposobieniem popędu płciowego w stosunku do tego, co popędowi temu odpowiada (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 44).

F.W. Bednarski wprowadza tu termin „popęd”, rodzaj impetu, którego próżno szukalibyśmy w antropologii Tomasza z Akwinu⁹⁸; z wypowiedzi Bednarskiego wynika, że uważa on popęd za synonim *appetitus*, gdyż pisze:

U roślin występują tylko przyrodzone popędy, u zwierząt spotykamy zarówno przyrodzone, jak i zmysłowe, u ludzi zaś oprócz popędów przyrodzonych i zmysłowych, występuje jeszcze trzeciego rodzaju popęd, a mianowicie umysłowy, działający pod wpływem rozumu i zwany wolą (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 46).

Miłość płciowa – według Bednarskiego – rozpada się na trzy rodzaje: wrodzoną, uczuciową i wolitywną⁹⁹.

Wrodzona miłość płciowa (*amor naturalis*) jest niezależna od naszej świadomości i „polega na przysposobieniu popędu płciowego do właściwych mu

⁹⁶ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej* s. 154.

⁹⁷ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 43.

⁹⁸ Wydaje się, że jest to jednak termin nie nadający się do „uwspółcześnienia” nazewnictwa Tomaszowego, gdyż niesie za sobą psychologiczne, głównie freudowskie, zaplecze i także skojarzenia.

⁹⁹ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 47.

czynności¹⁰⁰. Poza tym istnieje również uczuciowa miłość płciowa, do której można zaliczyć miłość cielesną oraz miłość zmysłową. Charakter miłości cielesnej jest prosty, gdyż utożsamia się ona wprost z czynnościami płciowymi. Miłość zmysłowa jest jej poszerzeniem i stanowi „przysposobienie zmysłowego popędu w stosunku do dóbr i wartości o charakterze płciowym”¹⁰¹:

Niewątpliwie wchodzi tu nie tylko przyjemności związane z działaniem narządów rozrodczych, ale wzajemne psychiczne uzupełnianie się obojga płci, wzajemna pomoc, jaką kobieta i mężczyzna okazują sobie przez swoje dla danej płci właściwości serca i charakteru (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 46).

Trzecim rodzajem miłości płciowej jest wolitywna miłość płciowa, którą Bednarski określa „jako przysposobienie woli w jej dążeniu do dóbr i wartości o charakterze płciowym”¹⁰².

Miłość wolitywna ma charakter duchowy i można ją – z kolei – podzielić na egoistyczną i przyjacielską. Miłość duchowa jest wtedy egoistyczną, jeśli kochamy kogoś ze względu na osiągnięcie wartości o charakterze płciowym dla siebie samego. Natomiast miłość przyjacielska zachodzi wtedy, gdy te wartości chcemy dla osoby, którą kochamy, ponadto jest ona „wzajemna i oparta na współdziałaniu obu osób odmiennej płci celem osiągnięcia wspólnych dóbr – wówczas możemy ją nazwać przyjaźnią płciową”¹⁰³ – dodaje o. Bednarski.

Obok tych postaci miłości płciowej F.W. Bednarski omawia miłość młodzieńczą, którą określa jako „idealistyczną”. Miłość ta rodzi się w duszy młodego człowieka w momencie, gdy popęd płciowy „zwróci się do określonej osoby odmiennej płci, sprzęgając się z dojrzewającą erotyką, która dotychczas płynęła oddzielnym łożyskiem”¹⁰⁴. Miłość ta ma charakter wyłącznie uczuciowy. Ujawnia się ona zazwyczaj w ukochaniu ludzkiego ciała, „często także wstrząsa całą młodocianą psychiką. Kiedy (...) jest nieopanowana lub źle pokierowana może stać się źródłem najbardziej fatalnych następstw, czasami nawet tragedii”¹⁰⁵. Miłość młodzieńcza jednak może się także przekształcić w rzetelną, serdeczną i szczerą miłość narzeczeńską, a potem małżeńską.

¹⁰⁰ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 44.

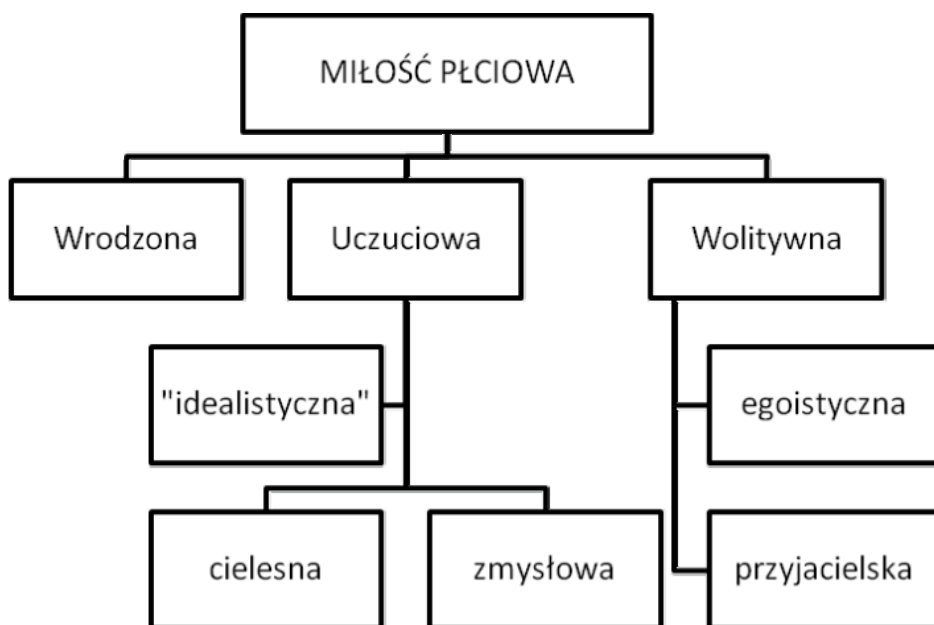
¹⁰¹ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 46

¹⁰² *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 47.

¹⁰³ *Tamże*.

¹⁰⁴ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 54.

¹⁰⁵ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 57.



Przyjaźń

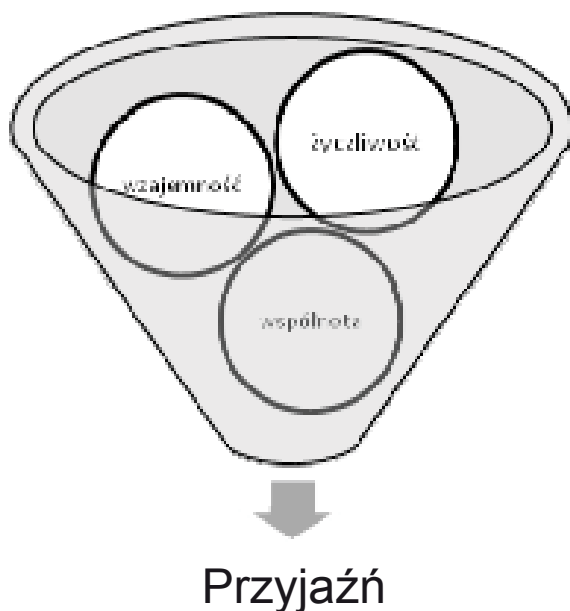
Przyjaźń w ujęciu o. Bednarskiego to „życzliwość osób wzajemnie się kochających, oparta na ich współdziałaniu w dążeniu do tych samych celów”¹⁰⁶. Jest ona „najwyższą postacią miłości”. Ma trzy zasadnicze składniki: życzliwość, wzajemność oraz pewnego rodzaju wspólnotowy charakter (*communicatio*).

Życzliwość polega na chęci „tworzenia osobie ukochanej tego, co dla niej dobre, co ją doskonali”¹⁰⁷. Wzajemność stanowi najbardziej istotną właściwość przyjaźni, która pozwala odróżnić ją od innych odmian miłości. Wspólnotowy charakter przyjaźni oznacza „łączność opartą na współzyciu czy współdziałaniu w dążeniu do jednego celu”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 60.

¹⁰⁷ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 59.

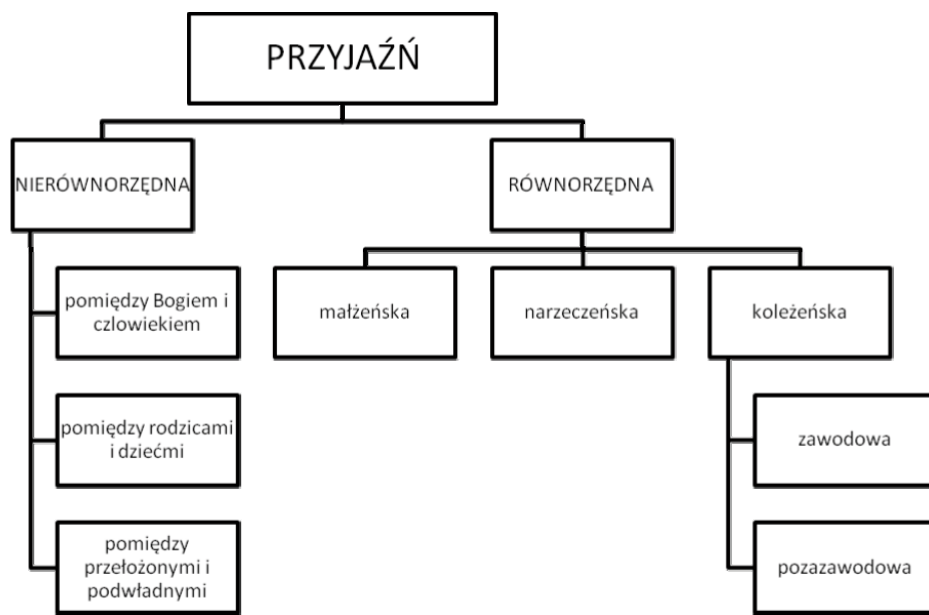
¹⁰⁸ *Tamże*.



Z tego punktu widzenia „można za św. Tomaszem odróżnić różne rodzaje przyjaźni. Różne bowiem związki mogą łączyć ludzi, różne mogą przyświecać im cele, a tym samym różne może być ich współdziałanie i współżycie w dążeniu do tych celów”¹⁰⁹.

W przyjaźni mamy do czynienia z dwoma rodzajami współdziałania: równorzędnym i różnorzędnym. Równorzędne ma miejsce między osobami będącymi na równych prawach i poziomie, np. między studentami, żołnierzami, urzędnikami itd. Współdziałanie różnorzędne zachodzi między osobami będącymi na różnych poziomach, np. między przełożonym i podwładnym, nauczycielem i uczniem, czy rodzicami i dziećmi. Stosownie do tego przyjaźń można podzielić na równorzędną i nierównorzędną. Do przyjaźni równorzędnej Bednarski zalicza przyjaźń małżeńską, narzeczeńską oraz koleżeńską, (którą dalej dzieli na przyjaźń w pracy zawodowej oraz przyjaźń w zabawie i sporcie). Do przyjaźni nierównorzędnych zalicza natomiast przyjaźń między Bogiem i człowiekiem, między rodzicami i dziećmi oraz między przełożonymi i podwładnymi.

¹⁰⁹ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 60.



F.W. Bednarski bardzo ceni przyjaźń koleżeńską i przypomina znany fragment Księgi Eklezjastyka, gdyż uważa, że odnosi się on właśnie do przyjaźni koleżeńskiej:

Wierny przyjaciel jest mocną obroną, a kto go znalazł, skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem nic porównać nie można i nie masz godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego. Przyjaciel wierny jest lekarstwem żywota i nieśmiertelności (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 61)¹¹⁰.

Przyjaźń małżeńska z kolei zachodzi między mężem i żoną. Polega na życzliwości oraz chęci służenia dobru kochanej osoby. Poza tym przyjaźń ta polega na wzajemnym uszczęśliwianiu się, przekazywaniu życia potomstwu i wspólnym wychowaniu go. Obok niej Bednarski wyróżnia przyjaźń narzeczeńską. Ta przyjaźń jest również wzajemną miłością między mężczyzną a kobietą, jednak nie związanymi jeszcze węzłem małżeńskim. Przyjaźń narzeczeńska ma ich do tego dopiero przygotować „przez doskonalenie swych charakterów za pośrednictwem oddziaływania na siebie oraz opanowania popędów”¹¹¹.

Przyjaźń małżeńska i narzeczeńska stanowią fundament życia społecznego. F.W. Bednarski określa następujące warunki ich funkcjonowania:

¹¹⁰ Syr 6,14-16. o. Bednarski korzysta z któregoś z dawniejszych przekładów; w Biblii Tysiąclecia ten fragment brzmi podobnie.

¹¹¹ *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 62.

- 1) aby dwie osoby odmiennej płci wzajemnie się kochały, czyli posiadały w sobie skłonność, by wzajemnie czynić osobie ukochanej to, co dla niej dobre, czyli to, co ją doskonali;
- 2) aby miłość ta była równocześnie życzliwością, a więc polegała nie tylko na uczuciu wzajemnego upodobania, ale na szczerzej i stałej woli wzajemnego doskonalenia się, gdzie bowiem tylko serce działa, a wola milczy, tam może zachodzić, co najwyżej miłość, a nie przyjaźń;
- 3) aby ta wzajemna życzliwość opierała się na wspólności w pewnych dobrach związanych z płcią, a więc na zamierzonym u narzeczonych a rzeczywistym u małżonków współdziałaniu w przekazywaniu i doskonaleniu życia przy pomocy tych wartości (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 63).

F.W. Bednarski zdaje sobie sprawę, że istniały i istnieją małżeństwa, w których nie ma życzliwości, wspólnych zainteresowań czy celów. Stanowią one wyłącznie kontrakt, rodzaj umowy ułatwiającej zaspokojenie ambicji, zrobienie kariery, zdobycie majątku. Nie są to jednak związki przyjaźni, lecz współdziałanie egoizmów. Podstawą bowiem przyjaźni małżeńskiej i narzeczeńskiej są – według Bednarskiego – wartości związane z płcią, za których pośrednictwem kobieta i mężczyzna współdziałają w przekazywaniu i doskonaleniu życia, które w przyjaźni narzeczeńskiej:

pozostają w ścisłym związku z ich zamiarem pobrania się, czyli takie, które umożliwiają, ułatwiają i przygotowują ich do małżeństwa. W przyjaźni małżeńskiej będzie to przede wszystkim przekazywanie życia i doskonalenie zarówno wzajemnego współżycia, jak i życia potomków przez właściwe ich wychowanie (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 64).

F.W. Bednarski uważa, że zaproponowany przez niego podział przyjaźni wynika pośrednio z klasyfikacji Tomaszowej, dokonanej z punktu widzenia charakteru dobra, którego się w przyjaźni szuka: dobra użytecznościowe (*bonum utile*), przyjemnościowe (*bonum delectabile*) oraz dobra duchowe (*bonum honestum*). Wobec tego przyjaźnią użytecznościową można nazwać nawet przyjaźń narzeczonych czy małżonków, w której główną więzią skłaniającą ich do wzajemnej życzliwości i miłości, jest zapewnienie sobie dóbr, wartości użytecznych, właściwego stanowiska i majątku. Natomiast przyjaźń przyjemnościowa „bywa szczególnie przyjaźnią młodych, których życiem kierują uczucia, a sąd rozumu nie jest dostatecznie silny, by uczucia te uporządkować. Ponieważ zaś celem wszystkich uczuć jest przyjemność młodzi ludzie chętniej idą za tym, co w danej chwili sprawia im przyjemność”¹¹².

Gdy chce się porównać obydwie te przyjaźnie, to trzeba uznać wyższość przyjaźni przyjemnościowej nad użytecznościową:

¹¹² *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 67.

W przyjaźni przyjemnościowej przyjaciele z większą wolnością kochają się niż w przyjaźni użytecznościowej, w której żąda się wyrównania zysków i dlatego przyjaźń użytecznościowa wydaje się pewnego rodzaju spółką handlową. Tak więc przyjaźń przyjemnościowa jest bardziej podobna do przyjaźni doskonałej, która jest najbardziej wolną w tym znaczeniu, że w takiej przyjaźni przyjaciele kochają się wzajemnie ze względu na siebie (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 70).

Obydwie te przyjaźnie są jednak zmienne, niedoskonałe oraz interesowne, ponieważ odnoszą się one do drugiego człowieka ze względu na korzyści. Bednarski podkreśla, że są one „przygodne” i „względne”, gdyż człowiek kocha drugiego ze względu na korzyść lub przyjemność, którą mu dostarcza.

Przyjaźnią prawdziwą, trwałą i doskonałą także pod innymi względami jest przyjaźń duchowa:

Pod wpływem przyjaźni duchowej przyjaciele kochają się nie ze względu na coś ubocznego i przygodnego, ale ze względu na nich samych, a tym samym ze względu na moralną wartość tych przyjaciół, polegającą na zespole sprawności duchowych, zwanych cnotami i stanowiących o doskonałości samego człowieka i jego czynów. Przyjaźń taka opiera się na cnotcie i może istnieć tylko między cnotliwymi (*Miłość małżeńska i narzeczeńska*, 70).

Przyjaźń duchowa jest najważniejszą ze wszystkich odmian przyjaźni, prowadzi do pełnego rozwoju i udoskonalenia osobowości nią powiązanych; ma szczególne znaczenie w małżeństwie i rodzinie, rozszerzając się z małżonków na dzieci i dalszych krewnych.

Etyczna wartość miłości

Dużo uwagi poświęca ojciec Bednarski omówieniu etycznych aspektów miłości, zaczynając od problemu oceny moralnej miłości, a na zasadach jej wychowania skończywszy.

Jeśli chodzi o tę ocenę moralną to po pierwsze zauważa, że miłość w znaczeniu wrodzonej skłonności władz wegetatywnych lub zmysłowych jest obojętna pod względem moralnym, gdyż władze te są niezależne od rozumu i od woli człowieka, a tylko to, co rozumne i wolne podlega ocenie moralnej. Wynika z tego, że miłość cielesna, dopóki jest uczuciem cielesnym związanym z przyjemnością, dopóty nie może być pod względem moralnym ani dobra, ani zła. Natomiast miłość duchowa może być dobra lub zła pod względem moralnym, w zależności od wartości moralnej jej przedmiotu formalnego, to znaczy czynnika, ze względu na który kochamy dany przedmiot.

Ojciec Bednarski bowiem stoi na stanowisku, że o moralnej wartości miłości nie rozstrzyga sam tylko jej przedmiot materialny, ale przede wszystkim przedmiot formalny. W tej ocenie więc nie tyle chodzi o to, co kochamy, ale jak kochamy. Temu aspektowi Bednarski poświęca bardzo dużo uwagi i formułuje na jego temat szereg, niekiedy bardzo szczegółowych uwag. A więc miłość jest dobra, jeśli ze swojej natury zmierza do takich wartości, które są drogą do osiągnięcia bezwzględnie ostatecznego celu życia ludzkiego oraz jeśli zachowując warunki moralnej godziwości uczuć zmierza do usunięcia gospodarczych, cielesnych czy psychicznych przeszkód na drodze do osiągnięcia wspomnianego celu, to znaczy jeśli zmierza do zapewnienia osobie ukochanej dóbr, które są jej potrzebne, aby nędza i nadmierne borykanie się z trudnościami gospodarczymi nie utrudniły jej rozwoju w kulturze moralnej oraz jeśli zmierza do zapewnienia tejże osobie takich przyjemności, których brak mógłby stanowić przeszkodę w zdobywaniu i doskonaleniu wspomnianej kultury moralnej. Natomiast miłość jest zła, jeśli zdąży do czegoś, co samo przez się jest złe pod względem moralnym lub prowadzi do osłabienia lub zniszczenia kultury moralnej w osobie. Ważne stają się więc także okoliczności i następstwa miłości. Bednarski podkreśla, że mogą spowodować, iż dobra miłość stanie się złą moralnie, np. gdy osobistym celem kochającego jest tylko wykorzystanie osoby będącej przedmiotem tej miłości dla własnej przyjemności lub korzyści.

Ciekawie na tym tle wygląda uczuciowa miłość zmysłowa, gdyż tak jak każde inne uczucie, sama przez się (czyli jako tzw. *passio animalis*) nie jest pod względem moralnym dobra ani zła, jednakże może mieć określoną wartość moralną ze względu na to, że podlega władzy rozumu i woli. Można nawet powiedzieć – dodaje o. Bednarski – że uczucie miłości jest zgodne z naturą człowieka, a tym samym dobre moralnie; spełnione jednak tu być muszą następujące warunki:

- 1) formalny przedmiot tego uczucia, czyli powód, dla którego uczucie to kieruje się do swego przedmiotu, jest zgodny z bezwzględnie ostatecznym celem człowieka¹¹³;
- 2) uczucie to nie wyprzedza działania rozumu;
- 3) okoliczności oraz następstwa tego uczucia są zgodne z właściwymi zasadami rozumu;
- 4) a szczególnie z ostatecznym celem człowieka.

Wynika z tego, że zezwalanie na rozwój uczucia miłości niezgodnego z rozumną naturą człowieka jest złe moralnie i powinno się takie uczucie stłumić.

¹¹³ Przedmiotem materialnym miłości jest osoba lub rzecz, którą kochamy, a przedmiotem formalnym to, ze względu na co kochamy, czyli cel, do którego miłość zmierza ze swej natury, niezależnie od intencji człowieka. Por. *Miłość małżeńska i narzeczeńska*, s. 88.

* * *

Koncepcja miłości ojca Bednarskiego zdaje się mieć dwa źródła. Pierwszym z nich jest stara tradycja dominikańska sięgania do tekstów Tomasza. Hołdował jej nauczyciel Bednarskiego – Jacek Woroniecki. Drugim są pasje pedagogiczne harcmistrza Wojciecha Bednarskiego. Książka, która jest podstawą przedstawionej prezentacji, była skierowana do polskiej młodzieży na Zachodzie w czasie panującej tam właśnie „rewolucji seksualnej”. Bednarski – bez natrętnego moralizatorstwa, wystrzegając się języka i argumentacji prawniczej, ulubionego oręża katolickich teologów moralnych, nie ukrywając swej sympatii do młodych czytelników i pewnej dozy „naturalizmu” w patrzeniu na sprawy młodzieńczej miłości, stara się przestrzec swoich czytelników przed złudnym mirażem tzw. wolnej miłości, rozluźnieniem tradycyjnych zasad wierności małżeńskiej i wstrzeźliwości przedmałżeńskiej, będąc przekonany, że zachowywanie tych zasad sprzyja nie tylko pewnemu łaadowi moralnemu, lecz nade wszystko osobistemu szczęściu ludzi.

Interesuje nas tu – rzecz jasna – bardziej pierwsze źródło teorii Bednarskiego. Jest nim, jak wspomniano, pewna tradycja, której w Polsce był wyrazicielem J. Woroniecki. U Bednarskiego polega ona wprost na referowaniu ujęć św. Tomasza. Z tych ujęć wydobywa on przede wszystkim definicje i klasyfikacje, co było zgodne nie tylko z jego formacją intelektualną, lecz przede wszystkim z „duchem” tomizmu tamtych czasów: dość werbalnego, ze skłonnością do syntez, a unikaniem analiz, zapatrzonemu za to we współczesną pedagogikę i psychologię w poszukiwaniu w niej potwierdzeń głoszonych przez siebie tez (w odniesieniu do problematyki antropologicznej i etycznej). Tomizm ten nazwano tradycyjnym lub podręcznikowym i bez wątpienia ojciec Bednarski jest w etyce i pedagogice jego przedstawicielem. Jednakże jest przedstawicielem wybitnym, a miarę tej wybitności stanowi – jak się wydaje – to w czym różnił się od znanego nam modelu tomizmu tradycyjnego. Pierwszą różnicą jest praca wprost na tekstach Tomasza, nie zaś na późniejszych podręcznikach tomizmu, co było pewną normą. Różnica druga polegała na stosunku do ujęć współczesnych: Bednarski je rejestrował, jeśli zgadzały się z tym, co znalazł w tekstach Tomasza, natomiast nigdy nie „naginał” Akwinaty do ujęć współczesnych. Jest jeszcze trzecia – o której już wspomniano – cecha charakterystyczna Bednarskiego: jego pasja pedagogiczna, której był wierny do ostatnich dni życia. To ona – jak się wydaje – „pilnowała” realizmu ujęć dominikanina, nie pozwalając nawet na cień doktrynerstwa, ideologizacji czy taniego moralizatorstwa. Z tych względów uczyniono ujęcia Bednarskiego ilustracją teorii miłości w tradycyjnym tomizmie, w pełnym przekonaniu, że jest to ujęcie wybitne.



KAROL WOJTYŁA: KONCEPCJA MIŁOŚCI ODPOWIEDZIALNEJ

Karol Wojtyła¹¹⁴ podejmował temat miłości w różnych swoich pracach: etycznych, antropologicznych, teologicznych, wreszcie w swej twórczości literackiej. Całościowe ujęcie tej problematyki znajdujemy w książce pt. *Miłość i odpowiedzialność*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1960 roku¹¹⁵. Książka, która była pokłosiem wykładów głoszonych kilka lat wcześniej, spotkała się z żywym zainteresowaniem czytelników; miała kilka przekładów i wydań zagranicznych jeszcze przed wyborem K. Wojtyły na papieża.

Jak już wspomniano, pracę tę charakteryzuje próba spojrzenia na miłość z różnych punktów widzenia, z których wyjściowa jest wizja metafizyczna, uzupełniana swoiście aspektami psychologicznymi i ostatecznie dopełniona ujęciem etycznym¹¹⁶.

Metafizyczny aspekt miłości

Metafizyczne ujęcie miłości Wojtyła rozpoczyna od przedstawienia „robotycznej” definicji miłości:

¹¹⁴ Karol Wojtyła (1920-2005); od 1978 r. papież Jan Paweł II. Urodził się w Wadowicach na Podkarpaciu. Uczył się w Państwowym Gimnazjum Męskim im. Marcina Wadowity w Wadowicach. W 1938 r. zdał egzamin dojrzałości i rozpoczął studia polonistyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1942 roku wstąpił do Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie i 1 listopada 1946 r. przyjął święcenia kapłańskie. Wyjechał później na studia teologiczne do Rzymu, gdzie w 1948 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych; podczas pobytu we Włoszech spotkał się ze słynnym mistykiem ojcem Pio. W latach 1951-1953 przeprowadził habilitację. W 1954 r. rozpoczął wykłady z etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (tu ponad 20 lat kierował Katedrą Etyki). W 1958 r. został biskupem. W latach 1963-1965 brał aktywny udział w pracach Soboru Watykańskiego II. W 1963 r. został metropolitą krakowskim, cztery lata później kardynałem. W październiku 1978 r. wybrany papieżem Kościoła katolickiego. Zainteresowania naukowe K. Wojtyły skupiały się wokół etyki i filozofii człowieka.

¹¹⁵ Korzystam z czwartego wydania pracy, zredagowanego przez uczniów K. Wojtyły i wydanego w 1986 roku przez Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986⁴; wszystkie odwołania w tekście wskazują na strony tej pozycji.

¹¹⁶ Por. *Miłość i odpowiedzialność*, s. 69-70.



Przyjmujemy za punkt wyjścia, że miłość jest zawsze jakimś wzajemnym odniesieniem osób. To z kolei oparte jest znów na pewnym stosunku do dobra. Każda z osób pozostaje w takim stosunku i obie razem również w nim pozostają (69).

Zarazem autor zaznacza, że w pracy swojej będzie się ograniczał wyłącznie do tego wzajemnego odniesienia osób, które jest udziałem kobiety i mężczyzny.

Miłość jako upodobanie (*amor complacentiae*)

Z tej perspektywy jako pierwsza postać miłości jawi się upodobanie, które jest rzeczownikiem odsłownym od „podoać się”.

„Podoać się” znaczy przedstawiać się jako pewne dobro, więcej: jako to dobro, którym się jest (należy to dodać w imię prawdy jakże ważnej w strukturze upodobania) (74).

Wojtyła podkreśla, że miłość, jako pewien stosunek do dobra, rozpoczyna się właśnie upodobaniem. Dodaje też, że łatwość wzajemnego znalezienia się osób odmiennej płci w swoim „polu widzenia” jako swoiste dobro stanowi owoc popędu seksualnego. Zaznacza jednak, że ów popęd jest właściwością natury ludzkiej i jej siłą, ale działającą w osobie i „domagającą się postawienia na poziomie osób”. Twierdzenie to jest prostą konkretyzacją „normy personalistycznej” sformułowanej nieco wcześniej na kartach *Miłości i odpowiedzialności*¹¹⁷.

Opis upodobania Wojtyła rozwija w dziewięciu jego odniesieniach, mianowicie do: poznania, decydowania, uczuć, miłości, dobra, wartości, prawdy, fałszu i piękna, by wreszcie sformułować określenie miłości pożądlivej i opisać jej charakter.

Upodobanie jest ściśle związane z poznaniem zmysłowym, które ujmuje swój przedmiot, także osobę ludzką, jako pewien konkret fizyczny. Powstające ujęcie zmysłowe Wojtyła nazywa wrażeniem i uważa je za poznawcze źródło upodobania. Samo upodobanie jest jednak pewnym pożądaniem:

Upodobanie opiera się na wrażeniu, ale wrażenie samo jeszcze o nim nie stanowi. W upodobaniu bowiem odkrywamy już pewne zaangażowanie poznawcze podmiotu pod adresem przedmiotu, kobiety wobec mężczyzny i na odwrót (70).

Wojtyła podkreśla jakościowo różny charakter aktów pożądania od wiedzy; rozmyślanie o osobie nie stanowi upodobania, ba, upodobanie może zrodzić się nie tylko niezależnie od myślenia, ale nawet wbrew wiedzy o danej osobie.

¹¹⁷ *Miłość i odpowiedzialność*, 42. Szerzej na ten temat: K. Goszcz, A. Andrzejuk, *Norma personalistyczna jako sposób ochrony osób w książce „Miłość i odpowiedzialność” Karola Wojtyły*, w: *Ochrona życia i zdrowia człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, prac. zbior. red. J. Czartoszewski, Warszawa 2006, s. 185-191.

Ten pożądanoczy charakter upodobania wskazuje na wolę, jako swe źródło. Wojtyła podkreśla, że także myślenie o drugiej osobie jako o dobru nie stanowi jeszcze požądania, choć element poznawczy w upodobaniu tak dominuje, że jego komponent wolitywny jest ledwo dostrzegalny; jednakże to właśnie on stanowi o istocie upodobania:

Tak więc w owym „podobaniu się” zawarty jest już jakiś pierwiastek „chcę”, chociaż jest on jeszcze bardzo pośredni, w wyniku czego upodobanie ma charakter przede wszystkim poznawczy. Jest to jakby poznanie angażujące wolę, angażujące zaś dlatego, że przez nią zaangażowane (71).

To upodobanie kształtują przede wszystkim uczucia i to one wnoszą ten pożądanoczy komponent do upodobania.

Cała sfera uczuciowa człowieka nie jest z natury nastawiona na poznawanie, ale raczej na doznawanie. Naturalne nastawienie tej sfery wyraża się w reakcji wzruszeniowo (czyli emocjonalnie) afektywnej na dobro: Reakcja taka musi posiadać wielkie znaczenie dla upodobania, w którym osoba, np. staje w polu widzenia drugiej osoby, właśnie jako dobro (71).

Wszystkie wymienione cechy upodobania pozwalają zaliczyć je do miłości i uznać, że to jej pierwszy, najbardziej pierwotny przejaw i pierwsza postać.

Upodobanie jednak to coś więcej niż ów stan świadomości przeżywającej takie lub inne wartości. Ma ono za przedmiot osobę i płynie też z całej osoby. Taki stosunek do osoby to nic innego jak miłość, choć dopiero w swoim zarodku (72).

Wojtyła odwołuje się tu do scholastycznych rozróżnień i klasyfikacji, uznając, że upodobanie to *amor complacentiae*. Zwraca uwagę na osobowy charakter upodobania: ma ono osobę za przedmiot i dotyczy całej osoby. Z tego punktu widzenia:

upodobanie należy do istoty miłości i poniekąd już jest miłością, jakkolwiek miłość nie jest tylko upodobaniem. To właśnie wyrażali myśliciele średniowieczni mówiąc *amor complacentiae*; upodobanie jest nie tylko jednym z elementów miłości, jakby jej częścią, ale jest jednym z aspektów istotnych całej miłości (72).

Kontynuując analizę upodobania w świetle „nomy personalistycznej” Wojtyła przypomina, że osoba ludzka jest bytem duchowo-cieleśnym ze swej natury i wobec tego stanowi także dobro zarówno cieleśne, jak i duchowe. Człowiek właśnie jako takie podwójne dobro „staje w polu widzenia drugiej osoby i jako takie staje się przedmiotem upodobania” (71).

Dobro dostrzeżone i docenione w kimś staje się wartością dla osoby, która je dostrzega i docenia. Jak więc dobro można nazwać własnością obiektywną, tak wartość konstytuuje się przeżyciu podmiotu. Wojtyła zwraca uwagę, że:

Wartość, na którą reaguje Y (...), zależy jednak nie tylko od tego, że istotnie znajduje się ona w X, że X ją posiada, ale również od tego, że Y właśnie na nią jest szczególnie uwrażliwiony, szczególnie skłonny do tego, aby tę wartość dostrzec i przeżyć (72).

Zagadnienie wartości, jako dobra podmiotowego, kieruje naszą uwagę na problem prawdy. Uczucia bowiem, na których polega *amor complacentiae* nie poszukują prawdy o swym przedmiocie. Upodobanie bowiem, często rodzące się spontanicznie, nagle i w sposób nieoczekiwany zyskuje często miano „ślepej miłości”, przez co wyraża się jej nieliczenie się z prawdą. Tymczasem:

wartość upodobania leży przecież w tym, że dobro, do którego ono się zwraca, naprawdę jest tym dobrem, o jakie chodzi. Tak więc i w upodobaniu, pomiędzy Y a X prawda o wartości osoby, ku której druga osoba żywi upodobanie, jest czymś podstawowym i decydującym (73).

Wynika z tego, że zdaniem Wojtyły tylko relacja budowana na prawdzie o dobru osoby może być trwałym związkiem ludzi. Z tego powodu prawda w miłości zdaje się mieć znaczenie podstawowe, gdyż tylko na niej można budować osobową więź.

Uczucia niekiedy budują się na zafałszowanym obrazie wybranej osoby, zwraca ją się np. ku wartościom, których w tej osobie nie ma. Co więcej, „reakcje wzruszeniowo-afektywne” często dodatkowo jeszcze pogłębiają to zafałszowanie, powodując, że samo upodobanie jest z gruntu fałszywe.

Może to być bardzo niebezpieczne dla miłości. Kiedy bowiem reakcja uczuciowa minie – a do jej natury należy właśnie fluktuacja – wówczas podmiot, który cały swój stosunek do danej osoby oparł na tej reakcji, a nie na prawdzie o osobie, zostaje niejako w próżni, pozbawiony tego dobra, o którym mniemał, że je znalazł (73).

Wojtyła dodaje, że tym poczuciem próżni i pustki można wytłumaczyć spotykane często zawody miłosne, w których reakcja uczuciowa przybiera niekiedy uczuciową nienawiść do osoby, którą przedtem darzyła uczuciową miłością.

Można powiedzieć, że „odpowiedzialność” za takie procesy (zakochanie się w fałszywym obrazie osoby, zniechęcenie jej potem, gdy fałsz stanie się jawny) ponosi piękno. „Piękno bowiem znajduje dla siebie miejsce właśnie w upodobaniu (...) Człowiek jest piękny i może się jako piękny «objawić» drugiemu człowiekowi.” (74). Wojtyła wyjaśnia mechanizm tego zauroczenia pięknem:

Przeżycie piękności idzie w parze z przeżyciem wartości tak, jakby w każdej z nich zawierała się jeszcze „dodatkowa” wartość estetyczna. „Urok”, „wdzięk”, „czar” – te i tym podobne słowa służą do określenia tego ważnego momentu miłości osób.

Trzeba koniecznie podkreślić, że nie chodzi tu jakkolwiek deprecjację piękną czy ludzkich reakcji na piękno. Piękno jednak nie jest tożsame z dobrem, jak

tego chcieliby Grecy, i wobec tego może stać się narzędziem odwodzenia od prawdy i dobra. Może jednak piękno także „uwodzić” dla prawdy i dobra. Problem więc tkwi w ujmowaniu piękna w kontekście całej osoby, a nie np. wyłącznie piękna zmysłowego.

Miłość jako pożądanie (*amor concupiscentiae*)

Pożądanie – zdaniem Wojtyły – należy do istoty miłości podobnie jak upodobanie. Wynika ono z „brakowego” charakteru bytu ludzkiego: „osoba ludzka jest bytem ograniczonym i niewystarczającym sobie, a przeto – najobiektywniej mówiąc – potrzebuje innych bytów” (75). Dokładnie na tej samej zasadzie „człowiek potrzebuje Boga, tak jak każde inne stworzenie, po prostu na to, aby żyć” (75). Wojtyła uważa pożądanie nie tyle za składnik miłości, ile za pewną jej postać. Nie godzi się jednak na stawianie znaku równości między pożądaniem a miłością pożądania. Nawiązując do przeprowadzonej wcześniej na kartach *Miłości i odpowiedzialności* krytyki utylitaryzmu dostrzega subtelną, lecz niezwykłe istotną różnicę¹¹⁸:

Zachodzi jednak głęboka różnica pomiędzy miłością pożądania (*amor concupiscentiae*) a samym pożądaniem (*concupiscentia*), zwłaszcza zmysłowym.

– pożądanie zakłada odczucie zmysłowe; jakiegoś braku, które to przykre odczucie mogłoby zostać usunięte za pośrednictwem określonego dobra. W ten sposób np. mężczyzna może pożądać kobiety. Osoba występuje wówczas jako środek do zaspokojenia pożądania, podobnie jak pokarm służy do zaspokajania głodu.

– miłość pożądania nie zaznacza się jednak bynajmniej jako samo pożądanie. Miłość ta zaznacza się tylko jako pragnienie dobra dla siebie: „Chcę ciebie, bo ty jesteś dobrem dla mnie”. Przedmiot miłości pożądania jest dobrem dla podmiotu (...). I dlatego też miłość jest przeżywana jako pragnienie osoby, a nie jako samo pożądanie, *concupiscentia*. Pożądanie idzie w parze z tym pragnieniem, ale raczej utrzymuje się jakby w jego cieniu (75-76).

Widać wyraźnie, jak Karol Wojtyła chce osadzić każdą postać ludzkiej miłości w kontekście osobowym. Dzięki przeprowadzonej krytyce utylitaryzmu i sformułowanej na kanwie tej krytyki normie personalistycznej zyskuje narzędzia do jasnego wyodrębnienia różnych aspektów miłości, która jest dla niego zawsze relacją osób. Bardzo ważne wydaje się w tym aspekcie odróżnienie „czystego” pożądania jakiegoś przedmiotu od miłości, którą charakteryzuje pożądanie. Pozwala to w dalszej perspektywie odróżnić pożądanie wyłącznie np. ciała drugiej osoby, jako dobra dla siebie, od pożądania całej tej osoby jako swojego dobra. To

¹¹⁸ *Miłość i odpowiedzialność*, s. 36-41.

drugie pożądanie ma charakter miłości osobowej, gdyż odnosi się do osoby, jest „pragnieniem osoby”, nawet jeśli u podstaw tego pragnienia stoi jakaś konkretna wartość, związana z tą osobą.

Odróżnienie, o którym mowa, stanowi pewne istotne *novum* w tradycyjnym pojmowaniu miłości i jej odmian. Utożsamianie bowiem miłości pożądanego z samym pożądanym powodowało przenoszenie negatywnej kwalifikacji moralnej pożądanego na tę miłość. Tymczasem zdaje się ona być pewnym koniecznym etapem rozwoju każdej ludzkiej miłości. Jako taka – przy pełnej świadomości jej braków, zagrożeń i niedoskonałości – należy, jako składnik integralny, do „procesu zakochania”, stanowi ważny etap dziejów ludzkiej miłości.

Miłość jako życzliwość (*amor benevolentiae*)

Gdy miłość w postaci pragnienia osoby jako dobra dla siebie poszerza się o pragnienie również jej dobra, to oznacza, że *amor concupiscentiae* przekształca się w *amor benevolentiae*, czyli miłość życzliwą. Jest to właściwa postać miłości osoby do osoby, stanowi o doskonałości ludzkiej miłości i jest właściwą realizacją „normy personalistycznej”:

Miłość osoby do osoby musi być życzliwa, inaczej nie będzie prawdziwa. Więcej – nie będzie w ogóle miłością, będzie tylko egoizmem. W naturze miłości nie tylko nie zachodzi przeciwieństwo, ale nawet istnieje łączność pomiędzy pożądanym a życzliwością. Powiedzmy, że Y chce X jako dobra dla siebie. W takim razie jednak musi chcieć, ażeby Y była dobrem, bez tego bowiem nie może być dobrem dla niego. W ten sposób zaznacza się łączność pomiędzy pożądanym a życzliwością (77-78).

Wynika z tego, że miłość między osobami musi być zawsze *amor benevolentiae* – domaga się tego wprost „norma personalistyczna”. Tu jednak Wojtyła przywołuje inny akcent: prawdziwa miłość osobowa jest miłością życzliwą, ogarniającą inne postacie miłości – pożądanie i upodobanie¹¹⁹. Analizując miłość osobową wykorzystuje dalej ten akcent:

Co to znaczy: miłość prawdziwa? To znaczy taka, w której realizuje się prawdziwa istota miłości, która zwraca się do prawdziwego (nie pozornego tylko) dobra, i tylko w sposób prawdziwy, czyli taki, jaki odpowiada jego naturze (...). Miłość prawdziwa doskonali byt osoby i rozwija jej istnienie (77).

¹¹⁹ „Prawdziwa miłość życzliwości może bowiem iść w parze z miłością pożądanego, a nawet z samym pożądanym, byleby to ostatecznie nie zmajoryzowało wszystkiego innego, co zawiera się w miłości mężczyzny i kobiety, lub nie stało się jej wyłączną treścią i sensem” – dodaje Wojtyła (*Miłość i odpowiedzialność*, s. 78).

Widzimy wyraźnie, że Wojtyła korzysta tu z jeszcze innej niż „norma personalistyczna” zasady, którą sformułował w ramach wykładanej przez siebie etyki, mianowicie zasady prawdziwości dobra¹²⁰. Miłość, która nie kieruje się do prawdziwego dobra jest miłością fałszywą; „miłość fałszywa zaś jest złą miłością” (77). Autor dość drobiazgowo analizuje „złą miłość” i jej skutki.

Miłość fałszywa to taka, która albo zwraca się do pozornego dobra, albo – co najczęściej – zwraca się do jakiegoś dobra prawdziwego, ale w sposób nieodpowiadający jego naturze, sprzeczny z nią (77).

Z ludzkim zakochaniem się wiąże się temat wzajemności. Jest to oczywiście wielki problem w przeżywaniu miłości; stał się on kanwą licznych utworów artystycznych, od dramatów po piosenki. Jest to też ciekawe zagadnienie teoretyczne sprowadzające się najpierw do pytania, czy miłość nieodwzajemniona to jakaś relacja. Jeśli tak, to jaka. Kolejne pytanie dotyczy miłości odwzajemnionej. Czy mianowicie taka wzajemna miłość łącząca ze sobą dwie osoby, to jedna relacja czy dwie? Karol Wojtyła stoi na stanowisku, że do natury relacji osobowej należy wzajemność. Jest to więc jedna relacja łącząca osoby, mimo że stanowi „dwa odrębne fakty psychologiczne”:

Liczebnie i psychologicznie biorąc są dwie miłości, ale te dwa odrębne fakty psychologiczne zespalają się i tworzą jedną obiektywną całość – poniekąd jedyny byt, w którym zaangażowane są dwie osoby (...). Miłość z natury nie jest czymś jednostronnym, ale czymś obustronnym, czymś „pomiędzy” osobami, czymś społecznym. Jej pełny byt jest właśnie między-osobowy, a nie jednostkowy. Jest ona ściśle związana z siłą łączenia i jednoczenia (79).

Ta siła łączenia, która należy zresztą do istoty miłości, jest podstawą tworzenia się wspólnot osób.

Miłość obustronna stwarza najbliższą podstawę do tego, aby z dwóch „ja” powstało jedno „my”. W tym tkwi jej naturalna dynamika. Aby zaistniało „my”, nie wystarczy sama tylko miłość obustronna, bo są w niej mimo wszystko jeszcze dwa „ja”, chociaż w pełni już predysponowane do tego, aby stać się jednym „my”. O zaistnieniu tego „my” w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś „pomiędzy” osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura (79).

Z tego dalej wynika, że miłość nieodwzajemniona taką relacją nie jest – stanowi tylko skierowanie.

¹²⁰ Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Prawda o dobru, Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 39-46.

Posiada ona wprawdzie swój wyraźny i autentyczny profil psychologiczny, ale nie posiada tej obiektywnej pełni, jaką daje jej wzajemność. Nazywa się ją wtedy miłością nieodwzajemnioną, wiadomo zaś, że miłość nieodwzajemniona łączy się z przykrością, z cierpieniem. Miłość taka utrzymuje się nieraz nawet bardzo długo w swym podmiocie, w osobie, która ją przeżywa, ale dzieje się to mocą jakby wewnętrznego uporu, co jednak raczej zniekształca miłość i odbiera jej właściwy charakter. Miłość nieodwzajemniona skazana jest naprzód na wegetację w swoim podmiocie, a później na stopniowe konanie (79).

Wydaje się, że Karol Wojtyła właśnie we wzajemności postrzega istotną cechę miłości jako relacji osobowej. Wskazuje na to reinterpretacja pożądania, której dokonuje w kontekście wzajemności. W interpretacji tej bez trudu rozpoznajemy reminiscencje „normy personalistycznej”.

Kiedy mianowicie Y pragnie miłości ze strony X jako odpowiedzi na swoją miłość, pragnie więc drugiej osoby przede wszystkim jako współtwórcy miłości, nie zaś jako przedmiotu pożądania. „Interesowność” miłości leżałaby więc tylko w tym, że szuka ona odpowiedzi, a tą odpowiedzią jest miłość wzajemna. Ponieważ jednak wzajemność należy do natury miłości, stanowi o jej między-osobowym profilu, trudno mówić o „interesowności”. Pragnienie wzajemności nie wyklucza bezinteresownego charakteru miłości. Owszem, miłość wzajemna może być gruntownie bezinteresowna, jakkolwiek to, co stanowi treść miłości pożądania pomiędzy kobietą a mężczyzną, znajduje w niej pełne zaspokojenie. Wzajemność jednak niesie z sobą jakby syntezę miłości pożądania oraz miłości zycziwej (80).

Ta pochwała wzajemności to zarazem pochwała filozofii przyjaźni Arystotelesa, dla którego wzajemność stanowiła najbardziej istotny jej składnik. Wojtyła zdaje sobie z tego sprawę i pisze o tym otwarcie, wyliczając owoce wzajemności:

Otóż – nawiązujemy do myśli Arystotelesa – jeśli tym, co wnoszą obie osoby w miłość wzajemną, jest ich miłość osobista, ale miłość o pełnej wartości etycznej, miłość-cnota, to sama wzajemność nabiera cech gruntownej stałości, pewności. Tym się tłumaczy owo zaufanie do drugiej osoby, które uwalnia od podejrzenia i od zazdrości – zaufanie, które tak bardzo stanowi o tym, że miłość jest prawdziwym dobrem dwojga ludzi. To, że można na drugim człowieku polegać, myśleć o nim jako o przyjacielu, który nie zawiedzie, jest dla tego, kto kocha, źródłem pokoju i radości. Pokój i radość to owoce miłości bardzo blisko związane z samą jej istotą (80).

Omawiając metafizyczny aspekt miłości Karol Wojtyła podejmuje jeszcze problematykę sympatii i przyjaźni. Czyni to za Schelerem dyskutując z ujęciami Schopenhauera.

Słowo „sympatia” (...) składa się z przedrostka *syn* (wraz z kimś) oraz rdzenia *pathein* (doznawać). Dosłownie więc sympatia oznacza tyle, co „współ-doznawanie”. Znaczenie wyrazu wskazuje na dwa momenty, które zawierają się w sympatii:

– na moment pewnej wspólności czy też wspólnoty, wyrażonej przedrostkiem oraz na moment pewnej bierności („doznawać”), wyrażonej rdzeniem. Z tej racji sympatia oznacza przede wszystkim to, co „się dzieje” pomiędzy ludźmi w dziedzinie ich uczuć – to, przez co przeżycia emocjonalno-afektywne łączą ludzi. Trzeba przy tym wyraźnie zaakcentować, że to „dzieje się” z nimi, a nie – że jest ich dziełem, owocem aktów woli (82).

Wojtyła podkreśla całkowicie uczuciowy charakter sympatii. Zwraca uwagę, że jakkolwiek mówi się czasem o sympatii między osobami, co byłoby jakąś formą relacji, to także bardzo często określa się jakąś osobę jako sympatyczną, co oznaczałoby cechę lub właściwość. Przeprowadza dalej rozumowanie w stylu, który w późniejszych jego pracach stanie się bardzo charakterystyczny.

Kiedy osoba jakaś jest mi sympatyczna, wówczas w moim polu odczuwania znajduje się ona jako „przedmiot”, któremu towarzyszy pozytywny wydźwięk uczuciowy, a wydźwięk ten oznacza równocześnie jakiś „plus” dla samej osoby. Owo „plus” rodzi się wraz z sympatią i wraz z nią też może obumrzeć, zależy ono bowiem właśnie od uczuciowego nastawienia do tej osoby, która jest przedmiotem sympatii. Inna rzecz w tym, że owo na sympatii tylko oparte „plus” osoby może się zmienić stopniowo w gruntowne przekonanie o jej wartości. W granicach samej sympatii przeżycie wartości przedmiotu wydaje się jednak czymś raczej pośrednim: X przeżywa wartość Y za pośrednictwem swojej sympatii, dzięki niej, bowiem Y nabiera wartości dla X. Zawiera się w tym odcień subiektywizmu, który wraz z wysuniętą na początku biernością składa się na pewną słabość sympatii. Słabość sympatii leży w tym, że bierze ona w posiadanie uczucie i wolę człowieka często niezależne od obiektywnej wartości osoby, do której się zwraca. Wartość uczucia zastępuje poniekąd wartość osoby (przedmiotu sympatii) (83).

Czytelnika może urzec to przedstawienie klasycznego tematu filozoficznego w języku filozofii podmiotu; być może nawet trzeba przyznać, że może być to najbardziej adekwatny język filozoficzny do opisania subiektywnych sytuacji podmiotu. Analizując jednak wypowiedzi Wojtyły o sympatii rodzi się pytanie o stosunek sympatii do upodobania. W opisach ich obydwu nie za bardzo dostrzegamy różnicę między *synpathein* i *complacentia*. Wojtyła dopowiada, że sympatia jest raczej doznawaniem niż działaniem. Często ulegamy jej w sposób nawet dla samych siebie niezrozumiały, często też wola jest wciągana „w orbitę wzruszeń i uczuć” bez względu na to, czy obiekt tych uczuć i wzruszeń został świadomie wybrany, czy też nie. Wola czasem co najwyżej „przyzwala na fakt sympatii oraz na jej kierunek”. W każdym razie sympatia jest zdecydowanie subiektywna; może stanowić jednak początek miłości.

Słabość sympatii płynie, jak widać, z niedostatecznej jej obiektywności. W parze z tym jednak idzie wielka subiektywna siła sympatii, która też nadaje ludzkim

miłościom ich subiektywną wyrazistość.... Miłość zaś jest doświadczeniem, a nie dedukcją tylko (83).

Sympatii Wojtyła przeciwstawia przyjaźń:

W przyjaźni – inaczej niż w samej sympatii – rozstrzygający jest udział woli. Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego „ja”. Tym wzorem można by ująć treść i strukturę przyjaźni. Występuje w nim, jak widać, *benevolentia*, czyli życzliwość (ja chcę dobra dla ciebie), oraz znamienne „zdwojenie” podmiotu, zdwojenie „ja”: moje „ja” i twoje „ja” stanowi moralną jedność, jednakowo życzliwie bowiem odnosi się wola do obu. Siłą faktu więc twoje „ja” staje się niejako moim, żyje w moim „ja”, tak jak ono samo w sobie. Tym tłumaczy się samo słowo „przyjaźń”. Zawarte w niej zdwojenie „ja” uwydatnia momenty osobowego zjednoczenia, które przyjaźń niesie wraz z sobą (84).

W opisie przyjaźni bez trudu znajdujemy jej klasyczne, arystotelesowskie źródła i to charakterystyczne postrzeganie przyjaciela jako *alter ego*. Znów i tu pojawia się pytanie o różnicę między *amicitia* i *amor benevolentiae*, wszak nawet do definicji przyjaźni wchodzi termin *benevolentia*? Trudno znaleźć w książce Wojtyły odpowiedzi na te pytania. Wydaje się, że poprzedni opis dotyczył pewnych etapów rozwoju miłości, a teraz – przez przedstawienie sympatii i przyjaźni – chce Wojtyła ukazać pewne sytuacje miłości. Jednak i tutaj Wojtyła nie unika podejmowania momentów „dynamicznych”, które odnoszą się do dziedziny pedagogiki miłości:

Z punktu widzenia wychowania miłości zarysowuje się tutaj przejrzysty postulat: trzeba sympatię przekształcić w przyjaźń, a przyjaźń dopełniać sympatią. (...)

1. Chodzi mianowicie o to, ażeby wartość samego uczucia, na którym opiera się przede wszystkim stosunek do osoby oraz do jej wartości w granicach samej sympatii, dopełnić obiektywnym poznaniem wartości tejże osoby i przekonaniem o niej. Tylko na tym, bowiem może się oprzeć wola w swoim czynnym zaangażowaniu. Uczucia same mogą zaangażować wolę, ale tylko w sposób bierny i raczej powierzchowny, z pewną dozą subiektywizmu. Tymczasem przyjaźń domaga się rzetelnego zaangażowania woli z możliwie obiektywnym pokryciem.

2. Z drugiej strony jednakże istnieje problem dopełnienia przyjaźni sympatią; bez niej, bowiem przyjaźń pozostałaby zimna i niekomunikatywna. Ten ostatni proces jest możliwy, sympatia bowiem nie tylko rodzi się w człowieku w sposób spontaniczny i utrzymuje w drodze irracjonalnej, ale nawet zrodzona w taki sposób wykazuje jakieś ciężenie w kierunku przyjaźni, jakąś dążność do stawiania się nią (84-85).

Czytając te rozważania zauważamy jakby zmianę perspektywy filozoficznej podejmowanych ujęć. Pełna bowiem poważna ludzka miłość staje się jakby *coincidentia oppositorum* – połączeniem przyjaźni i sympatii. Zachodzi jednak

pytanie, czy aby zbyt nie przeciwstawiono sobie obydwu tych rzeczy. Jeśli przyjaźń i sympatia rodzą się zarazem w tym samym człowieku i w odniesieniu do tego samego przedmiotu, to czy nie powinny wykazywać większej jedności, skoro i sam człowiek wykazuje taką jedność. Wojtyła przecież sam pisze, że sympatia „wykazuje jakieś ciężenie w kierunku przyjaźni”. Czy więc po omówieniu klasycznie tomistycznej koncepcji miłości (*amor complacentiae*, *amor concupiscentiae*, *amor benevolentiae*) opartej na człowieku, rozumianym jako duchowo-cieleśna jedność, autor nasz nie zmienia nieco perspektywy na bardziej platońską, w której człowiek jest połączeniem duszy i ciała, będących dwoma różnymi, a w niektórych koncepcjach nawet przeciwstawnymi, elementami bytowymi. Wtedy uzgodnienie działań ciała z działaniami duszy staje się postulatem wychowawczym, a nie realizacją naturalnej predyspozycji. Podobnie będzie z miłością: przestaje ona być swoistym procesem rozwoju: od upodobania do przyjaźni i innych form miłości doskonałej (*caritas*), ale staje się dwiema równoległymi aktami: doznaniem ciała (sympatia) i działaniem duszy (przyjaźń). Przepuszczenia te potwierdza tekst *Miłości i odpowiedzialności*, gdy Wojtyła pisze o dwóch różnych profilach miłości:

W tym całym problemie kryje się jakaś niezborność dwóch profili miłości: profil obiektywny nie pokrywa się dokładnie z profilem subiektywnym. Sympatia, w której ten profil subiektywny miłości jest wyraziście zarysowany, nie jest jeszcze przyjaźnią, w której dopiero dojrzewa jej profil obiektywny. Równocześnie zaś miłość sama musi być czymś subiektywnym, musi przecież tkwić w podmiotach, w dwóch podmiotach osobowych, X i Y, w nich się ukształtować i wyrażać (86).

Zasadą odróżnienia jest u Wojtyły to, co subiektywne i to, co obiektywne. Subiektywne jest to, co irracjonalne, uczuciowe. Obiektywne jest świadome, dobrowolne, zdecydowane przez wolę¹²¹. Ponadto to, co uczuciowe i subiektywne jest indywidualne, jednostkowe, charakteryzujące jednostkową osobę. Z tego wynikałoby, że to, co świadome i dobrowolne, jest powszechne, ogólne, „zimne i niekomunikatywne”, tak jakby prawdziwie ludzka komunikacja osób nie polegała na wymianie treści intelektualnych, lecz polegała na gestach, wrażeniach, emocjach. Tymczasem w taki sposób kontaktujemy się raczej z bytami nierozumnymi. Z ludźmi komunikujemy się najczęściej za pomocą rozmowy i nawet

¹²¹ Dodatkowo sprawę komplikuje odróżnienie tego, co subiektywne od subiektywizmu: „Nie należy jednakże tej subiektywnej miłości mieszać z subiektywizmem. Miłość jest zawsze czymś subiektywnym, tkwi bowiem w podmiotach, równocześnie jednak winna być wolna od subiektywizmu. Powinna ona w podmiocie, w osobie, być czymś obiektywnym, mieć swój obiektywny profil, nie subiektywny tylko. Właśnie dlatego nie może być tylko sympatią, ale musi być przyjaźnią” (*Miłość i odpowiedzialność*, s. 86).

przy założeniu, że komunikacja werbalna stanowi tylko jakąś część naszych komunikatów¹²², to jest to bez wątpienia część najistotniejsza.

Odnosi się wrażenie, że Wojtyła chce prowadzić swoje analizy w tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej, co często nawet deklaruje. Raz po raz jednak pociągają go ujęcia bliskie Akademii i wyznaczonej przez nią tradycji, przede wszystkim augustyńskiej.

Niejako przy okazji omawiania sympatii i przyjaźni Karol Wojtyła porusza jeszcze temat koleżeństwa:

Koleżeństwo różni się zarówno od sympatii, jak i od przyjaźni.

1. Od sympatii różni się tym, że nie sięga przede wszystkim do sfery wzruszeniowo-afektywnej człowieka, ale opiera się na podstawach obiektywnych, takich jak wspólna praca, wspólne zadania, wspólne zainteresowania.

2. Od przyjaźni zaś różni się koleżeństwo tym, że nie dochodzi w nim jeszcze do głosu owo „chcę twego dobra”, tak jakby chodziło o moje własne „ja”. Przyjaźń wzajemna posiada charakter między-osobowy, wyrażony w owym „my”. W koleżeństwie to „my” już także się zawiera, jakkolwiek brak mu jeszcze tej spójności i głębi, jaka jest udziałem przyjaźni. Wszak koleżeństwo może łączyć z sobą wiele osób, przyjaźń raczej tylko ich niewielką liczbę.

Tak więc charakterystyczny dla koleżeństwa jest moment wspólnoty spowodowany przez pewne czynniki obiektywne. Ludzie chodzą do tej samej klasy, pracują w tym samym laboratorium naukowym, służą w tej samej kompanii, interesują się tą samą dziedziną (np. filatelistyką) – i to czyni ich kolegami.

Koleżeństwo może się zrodzić również pomiędzy Y a X, i to zarówno niezależnie od sympatii uczuciowej, jak też na jej tle. To drugie zestawienie wydaje się bardzo pożyteczne, może bowiem dopomóc w rozwoju czystej sympatii w prawdziwą przyjaźń. Społeczny rys koleżeństwa uwydatnia się w tym, że ludzie nim związani tworzą zwykle pewne środowisko (86-87).

Przedstawione ujęcie koleżeństwa wskazuje na jeszcze jedną cechę ujęć Karola Wojtyły. Chce on – jak się wydaje – dopasować proponowane określenia i analizy do rozumień, które niesie w sobie nasz język ojczysty. W klasycznej bowiem łacinie i grece to, co Wojtyła nazywa koleżeństwem, stanowi po prostu przyjaźń – jej różne rodzaje. Jeszcze Tomasz z Akwinu wyróżni przyjaźń szkolną, wojskową, państwową. Dokładnie tak charakteryzuje koleżeństwo Wojtyła. W języku polskim bowiem przyjaźń to bardzo „duża sprawa”. Nie używa się np. określeń typu „bliski przyjaciel”, bo przyjaciel zawsze jest bliski, a jeśli ktoś nie

¹²² Choć wydaje się, że Albert Mehrabian mylił się pisząc, że komunikacja werbalna to jedynie 7% całej komunikacji (55% – komunikacja niewerbalna; 38% – ton głosu). Zob. *Nonverbal Communication*, Chicago, Illinois, 1972. W takim wypadku w ogóle nie byłoby problemu nauki obcych języków, skoro komunikacja werbalna to tak znikomy procent procesu komunikacji.

jest bardzo bliski, to jest to właśnie kolega. Odróżnienie koleżeństwa od przyjaźni i sympatii na to wskazuje.

Na tle wszystkich dotychczas omówionych odmian miłości Wojtyła przedstawia miłość „oblubieńczą” (która jest zasadniczym tematem książki) i stanowi – zdaniem autora – coś zupełnie innego niż one, gdyż polega na pełnym „oddaniu własnej osoby”, na „między-osobowej” relacji:

Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego „ja”. Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość. Te wszystkie formy wychodzenia w kierunku drugiej osoby pod kątem dobra nie sięgają tak daleko jak miłość oblubieńcza. Czymś więcej jest „dać siebie” aniżeli tylko „chcieć dobra”, choćby nawet przez to drugie „ja” stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. Miłość oblubieńcza jest czymś innym i czymś więcej niż wszystkie przeanalizowane dotąd formy miłości zarówno od strony indywidualnego podmiotu, od strony osoby, która kocha, jak i od strony łączności, między-osobowej, którą miłość wytwarza (88).

Widać wyraźnie, jak w tej między-osobowej miłości realizuje się wprost „norma personalistyczna”, widać też, że Wojtyła pragnie przyznać tej miłości status szczególny. Z dalszej charakterystyki tej miłości wynika, że jest ona mniej więcej tym, czym dla starszych autorów była miłość-*caritas*. To pewnie dlatego Wojtyła nie wymienił tej postaci miłości w swoich wcześniejszych rozróżnieniach. Warto podkreślić, że owa miłość-*caritas*, przez wielu teologów „rezerwowana” wyłącznie dla Boga, w ujęciach Wojtyły jest nie tylko „pełnoprawnym”, ale właściwie pożądanym odniesieniem do siebie osób ludzkich – przede wszystkim w małżeństwie, a może nawet szerzej: w rodzinie. W literaturze chrześcijańskiej jest to bez wątpienia wielkie dowartościowanie miłości małżeńskiej, ujmowanej dotychczas jako pewna postać – szczególna – przyjaźni¹²³. Szczegółowy opis miłości oblubieńczej, dokonany w ulubionym przez Wojtyłę stylu „podmiotowym”, uwypuklający podwójny „paradoks” tej miłości potwierdza zbieżność

¹²³ Trudno też nie zauważyć, że jest to także w filozofii Karola Wojtyły podstawa tego przewartościowania ujęć małżeństwa w Kościele katolickim, które dokonane zostało przez papieża Jana Pawła II, chociażby w promulgowanym przez niego w 1983 r. nowym *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, gdzie centralny dotychczas, prokreacyjny cel małżeństwa został przesunięty na plan dalszy na korzyść dobra samych małżonków (Kan. 1055 § 1; kan. 1013 § 1 kodeksu z 1917 r. stanowił, że podstawowym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, drugorzędnym zaś wzajemna pomoc oraz uśmierzenie pożądliwości). Warto w tym kontekście także zauważyć, że swoje poglądy na temat miłości małżeńskiej i małżeństwa w ogóle Karol Wojtyła sformułował jeszcze przed Soborem Watykańskim II i w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której redagowaniu biskup Wojtyła miał znaczny udział, w rozdziale o małżeństwie i rodzinie mówi się najpierw o miłości małżeńskiej (pkt. 49), a dopiero potem o płodności (pkt. 50).

tej miłości z różnymi ujęciami miłości-*caritas*. Ten paradoks polega na tym, że z jednej strony:

z racji swej natury każda osoba jest kimś nie-przekazywalnym, nie-odstępnym. W porządku natury jest ona nastawiona na doskonalenie się, na osiąganie coraz większej pełni własnego bytu, który przecież jest zawsze jakimś konkretnym „ja” (89).

Z drugiej zaś strony:

najpełniejsza, a zarazem jakby najradykałniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne „ja” uczynić czyjąś własnością.

Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego „ja”, a po drugie – że się przy tym owego „ja” bynajmniej nie niszczy i nie dewaluuje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiście ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym (89).

* * *

Metafizyczna analiza miłości, mająca odpowiedzieć na pytanie, czym jest miłość, była prowadzona przez Wojtyłę z wykorzystaniem obserwacji psychologicznych i etycznych. Sam autor pisze, że aspekty te nieustannie się przy temacie miłości przenikają i nie sposób ich odseparować. Kończąc swoje rozważania o miłości ujętej w filozofii bytu, sam zwraca też uwagę na kilka przedstawionych klasyfikacji miłości i próbuje je uporządkować w taki sposób, że pierwsze trzy, upodobanie, pożądanie i życzliwość to miłość „w podmiocie indywidualnym”. Ale miłość w sensie właściwym jest relacją między-podmiotową i między-osobową i jako taka realizuje się w przyjaźni połączonej z sympatią. Istotny w tym aspekcie staje się także problem wzajemności. Poza tymi wszystkimi podziałami, i niejako ponad nimi, znajduje się miłość oblubieńcza, jako „oddanie siebie, swojego «ja» drugiej osobie” (87-88).

Odnotujmy tę propozycję klasyfikacyjną, nie przesądzając o jej dalszej przydatności. Wątpliwości bowiem budzi zasada odróżnienia miłości „w podmiocie indywidualnym,” od miłości jako „relacji między-osobowej”. Zachodzi obawa, że jest to schematyczne odróżnienie, oparte na założeniu, że filozofia klasyczna ujmowała w relacja międzyludzkich wyłącznie sytuacje „przedmiotowe” – statyczne, natomiast filozofia podmiotu opisała miłość właśnie podmiotowo – dynamicznie. Wydaje się więc, że Karol Wojtyła chciał dopełnić ujęcie klasyczne opisem fenomenologicznym. Zdaje się, że dalsze partie jego rozważań o miłości potwierdzają tę sugestię.

Psychologiczny aspekt miłości

Psychologiczny aspekt miłości analizuje Karol Wojtyła na kanwie tzw. psychologii racjonalnej nazywanej też filozoficzną, która znacznie różni się od dziś uprawianej powszechnie psychologii, opartej przede wszystkim na eksperymencie i statystyce. Należy więc o tym pamiętać, gdy Wojtyła używa słowa „psychologia”, „psychologiczny”.

Ten psychologiczny aspekt miłości polega na wyjściu od ujęcia wrażenia i na dotarciu – przez analizy wzruszenia, zmysłowości, popędu seksualnego – do problemu miłości uczuciowej.

Wrażeniem Wojtyła nazywa reakcję zmysłów na „podniety przedmiotowe”. Zwykle początkiem wrażenia jest doświadczenie bezpośrednie, które – gdy się skończy – zostaje zatrzymane przez zmysły wewnętrzne w postaci wyobrażenia. Podkreśla, że wrażenie jest zawsze jednostkowe i konkretne oraz może być niedokładne.

Wzruszenie z kolei jest tym, co łacinnicy nazywali emocjami. Wojtyła zaznacza, że wzruszenie to także reakcja zmysłowa, lecz nie polega już na odbiorze treści, lecz przeżyciu wartości. „Wrażenie – podkreśla – to reakcja na treść, wzruszenie – reakcja na wartość” (93).

Połączenie wzruszenia z wrażeniem powoduje mocne odcisnięcie się przedmiotu w świadomości człowieka i stanowi często początek ludzkiej miłości:

Jeśli jednak miłość ludzka zaczyna się od wrażenia, jeżeli wszystko w niej w jakiś sposób na tym wrażeniu musi się oprzeć (nawet jej treść duchowa), to właśnie dzięki temu, że w parze z wrażeniem idzie wzruszenie, które pozwala przeżyć drugą osobę jako wartość – jeszcze inaczej: które pozwala się dwom osobom, kobiecie i mężczyźnie, przeżywać [się] wzajemnie jako wartość (94).

Wojtyła podkreśla ten aspekt przeżywania wartości, gdyż stanowi on o możliwości wprowadzenia do wzruszenia wartości całej osoby, a nie wyłącznie jej fizycznych elementów. Pozwala to w dalszej konsekwencji na objęcie uczuciem wartości pozafizycznych. Ma to szczególne znaczenie w miłości kobiety i mężczyzny, których zetknięcie zawsze jest jakimś doświadczeniem zmysłowym, gdyż każde z nich jest ciałem, które z natury reprezentuje pewną wartość, której „źródłem jest osoba drugiej płci”:

Ta łatwość kojarzenia wartości z wrażeniem, w rezultacie więc łatwość powstawania, wzruszeń w zetknięciu wzajemnym osób różnej płci, pozostaje w związku z popędem seksualnym jako z naturalną właściwością i energią ludzkiego bytu (95).

Wszystkie opisane reakcje są natury zmysłowej. Zmysłowość zaś jest istotnym komponentem bytu ludzkiego, wynikającym z jego cielesnego aspektu. Wojtyła więc podkreśla, że:

zmysłowość sama z siebie ma orientację konsumpcyjną, orientacja ta idzie więc przede wszystkim i bezpośrednio w kierunku „ciała”, osoby dotyczy tylko pośrednio, bezpośrednio zaś raczej ją omija. Nawet z samą pięknnością ciała ma ona (...) tylko uboczny związek (95-96).

Ten konsumpcyjny charakter zmysłowości powoduje, że ciało drugiej osoby jest „przeżywane jako możliwy obiekt do użycia”. Wynika to z popędu seksualnego, z natury nastawionego na rozrodczość. Wojtyła podkreśla, że jest to naturalne zjawisko i jako takie nie ma charakteru „użycia”, gdyż natura nastawiona nie jest na używanie, lecz na obiektywne potrzeby bytu. Jest to – zdaniem Wojtyły – we władzach zmysłowych wegetatywne działanie procesów seksualnych. Jednakże samo działanie popędu seksualnego nie wystarczy do prawidłowego regulowania życia seksualnego człowieka, ponieważ nie jest ono całkowicie i nieomylnie kierowane instynktem, jak jest to w przypadku zwierząt, lecz wymaga się kierowania rozumowego. W ten sposób sama natura wskazuje, że „osoba ludzka (...) nie może być przedmiotem użycia. Ciało zaś jest jej częścią integralną, nie podobna go oderwać od całości osoby, zarówno wartość ciała, jak i wartość płci wyrażona w ciele opiera się na wartości osoby” (97). Sama więc realizacja popędu seksualnego wymaga przekroczenia poziomu czystej zmysłowości, która sama z siebie „jest zupełnie ślepa na osobę”. Wymaga więc miłości i objęcia tą miłością także zmysłowości. Etapem tego procesu jest miłość uczuciowa. Różni się ona tym od czystej zmysłowości, że treścią wrażenia, na którym się buduje, jest człowiek drugiej płci. W związku z tym w miłości uczuciowej nie dominuje nastawienie konsumpcyjne, a nawet możliwe są momenty kontemplacyjne, związane z estetycznym przeżywaniem piękna, jako wartości estetycznej osoby. Wojtyła wyraźnie odmawiał takich przeżyć poziomowi czystej zmysłowości:

Piękność, bowiem jest zasadniczo przedmiotem poznania kontemplacyjnego, a przeżycie wartości estetycznych nie ma charakteru używania. Zmysłowość więc właściwie przeszkadza przeżyciu piękna, nawet piękna cielesnego, zmysłowego, wprowadza bowiem konsumpcyjne odniesienie do przedmiotu (96).

Wojtyła, odróżniając zmysłowość od uczuciowości, wiąże z tą ostatnią formę miłości, którą nazywa miłością uczuciową:

Miłość uczuciowa trzyma dwoje ludzi blisko siebie, każe im nawet jeśli fizycznie są od siebie daleko – poruszać się wciąż intencjonalnie w swoim kręgu. Miłość ta obejmuje pamięć i wyobraźnię, a równocześnie udziela się woli. Nie pobudza jej, ale raczej wciąga w swą orbitę przez specyficzny nastrój, który ogarnia wolę wywierając na nią swoisty urok. Człowiek porusza się w tym nastroju i w ten sposób utrzymuje się wewnętrznie wciąż w pobliżu osoby, z którą wiąże go uczuciowa miłość (100).

Ten opis miłości na poziomie uczuć odpowiada klasycznej *amor concupiscentiae*. Wojtyła „idealizuje” ją jednak, zbliżając się w swym opisie do tzw. miłości platonicznej – silnie uczuciowej, ale tak wyidealizowanej, że pozbawionej zmysłowości. Wiadomo, że w młodym wieku zdarza się ludziom tzw. miłość platoniczna, polegająca niekiedy tylko na adorowaniu wybranej osoby. Nie wiadomo jednak, czy jej „platoniczny” charakter wynika z jej „natury”, czy jest wynikiem „kultury”. W każdym razie, miłość, która realizuje się na poziomie uczuć „dziedziczy” ich naturę: nastawienie na „dobro dla mnie”. Z kolei „zmysłowość” w opisie Wojtyły przypomina raczej fizjologiczny aspekt popędu seksualnego i wiązanie jej ze zmysłami, jako władzami poznania i pożądania zmysłowego, może być mylące. Władze te bowiem „odpowiedzialne” są także za uczuciowość, tak jak ją Wojtyła opisuje, a także za samą miłość uczuciową, jeśli przez nią będziemy rozumieli miłość na poziomie zmysłów. Taki obraz miłości uczuciowej zdają się potwierdzać wypowiedzi Wojtyły odnoszące się wprost do relacji kobiety i mężczyzny:

Kiedy kobieta i mężczyzna, złączeni taką miłością, są blisko siebie, wówczas szukają zewnętrznych środków wyrazu dla tego, co ich łączy. Są to owe różnorodne przejawy czułości, które wyrażają się w spojrzeniach, słowach, gestach, wzajemnym zbliżeniu i zespoleniu obu postaci, świadomie nie używam w tym miejscu słowa „zbliżenie ciał”, uczuciowość bowiem sama z siebie wydaje się obojgu, zwłaszcza kobiecie, czymś niecielesnym (100).

W zacytowanym fragmencie dokonano opisu miłości uczuciowej zwracając uwagę na jej przejawy – znaki tej miłości. W ten sposób Karol Wojtyła podjął ważny temat znaków miłości. Należy zwrócić uwagę na ten temat, a przede wszystkim na odróżnienie miłości od jej znaków, co często – tak w teorii, jak i w praktyce – bywa utożsamiane. Filozof jednak nie ma trudności z tym odróżnieniem: to tak jak odróżnia się istotę od jej własności, a substancję od przypadłości. Miłość zawsze jest relacją i zawsze przejawia się przez określony zespół znaków. Charakter tych znaków jest ściśle zindywidualizowany oraz określany przez kulturę. Niektóre z tych znaków – a przede wszystkim znak w postaci zbliżenia seksualnego – jest w wielu kulturach zarezerwowany dla małżonków. Oczywiście nie wolno zapominać, na co znak wskazuje. Wskazuje bowiem na relację, jej charakter, poziom, intensywność. Są więc znaki pewnym językiem, mówiącym o relacji, i jak każda ludzka wypowiedź, stanowią wypadkową subiektywizmu wypowiadającego się oraz obiektywizmu reguł gramatycznych i słownika. Karol Wojtyła zwraca uwagę, że znaki te mogą być mylące, „dlatego też tak często utożsamia się miłość uczuciową z miłością duchową” (100).

Kontynuując temat miłości uczuciowej Karol Wojtyła zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt jej „idealizmu”. Polega on na wzajemnym wpływie i pobudzaniu

się miłości uczuciowej, wyobraźni i pamięci. Tym tłumaczy fakt, że niekiedy „w przedmiot swej miłości «wkłada» się różne wartości – wartości, których on sam w sobie nie musi koniecznie posiadać” (101):

Uczucie jest płodne wewnątrz podmiotu: ponieważ podmiot chciałby, pragnąłby i marzy, ażeby te różne wartości znalazły się w tej osobie, która jest przedmiotem jego miłości, przeto uczucie wywołuje je wszystkie i obdarza nimi tę osobę, do której się zwraca, ażeby w ten sposób zaangażowanie emocjonalne było tym pełniejsze (101).

Jest to zjawisko znane i opisane, np. przez Władysława Tatarkiewicza w artykule pt. *Skupienie i marzenie*¹²⁴. Tatarkiewicz zwraca w nim uwagę, że człowiek, poznając jakiś przedmiot, dość często szybko przerywa żmudny proces nabywania informacji o tym przedmiocie i zastępuje poznawanie marzeniem, czyli swoistym projektowaniem poznawanej rzeczy. W wyniku otrzymujemy obraz nie tego, jaka jest poznawana rzecz, lecz jaka powinna być według podmiotu poznającego. Według Tatarkiewicza więc zastępowanie skupienia poznawczego marzeniem jest problemem naszych władz poznawczych. Karol Wojtyła zdaje się stać na stanowisku, że problem ten dotyczy raczej władz pożądarkich, ludzkiej uczuciowości i wynika niejako z jej natury:

Nie chodzi o to, czy są to naprawdę wartości owej konkretnej osoby, do której zwróciła się uczuciowa miłość podmiotu. Osoba ta bowiem (...) mniej jest przedmiotem, a bardziej okazją do miłości uczuciowej. Uczuciowość jest subiektywna i karmi się – i to czasem aż do przesady – tymi przede wszystkim wartościami, które sam podmiot nosi w sobie, do których łączy świadomie i podświadomie (102).

Jeśli chodzi o stosunek do faktów, to uczuciowość różni się tu nawet na niekorzyść dla faktów od zmysłowości, która – w zakresie jej dotyczącym – trzyma się prawdy. Inna sprawa, że jest to „prawda” bardzo fragmentaryczna. Wojtyła tak to formuluje:

I tym też jeszcze uczuciowość różni się od zmysłowości, ta bowiem jest na swój sposób obiektywna: karmi się wartością seksualną związaną z „ciałem” osoby będącej przedmiotem pożądania, lecz oczywiście jest to obiektywność pożądania, a nie obiektywność miłości (102).

W tym subiektywnym charakterze miłości uczuciowej Wojtyła widzi jej podstawową słabość, jeśli chodzi o trwałość relacyjnego powiązania ludzi:

Miłość ta wykazuje taką znamiennej ambiwalencję: z jednej strony szuka bliskości osoby umiłowanej, szuka zbliżenia i wyrazów czułości, z drugiej zaś znajduje się właściwie w oddaleniu od niej, nie żyje bowiem jej prawdziwą wartością, ale żyje

¹²⁴ W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 2, *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972, s. 65-78.

niejako na jej konto tymi wartościami, do których sam podmiot Ignie jako do swego ideału (102).

Tej fikcji, do której miłość uczuciowa się odnosi, nie da się utrzymywać zbyt długo. Można powiedzieć, że zawsze „rzeczywistość skrzeczy” i wcześniej czy później „rozdźwięk między ideałem a rzeczywistością” stanie się oczywisty. W takiej sytuacji dochodzi do rozczarowania, w wyniku którego uczucie miłości może nie tylko wygasnąć, lecz i przemienić się w „uczuciową nienawiść”.

Nawet jeśli relacja między ludźmi będzie trwała dalej, to budowana na samej uczuciowości będzie nosiła w sobie wspomnianą ambiwalencję, poszukując z jednej strony bliskości drugiej osoby i oddzielając się swoiście od niej ścianą swego subiektywnego jej obrazu. Utrwalenie miłości wymaga usunięcia tego subiektywizmu i zastąpienia go prawdziwszym obrazem kochanej osoby:

Uczucie samo choruje na subiektywizm, tak że dojrzały obiektywny profil miłości musi na jego podłożu dopiero kształtować się i dojrzewać z innych źródeł – samo uczucie go nie stworzy (102-103).

Gdy jednak chcemy spojrzeć na sprawę od strony ludzkich przeżyć, a na tym polega psychologiczny aspekt ujęcia, to mamy problem z obiektywizmem:

Każda sytuacja wewnętrzna ma swoją psychologiczną prawdziwość: pożądanie zmysłowe swoją, zaangażowanie uczuciowe – też swoją (105-106).

Wojtyła odróżnia w tej sprawie pojęcia prawdy i prawdziwości. Prawdziwość jest w przeżyciu podmiotu; może być subiektywna. Prawda jest zgodnością ujęcia z faktami; zawsze jest obiektywna. Budowanie trwałej relacji, która byłaby relacją osobową, musi być związane z prawdą. Prawda – według Wojtyły – umożliwia zintegrowanie miłości: połączenie jej wszystkich aspektów – zmysłowego, uczuciowego i osobowego – w taki sposób, że aspekt osobowy dominuje. Sposobem tej integracji jest zaangażowanie woli.

Wola jest niejako tą ostatnią instancją w osobie, bez udziału której żadne przeżycie nie ma pełnej osobowej wartości, nie posiada całkowitego ciężaru gatunkowego osoby. Ów ciężar gatunkowy osoby wiąże się ściśle z wolnością, a wolność jest właściwością woli (105).

Karol Wojtyła wprowadza kolejny wielki temat do swoich rozważań o miłości: wolność. Wypada od razu zauważyć, że skoro podkreśla się, że chodzi o właściwość woli, to jest to wolność od determinacji, które tkwią w samym człowieku i związane są z jego zmysłowością. Ma więc ta wolność jakiś rys stoicki. Potwierdzają to kolejne rozważania:

Zwłaszcza zaś miłość „potrzebuje” wolności, zaangażowanie wolności stanowi po-
niekąd jej psychologiczną istotę. To, co nie płynie z wolności, co nie nosi znamion
wolnego zaangażowania, ale ma piętno determinacji i przymusu, nie może być uzna-
ne za miłość, nie ma w sobie jej istoty. I dlatego w procesie integracji psychicznej,
jaki rozgrywa się wraz z miłością seksualną we wnętrzu osoby, chodzi nie tylko o za-
angażowanie woli, ale o pełnowartościowe zaangażowanie wolności – chodzi o to, ażeby
wola angażowała się w sposób najpełniejszy, najbardziej dla siebie właściwy (105).

Proces integracji psychicznej, jaki dokonuje się w związku z miłością, jest
u Wojtyły dziełem woli zaangażowanej w wolność. Jest to nieco inne więc spoj-
rzenie niż autorów książki pod takim tytułem, nawiązujących podobnie jak Woj-
tyła do myśli tomistycznej¹²⁵. W książce *Integracja psychiczna* bowiem uważa się,
że tytułowej integracji psychicznej dokonuje intelekt, a wola postępuje swoiście
za nim. Karol Wojtyła zdaje się stawiać tu bardziej woluntarystyczny akcent,
choć mówi także o prawdzie. Nie odwołuje się jednak do tej władzy w człowie-
ku, która tę prawdę ujmuje i stara się adekwatnie wyrazić.

Wolność wraz z prawdą, prawda wraz z wolnością stanowią o tym duchowym pięt-
nie, które wyciska się na różnych przejawach życia i działania ludzkiego. Wchodzą
one niejako w najgłębsze zakamarki ludzkich czynów i ludzkich przeżyć, wypełniają
je taką treścią, jakiej żadnych śladów nie spotykamy w życiu zwierzęcym. Właśnie
tym treściom zawdzięcza też swoją właściwą konsystencję miłość pomiędzy osoba-
mi różnej płci. Jakkolwiek tak mocno i tak wyraźnie opiera się ona na ciele i zmy-
ślach, to jednak nie ciało i nie zmysły same tworzą jej właściwą ośnowę oraz właści-
wy profil. Miłość jest zawsze jakąś sprawą wnętrza i sprawą ducha; w miarę jak
przestaje być sprawą wnętrza i sprawą ducha, przestaje też być miłością. To, co po-
zostaje z niej w samych zmysłach oraz w samym seksualnym witalizmie ciała ludz-
kiego, nie stanowi jej właściwej istoty (105).

W ten sposób Karol Wojtyła przeprowadza czytelnika do trzeciej części swo-
ich rozważań o miłości, w której podejmuje jej aspekt etyczny. Z tym etycznym
aspektem wiąże się miłość tradycyjnie ujmowana jako cnota; Wojtyła nie rezyg-
nuje z tej perspektywy, ale stara się ją przedstawić w bardziej personalistycznym
ujęciu. Etyczny aspekt miłości traktuje więc o trzecim wymiarze miłości – miłości
jako relacji osobowej. Struktura takiego ujęcia wskazuje wyraźnie, że według
Wojtyły sama psychologia nie wystarczy do pełnego zanalizowania ludzkiej mi-
łości – właściwie zatrzymuje się na jej aspekcie zmysłowym i uczuciowym. Aby
więc ukazać pełny obraz ludzkiej miłości, a przede wszystkim jej aspekt osobowy

¹²⁵ A.Terruwe i C.Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, Poznań 1989 oraz *Integracja emocjonalna. Jak uwierzyć, że jesteś kochany i potrafisz kochać*, Poznań 2004. Rec. A. Andrzejuk, *Integracja psychiczna...* „Studia Philosophiae Christianae” 27 (1991) 1, s. 150-152.

i duchowy, trzeba przekroczyć psychologię w kierunku filozofii. Sam Wojtyła dokonuje tego w obszarze etyki.

Etyczny aspekt miłości

Karol Wojtyła pisze, że doświadczamy miłości dwojako: raz jako pewnej sytuacji psychicznej innym razem jako pewnej sytuacji moralnej:

trzeba się zgodzić na dwa znaczenia tego słowa: miłość można pojmować jako pewną sytuację o znaczeniu psychologicznym, ale równocześnie ma ona znaczenie etyczne, jest więc związana z normą. Norma, o którą chodzi w danym wypadku, to norma personalistyczna; jej wyrazem jest przykazanie miłości (108).

Wojtyła uważa, że pozostanie na poziomie tylko psychologicznym prowadzi prostą drogą do sytuacjonizmu moralnego¹²⁶. Natomiast norma personalistyczna, odniesiona do miłości, wskazuje na miłość jako cnotę. Jeżeli jednak miłość w człowieku ma być integralną relacją osobową, to nie można się zgodzić na autonomiczne funkcjonowanie różnych postaci miłości: osobno życia seksualnego, osobno uczuciowego, a osobno relacji osobowych. Technie to zresztą jakąś schizofrenią, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby miłość jako relacja osobowa z jedną osobą współwystępowała z przedmiotowym traktowaniem drugiej osoby wyłącznie jako ciała. Klóci się to z normą personalistyczną, którą albo – w konkretnym podmiocie – odnosi się do wszystkich osób, albo nie ma jej wcale. Dlatego trudno się dziwić, że potrzebę integracji miłości Wojtyła traktuje jako pewnik i od niego rozpoczyna budowanie swej etyki miłości:

Miłość bowiem w znaczeniu psychologicznym musi być w człowieku podporządkowana miłości w znaczeniu etycznym, bez tego nie ma mowy o właściwej integracji. W rezultacie więc nie ma mowy o psychologicznej pełni miłości bez osiągnięcia pełni etycznej. Zarówno gdy patrzymy na miłość jako na konkretną sytuację, jak też gdy rozumiemy przez nią cały ciąg, wiele takich sytuacji – każda z nich i wszystkie one razem o tyle są psychologicznie dojrzałe i „całkowite”, o ile w każdej z osobna i we wszystkim razem miłość posiada swą etyczną wartość. Innymi słowy: miłość jako przeżycie należy podporządkować miłości jako cnotcie, i to tak dalece, że bez miłości jako cnoty nie może być pełni przeżycia miłości (108).

Mamy więc wyraźną i jasną deklarację autora. Wypada teraz dokładnie przebadać, co Wojtyła rozumie pod pojęciem „cnota miłości”. Cnota bowiem jest pewnym *habitus*, sprawnością, która stanowi swoistą zaletę moralną podmiotu,

¹²⁶ Sytuacjonizm etyczny, jako stanowisko w dziedzinie moralności, preferuje czysty psychologizm w pojmowaniu miłości, aby uzasadnić pogląd o braku norm etycznych w odniesieniu do miłości.

który ją nabył. Tymczasem miłość w ujęciu Wojtyły jest relacją osobową, czymś pomiędzy osobami, ich związkiem. Wojtyła nawiązuje tu wprost do chrześcijaństwa, które zna miłość jako cnotę nadprzyrodzoną i proponuje przeanalizowanie jej jako „sprawy ludzkiej”. Pierwszym jej i najistotniejszym elementem jest „afirmacja wartości osoby” (108). Wydaje się więc, że „cnota miłości” jest u Wojtyły pewnym skrótem myślowym, który zawiera w sobie nawiązanie do bardzo czcigodnej tradycji, a oznacza miłość jako relację osobową, realizowaną według wymagań normy personalistycznej. Trzeba też wyraźnie przypomnieć, że rozważania Wojtyły dotyczą przede wszystkim relacji kobieta – mężczyzna, których ukoronowaniem będzie miłość oblubieńcza, prowadząca do małżeństwa i później się w nim realizująca. Jednak ograniczenie „cnoty miłości” do miłości małżeńskiej wydaje się zbytym zawężeniem. W dalszych partiach rozważań autor raczej nie korzysta z pojęcia cnoty; wypada nam więc pozostać przy ustalonym jej rozumieniu, bo tematem, który Wojtyła podejmuje w związku z cnotą jest wartość osoby ludzkiej:

Wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie. Są to wartości wrodzone lub nabyte, a łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego. (...) Miłość kobiety i mężczyzny opiera się na wrażeniu, z którym w parze idzie wzruszenie, a jego przedmiotem jest zawsze wartość. W danym wypadku chodzi o wartość seksualną, miłość kobiety i mężczyzny wyrasta bowiem na podłożu popędu seksualnego. Wartość seksualna wiąże się bądź z „całym człowiekiem drugiej płci”, bądź też w szczególnej mierze zwraca się do jego „ciała”, jako do „możliwego przedmiotu użycia”. Wartość osoby różni się od wartości seksualnej bez względu na to, czy ta ostatnia nawiązuje do zmysłowości, czy też do uczuciowości człowieka. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby, a nie z płcią, płeć zaś jest tylko właściwością bytu (109-110).

Tak rozumiana wartość osoby ludzkiej, wartość, która właściwie wynika z jej istoty i niejako się z nią utożsamia, odróżniona od wartości przypadających osobie, domaga się afirmacji. Wojtyła nigdzie nie wyjaśnia jak rozumie tę afirmację, ale raczej nie chodzi o jej klasyczne rozumienie, jako stwierdzenia lub uznania czegoś, lecz o znaczenie średniowieczne, w którym *affirmatio* oznacza „nadanie ważności”. To „nadanie ważności” dokonuje się w miłości w dwóch jej wzajemnie dopełniających się segmentach:

- Z jednej strony idzie ona w kierunku pewnego opanowania tych przeżyć, których bezpośrednim źródłem jest zmysłowość i uczuciowość człowieka.
- Drugi kierunek, w którym rozwija swą działalność afirmacja wartości osoby, jest kierunkiem wyboru zasadniczego życiowego powołania. Powołanie życiowe osoby związane jest bowiem na ogół z udziałem innej osoby czy też innych osób w jej życiu.

Afirmacja, czyli „nadanie ważności” osobie jako osobie, ma szczególne znaczenie w sytuacji relacji między-osobowej, szczególnie w postaci miłości oblubieńczej, w której występuje swoista „przynależność osoby do osoby”. Ta przynależność nie jest jednak skutkiem zniewolenia drugiej osoby, ale jej samo-oddania się. Wojtyła starannie analizuje to samo-oddanie się, zwracając uwagę, że następuje w nim niejako przekroczenie naturalnego przeżywania siebie samego, wynikającego z bytowej struktury osoby. Osoba jest bowiem panem siebie samej i w swej wewnętrznej treści jest „nieprzekazywalna” innym. Tymczasem w miłości, szczególnie w miłości oblubieńczej, dokonuje się wzajemne oddanie się i wzajemna komunikacja osobowych wartości:

Otóż miłość wrywa niejako osobę z tej naturalnej nienaruszalności i nie-odstępności. Miłość bowiem sprawia; że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo „ekstazy” – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny jak w miłości oblubieńczej (112-113).

Należy też zauważyć, że opis „wyjścia z siebie” i „samo-oddania”, jaki znajdujemy w *Miłości i odpowiedzialności*, bardzo przypomina klasyczną koncepcję przyjaźni i przyjaciela, jako *alter ego*. Píše o tym zresztą sam autor, odróżniając, o czym już wspomniano, obiektywny i subiektywny profil miłości:

Miłość w profilu subiektywnym jest zawsze jakąś sytuacją psychologiczną, przeżyciem wywołanym przez jakąś wartość seksualną i wokół niej skoncentrowanym w podmiocie czy też w dwóch podmiotach obustronnie przeżywających miłość. Miłość w profilu obiektywnym jest faktem między-osobowym, jest wzajemnością i przyjaźnią opartą na jakiejś wspólności w dobru, jest więc zawsze zjednoczeniem dwojga osób, a może się stać ich przynależnością (113-114).

Już z samej analizy tych profili wynikają podstawowe dyrektywy moralne odnośnie do miłości i jej znaków. Przede wszystkim jawi się wyraźnie pewna etyczna kolejność „dziania się” miłości. Jakkolwiek związek dwojga ludzi ma swój początek w spotkaniu, które owocuje wrażeniem i wzruszeniem, a potem całą gamą aktów o charakterze zmysłowym i uczuciowym, to jednak prawdziwe zjednoczenie osób dokonuje się w relacji osobowej, która ma charakter przyjaźni i stanowi wzajemne między-osobowe oddanie się sobie.

Z punktu widzenia etycznego chodzi tutaj przede wszystkim o to, aby nie odwracać naturalnej kolejności faktów ani też, aby żadnego z nich w tej kolejności nie pomijać. Naprzód więc musi być osiągnięte przez miłość zjednoczenie osób, kobiety i mężczyzny, a dopiero wyrazem takiego dojrzałego zjednoczenia może być współżycie seksualne obojga (113).

Wszystkie zasady etyki seksualnej, którym Wojtyła poświęca wiele miejsca w swej książce, wynikają z normy personalistycznej. Zasady te, które tutaj nas mniej interesują, skupiają się na ogólnej normie odpowiedzialności za osobę kochaną:

Istnieje w miłości odpowiedzialność – jest to odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona z jej miłości nadzieja, że oddając siebie nie traci swej „duszy”, ale wręcz przeciwnie, odnajduje tym większą pełnię jej istnienia – czy to wszystko nie dozna zawodu. Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać, do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca. Dlatego właśnie jest to odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby (116).

Pierwszym więc warunkiem odpowiedzialności osoby ludzkiej jest „poczucie wartości osoby”. Poczucie to jednak nie wymaga znajomości filozoficznej teorii osoby, ale może się budować nawet na swoistym egalitaryzmie: „druga osoba jest tak samo ważna jak ja”. Już ta – bardzo prosta – formuła jest jakąś formą afirmacji, „nadania ważności” tej drugiej osobie. Ta podstawowa formuła będzie nieskuteczna tylko w wypadku, gdy ktoś nie ceni siebie samego, czyja miłość własna ulega jakiemuś upośledzeniu, co ma symptomy anomalii bardziej psychiatrycznej niż nawet psychicznej i co owocuje często zatrąceniem „instynktu samozachowawczego”. Ta sytuacja nie zdarza się często. Częściej spotykamy brak wspomnianego egalitaryzmu. Są bowiem osoby, które uważają siebie za wartościowszych od innych. Tych innych traktują jak przedmioty, których używa się dla osiągnięcia swoich celów. Często mówi się wręcz o „przedmiotowym traktowaniu ludzi”, co oznacza, że zjawisko to nie jest takie rzadkie i nie ogranicza się jedynie do sfery życia seksualnego, choć Karol Wojtyła wybiera taką egemplifikację ze względu na główny temat swojej książki:

Ten, kto ma tylko zdolność reagowania na wartości seksualne związane z osobą i w niej tkwiące, ale wartości osoby samej nie widzi, ten będzie wciąż mieszał miłość z erotyką, będzie wikłał życie sobie i drugim, zaprzeczając w tym wszystkim dla siebie i dla nich właściwy sens miłości oraz istotny jej „smak”. Ów „smak” miłości wiąże się bowiem z poczuciem odpowiedzialności za osobę. W poczuciu tym kryje się przecież troska o jej prawdziwe dobro – kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie

nieomylny znak jakiegoś rozszerzenia własnego „ja”, własnej egzystencji, o to „drugie ja” i o tę drugą egzystencję, która jest dla mnie tak bliska, jak moja własna (116).

Nietrudno rozszerzyć egzemplifikację Wojtyły na inne „zjawiska” redukowania osoby do roli „spełniacza” cudzych celów: ten, kto ma zdolność reagowania na wartości materialne, ten, kogo pociąga mir władzy, ten, kto ma przeczulenie na punkcie własnej „ważności” – każdy z nich „wartości osoby samej nie widzi”. Ogólny wniosek Wojtyły o potrzebie poczucia odpowiedzialności za drugą osobę pozostaje aktualny we wszystkich tych wypadkach.

Ważnym momentem tego procesu jest wolność osoby. Ta wolność jest podstawowym warunkiem pełnego otwarcia się na wartości drugiej osoby i samooddania się jej. Są to akty tak wewnętrzne i osobowe, że jakakolwiek forma przymusu lub zniewolenia nie może mieć tu udziału. Samo-oddanie się jest autonomicznym aktem woli człowieka, działającej w całkowitej swobodzie decydowania. Wojtyła podkreśla, że ta wolność woli od przymusu dotyczy także, a może przede wszystkim, jej wolności od nacisku idącego od władz zmysłowych i uczuć. Podkreślając rolę wolności zawsze jednak też podnosi jej związek z prawdą:

Tylko prawda o osobie umożliwia rzeczywiste zaangażowanie wolności w stosunku do tej osoby (120).

To ujęcie wolności – fundamentu relacji osobowych – jest bardzo dalekie od jakiegokolwiek woluntaryzmu; wręcz przeciwnie: ciągle wiązanie wolności z prawdą przypomina – oczywiście – ewangeliczną zasadę wyzwolenia przez prawdę, przypomina też intelektualistyczne ujęcie wolności w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Tak rozumiana wolność jest – jak powiedziano – fundamentem miłości:

Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym – miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nie użyta, nie wykorzystana przez nią, staje się wolność właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi poczucie pustki i niewypełnienia. Miłość angażuje wolność i napędza ją tym, do czego z natury lgnie wola, napędza ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli, i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł do jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierarchii cnót oraz w hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem. Pragnie jednak człowiek miłości prawdziwej, bo tylko opierając się na prawdzie możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności. Wola jest wolna, a równocześnie „musi” szukać dobra, które odpowie jej naturze, jest wolna w szukaniu i wybieraniu, ale nie jest wolna od samej potrzeby szukania i wybierania (120-121).

Zacytowany fragment to prawie hymn o miłości i wolności, który nie jest wolny od znamion osobistego emocjonalnego zaangażowania autora. Ten styl znamy dobrze z późniejszych tekstów autora, który jako papież bardzo często odwoływał się do etyki rozumianej filozoficznie dla uzasadnienia godności osoby ludzkiej, wielkości miłości osobowej, świętości życia ludzkiego i innych uniwersalnych wartości.

Znajdujemy tu dyskretną polemikę z poglądami niektórych egzystencjaliistów, przede wszystkim J.-P. Sartre’em, którzy – wychodząc z założenia, że wolność stanowi istotę bytu ludzkiego – głosili potrzebę unikania miłości, gdyż wiążąc nas ona z innymi osobami, ograniczając naszą wolność niszczy istotę naszego człowieczeństwa. Jasne głoszenie prymatu miłości przed wolnością jest jakby *memento* antycypującym to, co kilka lat po opublikowaniu książki stało się udziałem młodzieży w Europie i w Polsce: tzw. rewolucja seksualna „dzieci kwiatów”, przepojonych ideami Sartre’a, Simone de Beauvoir i innych, doprowadziła do zmian obyczajowych, społecznych, politycznych i religijnych. Hippisi co prawda uważali miłość za rzecz ważną, ale prymat wolności nad miłością był u nich wyraźny i doprowadził do koncepcji „wolnej miłości”, która przede wszystkim była miłością zabarwioną erotycznie i bez jakiegokolwiek związku z odpowiedzialnością. Należy jednak zauważyć, że polscy hippisi, co zgodnie podają badacze tego zjawiska, od hippisów z Zachodu nie przejęli wolnego seksu, chociaż związki wśród nich były znacznie luźniejsze¹²⁷. Kto wie, czy nie było to w jakimś stopniu skutkiem nauczania Karola Wojtyły, zawartego w książce *Miłość i odpowiedzialność*, której treść była upowszechniana w środowiskach katolickich. Wiadomo bowiem, że hippisi w PRL, uznani przez władze komunistyczne za element antysocjalistyczny, znajdowali pomoc i opiekę w różnych instytucjach kościelnych.

¹²⁷ Maciej Chłopek, *Być hipisem w PRL*, w: *Życie codzienne w PRL (1956-1989)*, red. G. Miernik i S. Piątkowski, Radom–Starachowice 2006, s. 235-249.

MIECZYŚLAW GOGACZ: TEORIA RELACJI OSOBOWYCH

Określenie „relacje osobowe” jest terminem współczesnym, upowszechnionym w filozofii tomistycznej przez Mieczysława Gogacza¹²⁸. Temat ten stanowi typowy przykład filozoficznych konsekwencji wyprowadzanych przez Gogacza z poglądów Akwinaty¹²⁹; sam Tomasz bowiem określenia „relacja osobowa” używa li tylko akcydentalnie i nie przedstawia nigdzie szerszego jej opisu¹³⁰.

¹²⁸ Mieczysław Gogacz (ur. 1926). Pochodzi z Rypina w Ziemi Dobrzyńskiej. Uczył się w gimnazjum w Rypinie, a następnie w liceum biskupim w Płocku. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie w 1952 r. uzyskał magisterium, w 1954 r. – doktorat, w 1960 r. – habilitację, a w 1962 r. zostaje docentem. Po październiku 1956 korzystał ze stypendium rządu francuskiego umożliwiającego studiowanie na Sorbonie i prowadzenie badań w Biblioteque Nationale w Paryżu. Z Francji wyjechał do Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto na studia specjalistyczne do Étienne Gilsona. W 1966 r. przeniósł się na Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, 10 grudnia tegoż roku został mianowany docentem etatowym. W ATK Gogacz uzyskał tytuły naukowe: 6 VII 1973 – tytuł profesora nadzwyczajnego, a 17 IX 1982 tytuł profesora zwyczajnego.

W latach dziewięćdziesiątych XX w., prowadził zajęcia, głównie z filozofii realistycznej i etyki, na Uniwersytecie Warszawskim, w Akademii Medycznej w Warszawie i w Wojskowej Akademii Technicznej.

Opublikował około tysiąca prac naukowych i artykułów popularnonaukowych, w których podejmował niemal wszystkie klasyczne tematy filozoficzne (historia filozofii, metafizyka, antropologia, etyka, pedagogika, którą zaliczył do dyscyplin filozoficznych, filozofia Boga, religii, polityki; zajmował się też metodologią historii filozofii). Interesował się ponadto teologią, a w niej przede wszystkim teorią życia religijnego i mistyką.

¹²⁹ Podaję tylko niektóre prace M. Gogacza, podejmujące temat relacji osobowych: *Człowiek i jego relacje; Elementarz metafizyki; Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, wyd. II, Warszawa 1997; *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985; *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993; *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985; *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997. Pełniejszy wykaz prac M. Gogacza dotyczących przedmiotowego zagadnienia oraz jego krytyczne omówienie przedstawia W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 2, s. 61-75 (dalej będzie stosowany skrót: SPC). Wspomniana bibliografia zamieszczona jest w przypisie 3 na s. 61-62.

¹³⁰ Np. Nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter, *Summa theologiae*, I, 37, 1c.

Temat relacji w ogóle, a relacji osobowych w szczególności, stał się przedmiotem wnikliwych analiz uczniów M. Gogacza, którzy – nieraz gwałtownie sprzeciwiając się niektórym szczegółowym tezom swego mistrza – podtrzymują jednak zasadnicze wątki ustaleń twórcy tomizmu konsekwentnego¹³¹. Inni rozwijają szczegółowe tezy sformułowanej przez Gogacza dość ogólnie teorii relacji osobowych.

Istnieniowe relacje osobowe

Mieczysław Gogacz wśród relacji kategorialnych, czyli takich które łączą ze sobą byty jednostkowe, wyróżnia relacje istnieniowe i istotowe. Te istotowe relacje są powszechnie znane: to poznanie podmiotowane w człowieku przez intelekt i decyzje podmiotowane przez wolę. Natomiast relacje istnieniowe wywołwane są, zdaniem Gogacza – i to budzi niekiedy duży sprzeciw – przez własności transcendentalne przejawiające istnienie bytu.

Relacje istnieniowe budują się na własnościach transcendentalnych bytu. Byt posiada własności transcendentalne, lecz budujące się na nich relacje nie są transcendentalne. (...) Relacje istnieniowe musimy uznać za kategorialne. Dają się podzielić na trzy grupy: relacje istnieniowe sprawcze, relacje istnieniowe osobowe, relacje istnieniowe nieosobowe (*Elementarz metafizyki*, 62).

Interesują nas przede wszystkim relacje istnieniowe osobowe. Gogacz umieszcza je w całym spektrum podmiotowanych przez człowieka odniesień:

Osoba ludzka kontaktując się z ludźmi swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi przyczynuje relacje osobowe. Kontaktując się z ludźmi swą istotową możliwością duchową przyczynuje relacje poznawania i decyzji, związane z przypadłościami,

¹³¹ W. Kubiak, *Teoria relacji na podstawie „Sumy Teologii” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1991 (rozprawa doktorska w maszynopisie); *Klasyfikacje relacji w tomizmie konsekwentnym*, SPC 33 (1997) 1, s. 21-40; *Charakterystyka relacji kategorialnych*, SPC 33 (1997) 2, s. 47-63; *Koncepcje relacji kategorialnej bazującej na jej identyfikacji metafizycznej*, SPC 34 (1998) 1, s. 5-24; *Kategorie fundamentów relacji kategorialnych*, SPC 35 (1998) 2, s. 39-52; *Różnorodność i jednostkowość relacji kategorialnych*, SPC 35 (1999) 1, s. 43-65. R. Kalka, *Relations personnelles leur sources philosophiques et théologiques*, Paris 1981 (praca doktorska w maszynopisie); *Structure métaphisique de la relation chez s.Thomas d’Aquin*, „Journal Philosophique” 4 (1985), s. 218-239 (dalej: JP). M. Prokop, *Réinterprétation de l’athéisme sous l’aspect des relations personnelles*, JP 1 (1985), s. 39-46. Zob. też prace autora książki poświęcone tej tematyce: *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999; *Miłość według Tomasza z Akwinu*, „Sprawozdania” za rok 1986 nr 104. Wydział Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1988, s. 49-58; *Miłość i uczucia*, w: M. Gogacz, *Filozofia. Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 85-92; *Sposoby bytowania jako wyznaczniki odniesień do osoby*, w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 167-174.

wyznaczonymi przez możliwość materialną. Inaczej mówiąc, gdy osoba ludzka swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi kontaktuje się także z istnieniem i własnościami transcendentalnymi innych osób, powstają relacje osobowe. Gdy natomiast osoba ludzka jakimkolwiek swym elementem bytowym kontaktuje się z intelektem i wolą innych osób, a więc z istotą i jej kategoriałnymi własnościami, powstają relacje poznawania i decyzji (*Człowiek i jego relacje*, 13).

Wynika z tego, że istnieniowe relacje osobowe powstają „na styku” własności transcendentalnych. Relacje istotowe, takie jak poznanie i decydowanie, są podmiotowane przez intelekt i wolę, i odnoszą się do rozmaitych elementów w strukturze bytu, zarówno materialnych, jak i niematerialnych.

Charakteryzując relacje osobowe Gogacz podkreśla, że

relacje istnieniowe osobowe są dwukierunkowe. Znaczy to, że jedna osoba jest podmiotem tych relacji, a druga ich kresem, i że zarazem ta druga osoba jest podmiotem relacji skierowanych do osoby, która teraz jest kresem, a przedtem była nadawcą relacji osobowych (*Elementarz metafizyki*, 63).

Dwukierunkowość zatem jest jakby cechą charakterystyczną relacji osobowych, czyniąc z nich rodzaj wymiany, przepływu tego, co niosą w sobie odpowiednie własności transcendentalne. Gogacz nie rozwija szerzej tego wątku, zajmując się bardziej stosunkiem relacji osobowych do poznawania i decydowania.

Oddziaływanie osób własnościami transcendentalnymi na transcendentalia innych osób dzieje się niezależnie od poznania i decyzji. Poznanie i decyzje tylko skłaniają do używania tych relacji, chronią je lub niszczą. Chronienie i niszczenie oznacza tu pogłębienie relacji osobowych, ich narastającą intensywność, a nie unicestwienie. Gdy byty istnieją i przejawia się ich istnienie, nawiązują się między bytami relacje istnieniowe, a między osobami relacje osobowe (*Elementarz metafizyki*, 64).

Widzimy więc, że związek relacji osobowych z poznaniem i decyzją jest swoiście ambiwalentny. Z jednej bowiem strony relacje osobowe wyprzedzają inne relacje, także relacje poznania i decyzji, z drugiej jednak strony podtrzymywanie i rozwój relacji osobowych zależy od poznania i decyzji. Rodzi się zatem uzasadnione pytanie o pierwotną postać relacji osobowych, tę postać sprzed podjęcia działań poznawczych i decyzyjnych.

Relacje istnieniowe wyprzedzają wszystkie inne relacje, gdyż całą zawartość bytu wyprzedza właściwy mu akt istnienia. Podobnie relacje osobowe są w bycie wcześniej niż inne relacje. Są pierwsze i podstawowe, gdyż właśnie pierwsze i podstawowe jest istnienie, przejawiające się we własnościach transcendentalnych. Już zastajemy je w bycie, gdy wywołane doznaniem pryncypiów istotowych słowo serca skieruje nas w mowie wewnętrznej do oddziałującego na nas bytu. Wola zastaje tu relacje na granicy bytowego obszaru osoby i skłania do kontaktowania się ze spotkanym bytem (*Elementarz metafizyki*, 64).

W celu wyjaśnienia tego problemu Gogacz przywołuje odkrytą przez Gilsnona (i w dużym stopniu samego Gogacza i niektórych jego uczniów) problematykę poznania niewyraźnego (*cognitio confusa*), nazywanego przez Tomasza z Akwinu „mową serca” (*sermo cordis*)¹³². Zagadnienie „mowy serca” należy do tomistycznej filozofii poznania i stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o źródła naszej wiedzy o bycie. Pierwszym przedmiotem uświadomienia jest bowiem postać poznawcza bytu i to zarówno zmysłowa (*species sensibilis*), ujmowana w wyobraźni, jak i intelektualna (*species intellectibilis*), rozumiana w intelekcie możliwościowym. Możemy zatem zapytać jakie „wydarzenia” nastąpiły przed uświadomieniem sobie przez nas treści poznawczych wniesionych przez poznawany byt. Zespół odpowiedzi na tak postawione pytanie stanowi właśnie teorię „mowy serca”.

Święty Tomasz uważa, że „mowę serca” stanowią następujące „wydarzenia”:

1. Oddziaływanie na nasze władze poznawcze jedności pryncypiów istotowych bytu (tj. jedności *quidditas*) i własności fizycznych.
2. Zrozumienie przez intelekt możliwościowy owego bytu i spowodowanie naszego zwrócenia się w kierunku oddziałującego bytu. Dodajmy, że ów intelektualny powód zwrotu w kierunku oddziaływań św. Tomasz nazwał słowem intelektu (*verbum intellectus*) lub nawet słowem serca (*verbum cordis*), gdyż natura tego zwrócenia się jest akceptująca i życzliwa. Z tego też powodu Akwinata cały ten zespół wydarzeń (lub proces) nazwał mową serca (*sermo cordis*).
3. Realne nawiązanie z oddziałującym kontaktem w postaci życzliwości, otwartości i zaufania.
4. Doznanie własności towarzyszących istotowym pryncypiom bytu: realności, prawdy (otwartości) i dobra.
5. Usprawnienie się intelektu możliwościowego w odbieraniu realnych bytów jednostkowych jako realnych, odrębnych od innych i ukonstytuowanych na zasadzie jedności. Nazywa się to sprawnością pierwszych zasad. Same te zasady wyznaczają podstawy filozofii bytu.

Warto też dodać, że relację poznania warunkuje własność prawdy, której skutkiem jest otwieranie się bytu na nasze władze poznawcze. Natomiast postępowanie jest uwarunkowane własnością dobra w bytach, która to własność powoduje „wybieralność” bytu przez wolę. Profesor Gogacz uważa, że mowa serca stanowi podstawę:

¹³² Zob. É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, tł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 126-130. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴; *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996. L. Szyndler *Zagadnienie „słowa serca” w Scriptum super Libros Sententiarum św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja filozoficzna”, 20 (1995), s. 203-212; „Mowa serca” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 2, s. 105-112; *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”*, „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1997) 1, s. 41-52; *Wolność ludzka w perspektywie „mowy serca” jako zespołu poznawczych i pożądanyczych działań człowieka*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 1997, str. 501-512.

- a) pierwotnych rozumień, zapoczątkowujących zdobywanie wiedzy i nauki;
- b) pierwotnych zachowań, zapoczątkowujących postępowanie;
- c) pierwotnych skierowań wyznaczanych przez realność, prawdę i dobro, zapoczątkowujących osobowe relacje miłości, wiary i nadziei, będące postaciami wzajemnej współobecności osób¹³³.

To pierwsze zareagowanie na spotkany byt owocuje doznaniem jego realności: źródło doznanych wrażeń realnie istnieje. Wprowadza to człowieka w zachwyt i zdumienie. Zdumienie jest zgodnie uważane przez filozofów za początek metafizyki. W faktie zachwyty, M. Gogacz widzi początki religii naturalnej.

W odniesieniu do relacji osobowych zareagowanie na poziomie mowy serca stanowi właśnie ten przed-poznawczy i przed-decyzyjny etap relacji osobowych.

Nasz kontakt wywołany spotkaniem polega w poziomie mowy serca na miłującym skierowaniu się do doznanych pryncypiów bytu i jego transcendentaliów. Poprzez relacje osobowe wiążemy się z własnościami transcendentálnymi drugiej osoby i poprzez te przejawy jej istnienia odnosimy się z podziwem do zapoczątkowującego osobę aktu istnienia (*Elementarz metafizyki*, 64).

Powołując się na Tomasza z Akwinu (co wywołało potem ostrą reakcję niektórych uczniów) Gogacz charakteryzuje poszczególne relacje osobowe. Pierwszą z nich jest miłość:

Zgodnie z myślą Tomasza z Akwinu, własność transcendentálna realności w dwu osobach spowodowała relację życzliwego współprzebywania, akceptacji nazwanej upodobaniem. Realność wprost jest podstawą współprzebywania, które się spełnia w upodobaniu, we wzajemnej akceptacji, stanowiącej istotową treść relacji budującej się na realności. Ta relacja stanowi miłość (*Elementarz metafizyki*, 64).

Osobowa relacja wiary buduje się na transcendentálnej własności prawdy i nabywa charakteru powodowanego przez tę własność:

Zarazem osoby oddziałują na siebie transcendentálną własnością prawdy. Buduje się pomiędzy nimi relacja wiary. Sama własność prawdy jest otwarciem się osób na siebie, udostępnianiem się sobie. To otwarcie i udostępnienie spełnia się w ufaniu sobie, wierzeniu sobie. Stanowi więc relację wiary (*Elementarz metafizyki*, 64).

Konsekwentnie, nadzieja jest podobną relacją jak wiara, z tym, że jej podstawą jest transcendentálna własność dobra:

Własność dobra w dwu osobach jest ich życzliwym i ufnym powodem potrzeby trwania w miłości i wierze. Jest nadzieją, że każda z osób będzie zaakceptowana i obdarowana zaufaniem. Dobro bowiem jest tą własnością, która wywołuje w drugiej osobie zgodę na współprzebywanie i wzajemne otwarcie się na siebie. Dążenie do

¹³³ Zob. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 107-108.

znalezienia się w powiązaniach przez miłość i wiarę stanowi relację nadziei (*Elementarz metafizyki*, 65).

Takie widzenie nadziei powoduje konieczność znacznej reinterpretacji tradycyjnych jej ujęć, w których nadzieja bywa oczekiwaniem, spodziewaniem, niekiedy marzeniem. Gogacz jednak mocno obstaje przy swoim rozumieniu nadziei:

Nadzieja nie jest usuwaniem nieufności, sprawdzaniem kogoś, decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest wyborem czegoś niepewnego. Jest potrzebą naszego trwania wśród osób. Nie zrywa jej nieufność, zawiedzenie, nawet oszukanie. Zrywa ją ewentualnie zniszczenie dobra, czynienie zła (*Człowiek i jego relacje*, 16).

Profesor Gogacz obstaje też przy tezie o fundamentalnym znaczeniu relacji osobowych dla człowieka i ich wszystko wyprzedzającej naturze. Uzasadnienie tej tezy znajduje w metafizyce: skoro relacje osobowe budują się na transcendentaliach przejawiających istnienie bytu, to siłą rzeczy „diedziczą” pozycję aktu istnienia w bycie i wobec tego w dziedzinie relacji są tym, czym istnienie wśród pryncypiów bytu: pierwotne, podstawowe, zapoczątkowujące.

Znamy właśnie te trzy relacje osobowe. Są one tak podstawowe, jak właśnie podstawowe w bycie jest jego istnienie. Stanowią wobec tego podstawowe i pierwotne środowisko osób. Świat i przyroda są środowiskiem wtórnym, chroniącym istnienie osób. Wystarcza bytom nieosobowym. Osobom potrzebne jest przebywanie wśród osób. To przebywanie wśród osób jest obecnością. Relacje osobowe są więc postacią obecności, sprawiają tę obecność i ją wyrażają. Tylko relacje osobowe powodują obecność. Inne relacje, a wyraźnie relacje istotowe, powodują tylko spotkanie (*Elementarz metafizyki*, 65).

Ważnym akcentem, który znajdujemy w zacytowanym fragmencie jest odróżnienie spotkania od obecności. Jest ono w istocie bardzo proste: obecność stanowią relacje osobowe; wszystkie inne relacje mogą być spotkaniem. Gogacz sugeruje zarazem dalsze konsekwencje tych swoich twierdzeń: w filozofii człowieka, w etyce, a nawet filozofii społecznej i politycznej.

Istnieniowa relacja miłości

Jeśli jest tak jak twierdzi Mieczysław Gogacz, że relacje osobowe, zbudowane na przejawach w bycie jego istnienia, są pierwotnymi, wyjściowymi i najbardziej naturalnymi odniesieniami między osobami, tak jak najpierwotniejsze i wyjściowe jest w bytach istnienie¹³⁴, to wśród nich miłość, która buduje się na

¹³⁴ *Elementarz metafizyki*, 102-103. *Człowiek i jego relacje*, 12-13 (1. 1. 5.).

istnieniowej własności realności i jest, tak jak realność, pierwotna i wyjściowa wobec pozostałych relacji istnieniowych. Profesor Gogacz tak o tym pisze:

Oddziałując na siebie swym istnieniem, dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, którą św. Tomasz nazywa miłością. Jest to bowiem spotkanie z motywu wyłącznie istnienia. Jest więc całkowicie bezinteresowne. Jest w pełni miłością (*Człowiek i jego relacje*, 13).

Sama miłość polega według Gogacza na „życliwym współprzebywaniu osób”¹³⁵. Opisuje się miłość przez skutki, które wywołuje w osobach. Jest to spotkanie w fakcie ich realności, współpodobanie, współżyczliwość, akceptacja, współodpowiedniość, otwartość¹³⁶. Wynika z tego jasne odróżnienie istoty miłości od jej przejawów i znaków.

Miłość nie jest emocją, choć towarzyszy jej emocja. Nie jest psychiczną, czy fizyczną radością, mimo że ta radość może jej towarzyszyć. Nie jest zafascynowaniem się pięknem, prawdą, czy dobrem, choć piękno, prawda i dobro mogą ją wywołać. Nie jest biologicznym związkiem mężczyzny i kobiety, mimo że ten związek może być jej znakiem (*Człowiek i jego relacje*, 163).

Istotowy „charakter” miłości wyznacza natura samego istnienia. Jest ono bowiem aktem, decydującym o realności danej struktury bytowej, przejawiającym się zarazem w podstawowych, transcendentálnych własnościach bytu: realności, odrębności, jedności, prawdzie, dobru, pięknie¹³⁷.

Miłość jest wytworzonym w dwu osobach przez wzajemne ich oddziaływanie na siebie tym przystosowaniem, które powstaje w wyniku faktu, że istnieją. Z tego względu miłość ze swej natury jest bezinteresowna. Jest wzajemną radością, wywoływaną tym, że jest przy mnie ta osoba, której wierzę, której ufam, a raczej tej osobie, która jest obecna, która istnieje i jest przy mnie, wierzę i ufam. (...) Ta więc jest właśnie wystarczaniem sobie osób, gdyż osoba najpełniej odpowiada osobie. Jest więc ta więź najgłębszą relacją osobową, takim przystosowaniem osób, taką wzajemną w nich przemianą, że bez siebie, bez trwania swej obecności, swego istnienia, wprost prawie umierają (*Człowiek i jego relacje*, 163).

M. Gogacz pisze, że „Ta miłość, jako życzliwość, akceptacja, współodpowiedniość, współpodobanie (*complacentia*) może mieć kilka odmian”¹³⁸.

¹³⁵ *Elementarz metafizyki*, 103.

¹³⁶ *Elementarz metafizyki*, 63. *Człowiek i jego relacje*, 163.

¹³⁷ Podaję wykaz transcendentaliów w wersji Mieczysława Gogacza. W języku łacińskim nazywają się one odpowiednio: *res, aliquid, unum, verum, bonum, pulchrum*.

¹³⁸ *Człowiek i jego relacje*, 13.

1) *Connaturalitas (complacentia)*.

Gdy jest spotkaniem z powodu zgodności natur (*connaturalitas*), jest realizowana prawie przez wszystkie byty jako ich bezkolizyjne do siebie odniesienie (*Człowiek i jego relacje*, 13).

Naturę tej odmiany miłości stanowi upodobanie (*complacentia*), wywołujące akceptację i właśnie jakąś postawę życzliwości. Powoduje tę odmianę miłości sama odpowiedniość w dwu bytach tego, że są i zarazem tego, że są właśnie osobami.

Zachodzi swoiste upodobnienie, oparte na tej odpowiedniości natur: osoba-osoba. Ten podstawowy wymiar miłości: odpowiedniość natur, dotyczy osób (*Największa jest miłość*, 57).

W książce *Największa jest miłość* szerzej wyjaśnia Gogacz swoje rozumienie tej pierwszej odmiany miłości:

Upodobanie wyraża tutaj swoisty powód otwarcia się: jesteśmy zafascynowani, ponieważ wszystko, co do nas dochodzi, dochodzi przez recepty zmysłowe. Jest to swoiste upodobanie w sobie dwu osób. Zarazem termin *complacentia* jako upodobanie zawiera znaczenie upodobnienia. Jest to upodobanie w sobie i upodobnienie się do siebie dwóch osób. To upodobnienie jest tutaj nawet ważniejsze. Zarazem w tym upodobaniu i upodobnieniu zawiera się akceptacja. Na ogół nie jest możliwe upodobnienie się, gdy nie ma relacji upodobania. Upodobnienie wymaga akceptacji, swoistej zgody. Stąd upodobnienie należy do natury miłości. Nie ma jej między osobami wrogimi. To odniesienie, które teraz charakteryzuję jako miłość, takie jest w swojej naturze. Jest to najniższy poziom tego odniesienia. Ten najniższy poziom to po prostu wzajemne odniesienie się do siebie w tym upodobaniu i upodobnieniu, ze względu na odpowiedniość osób, a głównie ze względu na odpowiedniość ich natury. Stąd ten poziom miłości, swoście najniższy, nazywa się odpowiedniością natur, *connaturalitas*¹³⁹. Jest coś takiego w dwóch osobach, że sobie odpowiadają (*Największa jest miłość*, 56-57).

2) *Concupiscibilitas (concupiscentia)*

Ta odmiana miłości – przez uczucia – ogarnia w szczególny sposób także ciało człowieka. Jej głębokim motywem jest piękno, wywołujące właśnie zachwyty, uwielbienie, czułość, a niekiedy zazdrość, a nawet gniew. Gogacz wiąże jej powstawanie z percepcją zmysłową.

Gdy jest spotkaniem, wywołanym percepcją zmysłową i emocjonalną, pobudzoną przez piękno (*concupiscibilitas*), jest realizowana przez byty jako dążenie do dobra, jednak nie zidentyfikowanego intelektualnie. Jest dążeniem do dobra dla mnie, a nie do dobra jako dobra. Jest więc nominacją czegośkolwiek na pozycję dobra dla mnie (*Człowiek i jego relacje*, 13).

¹³⁹ Zob. także: *Elementarz metafizyki*, 104. *Człowiek i jego relacje*, 13.

Bardzo ważne dla zrozumienia tej postaci miłości jest zbadanie, jak w relacjach międzyludzkich funkcjonuje piękno. Można nawet powiedzieć, że analiza tego funkcjonowania jest kluczem do zrozumienia złożoności ludzkich uczuć i emocjonalnych zawilosci tej odmiany miłości, która na uczuciach się buduje,

ponieważ kontakt poznawczy dokonuje się poprzez władze zmysłowe, ponieważ informacja o drugim bycie dociera do nas przez stanowiącą nas strukturę, a więc także przez elementy zmysłowe, przez władze zmysłowe, zatem reagujemy na osoby fascynacjami zmysłowymi. Te osoby podobają się nam dla swojego piękna. Przez piękno rozumiemy harmonię tej struktury, proporcje, pewien blask tego, czym człowiek jest, blask formy. Współbrzmienie tych elementów, swoista ich konsonancja, wywołuje zafascynowanie. Zafascynowanie, które ogarnia człowieka, przejawia się we wzruszeniu, przejawia się w uczuciach. Można by powiedzieć, że odbiór drugiej osoby ze względu na jej piękno jest swoście bogatszy. I to wyznacza wyższy, bogatszy poziom miłości (*Największa jest miłość*, 57-58).

Jest to zatem miłość bogatsza o dobro zmysłowe, ale dobro to jeszcze traktujemy jako coś dla nas (*quo ad nos*), co nazywa się pożądaniem (*concupiscentia*)¹⁴⁰. Profesor tak to wyjaśnia:

Poziom miłości, który nazywa się poziomem konkupiscencji, wynika z tego, że dana osoba elementami piękna wywołuje naszą pełniejszą potrzebę zwrócenia się do niej. Arystoteles nazwał to pożądaniem. Pożądanie jest pragnieniem drugiego bytu z motywu piękna. Te jednak wszystkie skutki, które są doznaniem piękna, są skutkami dla nas. Miłość więc na poziomie konkupiscencji lub pożądania, a więc potrzeby doznawania fascynacji pięknem, charakteryzuje się tym, że owocuje darem dla mnie. W związku z tym uważa się tę miłość za mniej doskonałą i „oskarża się” ten jej poziom o tak zwane używanie osób. Ponieważ odnoszę się do tej osoby, aby doznać skutków piękna, odnoszę się do niej ze względu na moje dobro, na dobro dla mnie (*Największa jest miłość*, 58).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że prof. Gogacz nie deprecjonuje tej odmiany miłości; raczej traktuje ją jako etap rozwoju ludzkiej miłości. Tak oto opisuje ten rozwój:

Piękno najwyraźniej wiąże się z ciałem człowieka. Jednak ciała ludzkiego nie można pojąć bez duszy. Jawi się natychmiast fakt duszy i fakt rozumności. Kontakt z drugą osobą wyraża się przecież także w rozmowach, w wymianie rozumień. Zaczynamy rozumieć drugą osobę, zaczynamy odnosić się do niej jako do struktury bogatszej niż ciało, obdarzonej duszą. Nasza miłość poszerza się, pogłębia. Ogarniamy człowieka jako ciało i duszę. Odnoszenie się do duszy człowieka, do jego rozumień, do jego decyzji wymaga, skoro to jest akceptacja, aby pójść za decyzją drugiego człowieka, aby pomagać

¹⁴⁰ *Tamże*.

mu w realizowaniu tego, co proponuje, aby spełniać jego życzenia. Przesławia się akcent. Wchodzimy na wyższy poziom miłości (*Największa jest miłość*, 58).

3) *Dilectio*

Pełną osobową miłością jest *dilectio*. Ogarniamy w niej, dzięki intelektowi, całą osobę wraz z jej rozumieniami i decyzjami. Pragnąc zatem dobra, pragniemy tego, czego pragnie kochana osoba. Tę odmianę miłości Profesor wiąże z poznaniem intelektualnym¹⁴¹.

Najwyższy poziom miłości polega na tym, że ogarniamy upodobaniem osobę nie tylko ze względu na jej istnienie i ciało, lecz także ze względu na jej duszę. Ogarniamy najgłębszą życzliwością osobę ludzką w jej podstawowych pryncypiach. Ceniąc jej duszę akceptujemy tym samym podmiotowane w duszy jej rozumienia i decyzje. Godząc się na nie chcemy tym samym dobra drugiej osoby. Relacja miłości na poziomie akceptowania wszystkiego, czym jest osoba, zarazem jej rozumienia prawdy i jej wyboru dobra, stanowi pełną miłość, która wyraża się w służeniu osobom dla ich dobra (*Elementarz metafizyki*, 100).

Miłość osobowa ma kilka poziomów¹⁴². Przy ich wyróżnianiu skorzystał Gogacz z pomysłu św. Tomasza, który omawiając podobieństwo jako przyczynę miłości, wyróżnił dwie jego postacie: *actus et actus* i *actus et potentia*. Profesor Gogacz zreinterpretował nieco to ujęcie uznając, że *actus et actus* i *actus et potentia* to dwie wersje spotkania osób w miłości. Wyróżnienie tych wersji uznał za zasadę odróżniania różnych postaci miłości-*dilectio*.

Dwie osoby, wywołujące w sobie tę odmianę miłości, mogą jej doznawać w wersji samowystarczalności (*actus et actus*) lub w wersji dopełnienia (*actus et potentia*). Doznając miłości (*dilectio*) w wersji samowystarczalności, dwie osoby przeżywają wtedy przyjaźń (*amicitia*). Jej znakiem jest radość przy spotkaniu, brak tęsknoty po rozstaniu. Doznając miłości (*dilectio*) w wersji dopełnienia, dwie osoby przeżywają miłość bądź wyrażającą się w okazywanej dobroci, trosce o kogoś, pokorze w postaci służenia komuś (*caritas*), bądź miłością związaną z cierpieniem (*amor*). Ich znakiem jest radość przy spotkaniu i tęsknota po rozstaniu (*Człowiek i jego relacje*, 13-14).

A) Przyjaźń (*amicitia*) jest pełną wiernością (tzw. trwaniem miłości) i pełnym zaufaniem. Nie wywołuje niepokoju, lęku. Charakteryzuje ją pełna wzajemność¹⁴³.

Przyjaźń polega na takim powiązaniu, że dwie osoby znoszą trud rozstania i że ich miłość jest wierna. Jest wierna, a więc trwała. Jest to wysoki poziom odniesień, wysoki poziom miłości. Gdy miłość jest trwała, a więc wierna, rozstania niczego nie

¹⁴¹ *Człowiek i jego relacje*, 14.

¹⁴² *Elementarz metafizyki*, 104-105. *Człowiek i jego relacje*, 13.

¹⁴³ *Elementarz metafizyki*, 105. *Człowiek i jego relacje*, 14.

zmieniają. Jest to powiązanie pełne, które nie ginie z jakiegokolwiek powodu (*Największa jest miłość*, 59).

Profesor Gogacz przypomina, że problem przyjaźni był stale obecny w refleksji filozofów. Świadomie nawiązuje jednak tylko do tego nurtu filozofowania, w którym i sam formułuje swą teorię miłości i przyjaźni. Przypomina więc, że w odniesieniu do przyjaźni:

O taką miłość człowieka Arystoteles i św. Tomasz każą nam zabiegać. Dzieje się ona na mocy tego, że istniejemy, że ogarnęliśmy drugą osobę w sposób tak bogaty: w jej bytowości, w jej ciele i duszy. Służymy całemu człowiekowi w tym, co jest jego rozumieniem i realizując jego życzenia, tym bardziej, jeżeli są one zgodne z życzeniami Boga (*Największa jest miłość*, 59).

Dla Arystotelesa cechą charakterystyczną przyjaźni była wzajemność. Tomasz z Akwinu dziedziczy ten pogląd, modyfikując jednak i rozszerzając Arystotelesowskie pojęcie wzajemności, gdyż – jak słusznie zauważył – stanowiło ono przeszkodę w szerszym spojrzeniu na przyjaźń. Arystoteles bowiem stawiał szereg warunków tej wzajemności; jednym z nich była równość i to dotycząca wielu aspektów. Z tego powodu w ujęciu Stagiryty niezwykle trudno było o przyjaźń człowieka wolnego z niewolnikiem, a już zupełnie niemożliwa była przyjaźń człowieka z Bogiem. Tomasz przeniósł wzajemność bardziej w sferę poznawczą i psychiczną, rezygnując ze stawiania jej warunków zewnętrznych. Mieczysław Gogacz idzie jeszcze dalej: uważa, że wzajemność jest skutkiem przyjaźni, niejako jej ubocznym efektem, gdyż podstawowa w przyjaźni jest trwałość miłości¹⁴⁴.

W przyjaźni ta wzajemność także nie jest oczekiwana. Ona po prostu jest. Jest, bo do natury miłości trwałej, a więc wiernej, należy wzajemność. Ta wzajemność nie jest

¹⁴⁴ W książce *Człowiek i jego relacje* jeszcze nieco inaczej Gogacz postrzega przyjaźń, zastrzegając jednak, że kontynuuje tu pogląd Tomasza z Akwinu:

Idąc za ujęciami św. Tomasza z Akwinu, którego myśl jest podstawą proponowanej w tym studium metafizycznej interpretacji (...), trzeba teraz zauważyć, że występowanie razem wiary, nadziei, miłości, daje w wyniku przyjaźń, która scalając wiarę, nadzieję, miłość, staje się prawdziwym i dobrym środowiskiem osób, trwałym spoiwem ich wspólnoty.

Przyjaźń więc nie jest tylko trwaniem wspólnych zainteresowań, wyborem wspólnego dobra, koniecznością bycia razem. Nie jest czynnością.

Przyjaźń jest trwaniem osobowych relacji wiary, nadziei, miłości, właśnie ich scaleniem, ich środowiskiem, ich wspólnotą. Jest swoistym ich skutkiem, gdyż na tych relacjach się opiera jako na swych podmiotach. Scalając je jednak jest zarazem zasadą ich jedności. Z tego powodu staje się też w rodzinie zasadą jej jedności, racją trwania więzi wiary, nadziei, miłości. Przypomnijmy, że przyczyną pojawienia się relacji osobowych są osoby, oddziałujące na siebie aspektem prawdy, dobra, istnienia. Może się zdarzyć, że wiążąc się więzią wiary dwie osoby nie nawiążą relacji nadziei lub miłości, wtedy nie pojawi się przyjaźń. Gdy natomiast osoby nawiążą wszystkie trzy relacje osobowe, a więc wiarę, nadzieję i miłość, wtedy właśnie pojawi się przyjaźń jako efekt i racja, wyznaczająca ich trwanie oraz ich jedność w sensie stanowienia wspólnoty (*Człowiek i jego relacje*, 163-164).

wymogiem, luksusem. To tak się dzieje, że przyjaźń jest wzajemna (*Największa jest miłość*, 59).

Trwałość miłości i wszystkich relacji osobowych stanie się u Gogacza motywem przewodnim jego aksjologii, rozumianej jako teoria wartości.

B) Miłość nie oczekująca wzajemności (*caritas*) ma postać bezinteresownej pełnej troski ochrony naszego dobra. Jest wybacząca, dyskretna, ofiarna. Profesor pisze, że jest to:

miłość w postaci pełnej troski o dobro i dla dobra drugiej osoby (*caritas*), zupełnie bezinteresowna, nie oczekująca wzajemności, zupełnie ofiarna, wyrozumiała, wybacząca, która zawsze chroni, dyskretna, jest najczęstsza, choć rzadko zauważana i głoszona. Charakteryzuje matki wobec dzieci, poważne ojcostwo, braterstwo (*Elementarz metafizyki*, 101).

Z tego opisu miłości-*caritas*, a zarazem z całej tradycji tego tematu, wynika, że jest to miłość heroiczna, niezwykła, zdarzająca się rzadko, dotycząca tylko nielicznych, wyjątkowych osób. Tymczasem prof. Gogacz, jakby pod prąd tej tradycji, wiąże tę miłość z najwcześniejszymi okresami rozwoju człowieka.

Spotykamy się z nią najwcześniej, jeszcze w okresie przedświadomym. Jest to miłość zupełnie bezinteresowna, tak dalece bezinteresowna, że nie oczekuje rewanżu, nie czeka na wzajemność (*Największa jest miłość*, 59).

Okazuje się wobec tego, że pierwszym i podstawowym środowiskiem wzrastania osoby ludzkiej jest miłość-*caritas*, której doznajemy ze strony najbliższych.

Jest tak spokojna, że traktuje się ją jako należne nam odniesienie. Mogłaby być oparciem w kryzysach, lecz tego oparcia szukamy raczej w przyjaźni, w której wymieniamy się wzajemnie jakieś dobro. W poziomie *caritas* jesteśmy wciąż obdarowywani i na ogół nie obdarowujemy. Może dlatego czujemy się w tej miłości jak w domu, z którego wiele czerpiemy, i nie czujemy tego, że powinniśmy coś wnieść. Tę miłość cechuje stała obecność. Odnosimy się do niej podobnie jak do matki, od której wymaga się, aby była w każdej chwili, gdy potrzebuje jej dziecko. Jest jak chleb, którego nigdy nie może zabraknąć (*Elementarz metafizyki*, 101).

Najczęstszym przykładem tej miłości w pracach prof. Gogacza jest miłość rodzicielska. Gogacz jakby na przekór powszechnie dostrzeganemu kryzysowi rodziny, na przekór zagrożeniom, które na nią czyhają oraz szeroko nagłaśnianym przez media patologiom rodziny, zawsze za egzemplifikację miłości-*caritas* przyjmuje relacje rodzinne, miłość rodziców do dzieci, a szczególnie miłość matki do dziecka.

W *caritas* zachodzi ta zupełna bezinteresowność. Jej wyjaśnieniem jest przykład miłości macierzyńskiej, miłości ojcowskiej, opiekowanie się niemowlęciem, dzieckiem, opiekowanie się wciąż bez oczekiwania wyrównania. Matki, a u nich najbardziej to widać, tak reagują. Noszą niemowlęta w ramionach. Niemowlęta beztrudnie wychylają się, mogłyby upaść. Nic im się nie stanie. Są strzeżone, chronione, właśnie noszone na rękach. To jest ta miłość bezinteresowna, która niczego nie oczekuje, która wciąż troszczy się i służy (*Największa jest miłość*, 59-60).

Profesor Gogacz zauważa, że to o miłości-*caritas* mówi św. Paweł w swym *Hymnie o miłości*¹⁴⁵.

C) Miłość powiązana z cierpieniem (*amor*) polega na stałym pragnieniu obecności kochanej osoby. Nieobecność wywołuje tęsknotę sprawiając cierpienie. Jest to typowa miłość ludzka. Jest to też zwykła miłość człowieka do Boga. Gogacz tak o niej pisze:

Miłość powiązana z cierpieniem (*amor*) jest typową miłością ludzi. Polega na tym, że druga osoba jest dla nas oparciem, stałą pomocą. Nieustannie raduje, gdy kochana osoba jest obecna. Towarzyszy jej ból, gdy brakuje tej obecności. Boli nas nieobecność kogoś kochanego, sprawia cierpienie, które jest bólem uświadomionym, przeniesionym w duszę. Tu dołącza się do cierpienia cierpliwość i razem z nim tworzy tęsknotę. Można wtedy znieść nieobecność (*Elementarz metafizyki*, 101).

Problemem tej miłości, i także teoretycznego jej ujęcia, jest udział w niej uczuć i emocji. Można postawić uzasadnione pytanie, czy miłość ta nie realizuje się wyłącznie na poziomie uczuć, na co zresztą wskazywałaby jej przyjęta przez Gogacza łacińska nazwa. Jednakże Profesor świadomie sytuuje *amor* na poziomie miłości osobowej – *dilectio*. Sugeruje ponadto w jej opisie przezwyciężanie bólu nieobecności, a także naporu uczuć i emocji, przez cierpliwość, która jest cnotą woli. Zdaje się, że właśnie potrzeba obecności kochanej osoby jest kluczem do zrozumienia tej odmiany *dilectio*. Uwyrażnia to Gogacz porównując *amor* do przyjaźni.

Amor to taka odmiana miłości, w której potrzebujemy wciąż obecności drugiej osoby jako oparcia, jako podtrzymywania nas w całym trudzie życia, we wszystkich zmaganiach, niepokojach. *Amor* jest więc miłością, której towarzyszy cierpienie. Odnosimy się do kogoś wciąż go oczekując. Bez niego gubimy się, załamujemy, tracimy pewność siebie, nie możemy pracować. To jest *amor*. Zdarza się między ludźmi ta odmiana powiązań, ta odmiana miłości. Według św. Tomasza *amor* charakteryzuje się tym, że cieszy nas obecność, a głęboko rani rozstanie, głęboko boli nieobecność (*Największa jest miłość*, 60).

¹⁴⁵ 1 Kor 13. *Elementarz metafizyki*, 105. *Człowiek i jego relacje*, 14.

Profesor także uważa, że miłość-*amor* stanowi normalne odniesienie człowieka do Boga z racji ich różnic strukturalnych i niemożności bezpośredniego ujęcia Boga w ludzkim zmysłowo-intelektualnym procesie poznawania rzeczywistości.

Miłość, której towarzyszy cierpienie (*amor*), jest także typową miłością człowieka do Boga. Boga nie można bezpośrednio doznawać, stąd znakiem miłości do Boga na wszystkich etapach rozwoju religijnego jest tęsknota. Gdy trwa tęsknota, nawet największe zagubienia i załamania w życiu religijnym nie niszczą relacji miłości człowieka do Boga (*Elementarz metafizyki*, 101).

Pamiętamy jednak, że św. Tomasz, na którego prof. Gogacz się powołuje, uważał, że miłość człowieka do Boga, którą nazywał *caritas*, jest pewnego rodzaju przyjaźnią. Profesor nie kwestionuje ujęcia Akwinaty, jednak obstaje przy swoim poglądzie, że szczególny charakter przyjaźni człowieka do Boga polega na komponencie cierpienia z powodu braku fizycznej obecności Boga w życiu człowieka, co upodobania tę przyjaźń właśnie do miłości-*amor*.

Wiąże nas z Bogiem głęboka przyjaźń, ale zawsze jest w niej *amor*, jest więc w niej miłość, której towarzyszy cierpienie, jest w niej nieustanna tęsknota. Boga bowiem nie ujmujemy bezpośrednio wzrokiem, władzami zmysłowymi. Musimy wiedzieć i wierzyć. Wiemy. Filozofowie wiedzą, że Bóg istnieje, co nie zmniejsza wiary. Wiara bowiem jest nawiązaniem realnego kontaktu z Bogiem, a nie tylko przez wiedzę. Jest realnym otwarciem się na siebie Boga i człowieka. Wiara nie umniejsza wiedzy ani wiedza nie umniejsza wiary. Odwrotnie. Wiedza wspomaga wiarę. Dzięki wiedzy mamy więcej motywów, żeby wzajemnie otwierać się na siebie, a więc człowiek wobec Boga i Bóg wobec człowieka. *Amor* więc, to typowo ludzka miłość. Jest wspomnianą w liturgii: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*. W przekładzie polskim: „Gdzie miłość wzajemna i dobroć, tam znajdziesz Boga żywego”. W łacinie wymienia się w odniesieniu do Boga *caritas et amor* (*Największa jest miłość*, 61).

Tę odmianę miłości opisuje zdaniem M. Gogacza Pieśń nad pieśniami¹⁴⁶.

D) Miłość Boga do człowieka (*agape*) charakteryzuje się według objawienia chrześcijańskiego absolutną bezinteresownością. Jest ona swoistym połączeniem przyjaźni i *caritas*¹⁴⁷. Według prof. Gogacza, miłość ta najbardziej czytelna jest w psalmach.

Gdy miłość osoby ludzkiej zostanie wywołana w nas przez osobę Boga, wtedy – stając się *dilectio* – staje się *agape*. Znaczy to, że ze strony Boga jest przyjaźnią, a zarazem pełną dobroci troską o nas (*amicitia et caritas*), natomiast ze strony człowieka jest bolesną tęsknotą, głodem duszy, oczekiwaniem bezpośredniego spotkania

¹⁴⁶ *Elementarz metafizyki*, 105-106. *Człowiek i jego relacje*, 14.

¹⁴⁷ *Elementarz metafizyki*, 106. *Człowiek i jego relacje*, 14.

w doświadczeniu mistycznym i w zbawieniu, jest wspomagany wiarą i nadzieją pełnym *amor* (*Człowiek i jego relacje*, 14).

Profesor Gogacz ostrzega przed antropomorfizacją miłości Bożej do ludzi. Zwraca uwagę, że *caritas* Boża ma jeszcze inny charakter niż *caritas*, którą obdarzają się ludzie. Te różnice wynikają z zasadniczo różnej „sytuacji ontologicznej” Boga i człowieka. Bóg, jako byt absolutny, nie posiadający możliwości i przypadłości, funkcjonuje w sposób podobny do swej struktury: absolutny i wyłącznie „aktowy”.

Miłość, którą Bóg odnosi się do człowieka, ma także postać *caritas*. Trochę jednak różni się ona od naszej *caritas*. Bezinteresowność Boga jest bowiem absolutna. Nazywa się ją *agape*. *Agape* to odmiana *caritas*, przysługująca Bogu. Bóg odnosi się w miłości do nas bezinteresownie, gdyż jest absolutnie doskonały. Jest samym Istnieniem, w którym nie może zakotwiczyć się żadna relacja. Chciałoby się powiedzieć, że nie można Bogu niczego ofiarować. Bóg jest tak pełny i doskonały, że nie pomieści w sobie tego, co Mu przyniesiemy (*Największa jest miłość*, 60).

W *Elementarzu metafizyki* Profesor wyraźnie akcentuje te ontologiczne różnice między Bogiem i człowiekiem, i na ich podstawie ukazuje różnice w relacjach podmiotowanych przez Boga i podmiotowanych przez człowieka. Trzeba jednak pamiętać, bez osuwania się właśnie w prostą antropomorfizację działań Bożych, że my, ludzie, nie mamy zbyt dużo „narzędzi” filozoficznych lub nawet teologicznych do opisywania działań Boga, dlatego opis korzystający z analogii tych działań do czynności ludzkich jest w pewnym stopniu uzasadniony. Należy tylko cały czas pamiętać, że jest to pewna analogia. Sam św. Tomasz także szeroko wykorzystuje filozoficzną teorię przyjaźni do opisu nadprzyrodzonej *caritas*.

Miłość Boga do człowieka (*agape*) charakteryzuje się absolutną bezinteresownością. Bóg nie tylko nie oczekuje wzajemności, lecz także jako czysty akt istnienia nie może tej wzajemności podjąć. Nie ma bowiem w sobie możliwości, podstawy podmiotowania. Chce jednak, byśmy kierowali do Niego naszą miłość właśnie dla naszego dobra, gdyż Bóg może spowodować nieutralne trwanie tej miłości, a przecież miłość uszczęśliwia, sytuując nas w wieczystej współobecności (*Elementarz metafizyki*, 101).

W swoich książkach religijnych Mieczysław Gogacz bardzo szeroko – co jest zrozumiałe – omawia wszelkie aspekty miłości, stanowiącej życie religijne człowieka¹⁴⁸. Bardzo dużo uwagi poświęca przy tym zjawisku znanemu i opisywanemu

¹⁴⁸ Najbardziej znane teksty religijne i teologiczne prof. Gogacza to (chronologicznie) *On ma wzrastać*, Warszawa 1990⁴; *Błędy brata Ryszarda*, Warszawa 1975; *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977; *Jak traci się miłość*, Warszawa 1982; *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985; *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987; *Największa jest miłość*, Warszawa/Struga–Kraków 1998; *Kościół moim domem*, Warszawa 1999; *Życie społeczne w duchu Ewangelii*, Warszawa/Olecko 2006.

w literaturze ascetycznej, które polega na kryzysie religijnym, mającym miejsce na określonym, zawsze podobnym, etapie rozwoju życia religijnego. Kryzys ten, nazywany „nocą duszy”, „nocą miłości” lub nawet „ciemną nocą”, polega na swoistym „ścieraniu się” inicjatyw człowieka, podejmowanych w odniesieniu do swego życia religijnego, z życzeniami Boga. Ponieważ jednak świętość człowieka polega na realizowaniu życzeń Boga, to przezwyciężenie „ciemnej nocy” i dalszy rozwój życia religijnego uwarunkowany jest rozpoznaniem życzeń Boga, ich przyjęciem przy jednoczesnej rezygnacji ze swoich inicjatyw i planów.

Trochę przez analogię prof. Gogacz tworzy teorię rozwoju ludzkiej miłości. Najbardziej charakterystycznym jej elementem jest teza o potrzebie „utracy miłości” – chodzi w niej o to, aby wiążąc się relacjami osobowymi z drugą osobą porzucić „miłość” własnego obrazu tej osoby, własnych wyobrażeń na jej temat i oczekiwań wobec niej, a ukochać samą tę osobę, taką jaka jest. Oprócz tego Gogacz uważał, że przyczyną konfliktów w związkach międzyludzkich jest wzajemna nieproporcjonalność odniesień, która polegała na tym, że dwie osoby odnosiły się do siebie z miłością na różnych poziomach lub nawet różnymi odmianami tej samej *dilectio*. Wydaje się też, że można skorzystać z analogii, jaka zachodzi między rozwojem życia religijnego i rozwojem miłości między ludźmi, gdzie też musi nastąpić uzgodnienie stylów życia, oczekiwań, wzajemnych odniesień itd. Istotną różnicą jest jednak to, że jak w przypadku relacji Bóg – człowiek, człowiek musi Bogu ustąpić, to w przypadku relacji człowiek – człowiek ustępstwa muszą być wzajemne. Tak więc jak w relacjach religijnych zaletą jest posłuszeństwo Bogu, tak w relacjach międzyludzkich ważna jest cierpliwość, łagodność, roztropność.

Osobowa relacja wiary

Wiara jest relacją, budującą się na własności prawdy:

Oddziałując na siebie swą własnością prawdy, dwie osoby wywołują w sobie relację wzajemnego otwarcia się na siebie, wprost uwierzenia sobie. Tę relację św. Tomasz właśnie nazywa wiarą (*Człowiek i jego relacje*, 14).

Prawda jako określona i „bogata” własność transcendentalna pozwala głębiej wnikać w naturę relacji, która się na niej buduje.

Prawda, jako przejaw w bycie jego istnienia, jest wzajemnym otwieraniem się na siebie osób. Relacja wiary, budująca się na własności prawdy dwu osób, nabywa w swej istocie treści właściwych prawdzie. Jest właśnie wzajemnym otwarciem się na siebie dwu osób, wzajemnym ich udostępnianiem się sobie zarówno w istnieniu,

jak i w istocie. To wzajemne otwarcie się na siebie osób nawet w większym stopniu odsłania istotę niż istnienie. Dominuje w relacji wiary (*Elementarz metafizyki*, 102).

Jest więc wiara wzajemną otwartością osób i wzajemną ufnością. Nie utożsamia się z poznaniem i wiedzą, ale wiąże się z tymi relacjami w wielu płaszczyznach i aspektach.

Wiara jest osobową relacją. Towarzyszy jej czynność poznania i decyzji. Jako osobowa relacja jest wzajemnym przystosowaniem się osób, wywołanym w jednej z tych dwu osób przez drugą osobę, która oddziałuje swym aspektem prawdy. Ktoś więc jawi mi się jako prawdziwość, fascynuje tym aspektem, przystosowuje do siebie, wiąże z sobą. I podobnie ja jestem dla kogoś kimś wnoszącym prawdę, kimś, kto tym aspektem prawdziwości fascynuje, z tego powodu przywiązuję kogoś do siebie, przystosowuję. To wzajemne przystosowanie, wywołane w kimś przez kogoś, przez osobę, której prawdziwość rozpoznaję i na nią się godzę, to właśnie jest wiara, wiążąca dwie osoby relacją, dwie oddziałujące na siebie świadome i wolne osoby (*Człowiek i jego relacje*, 161-162).

To powiązanie wiary z poznaniem pozwala mówić o podmiotowym i przedmiotowym jej ujęciu. W ujęciu podmiotowym, a więc ze względu na nas, jest prawdą odniesioną do drugiej osoby. W sensie przedmiotowym jest otwartością na wszystko, co ta druga osoba wnosi w tę relację.

Wiara ujęta podmiotowo, ze względu więc na nas, wywołuje ufne odniesienie się do drugiej osoby, odbieranej przez nasz intelekt jako prawda i wybieranej przez wolę jako dobro. Jest czynnikiem pogłębiającym mądrość (*Elementarz metafizyki*, 102).

To podmiotowe ujęcie wiary wydaje się być po prostu odbieraniem jako prawda wszystkiego, co wnosi druga osoba. Stanowi więc zaufanie. Ciekawe jest to, że Gogacz z zaufaniem wiąże pogłębianie mądrości.

Wiara nie jest arbitralną decyzją uwierzenia komuś. Jej źródłem nie jest absolutystycznie pojęta wolność człowieka. Nie ja rozstrzygam, czy komuś wierzyć. Wiara bowiem nie jest czynnością (*Człowiek i jego relacje*, 161).

Jeśli ujmijemy osobową relację wiary jako swoiste przekazywanie prawdy, to możemy też powiedzieć, korzystając ze scholastycznych dystynkcji, że wiara w sensie podmiotowym, to aspekt bierny, aspekt (*passio*) przepływania prawdy między osobami. Profesor zarazem wyjaśnia mechanizm tego biernego odbierania prawdy w relacji wiary.

Ta wiara, wiążąca dwie osoby ludzkie, jest w sensie podmiotowym, ze względu na człowieka, przystosowaniem najpierw jego intelektu i woli do drugiego człowieka, odbieranego dzięki poznawaniu jako prawda i zarazem dobro. Jest spotkaniem radującym o charakterze kontemplacji, która polega na tym, że zachwyty przenika wiedzę

o dostępnej nam prawdzie osoby, o tym, czym ona jest, i że wiedza przenika zachwyty, czyniąc go rozumnym odniesieniem do osób (*Człowiek i jego relacje*, 14).

Ciekawym akcentem jest tu zwrócenie uwagi na kontemplację, która – zdaniem Gogacza – rodzi się z wiary skoro jest, w ujęciu wiktorynów, które Profesor preferuje, „radością połączoną z poznaniem i poznaniem połączonym z radością”. Tę kontemplację wynikającą z relacji osobowych i powiązaną z tymi relacjami uczyni Gogacz jednym z filarów sformułowanej przez siebie etyki chronienia osób¹⁴⁹.

Ujęcie przedmiotowe wiary polega na pewnej aktywności człowieka (*actio*) w przekazywaniu prawdy. Możemy powiedzieć, że pewnym jej aspektem jest tu prawdomówność.

Ta wiara w sensie przedmiotowym, ze względu na oddziałującą na nas osobę, jest wyposażeniem człowieka na miarę tej osoby, której wierzymy. Jest wniesieniem w nas tego, czym jest druga osoba, przystosowująca nas do siebie relacją wiary. Nie jest więc obojętne, komu uwierzyliśmy (*Człowiek i jego relacje*, 14).

Ta ostatnia, rzucona jakby mimochodem, uwaga, że nie jest nieważne, komu zaufaliśmy, wiąże się z całą problematyką funkcjonowania wiary w wychowaniu i kształceniu. Jest bowiem ważne komu zaufają młodzi ludzie. Zaufanie bowiem jest o wiele lepszym sposobem wpływania na ludzi, na czym przecież opiera się wychowanie, niż tak powszechne stosowanie rozwiązań prawnych, które polegają w swej istocie na operowaniu sankcją: nagrodą lub karą. Dotykamy tu jedynie tematu pedagogiki, którą Profesor traktuje jako dyscyplinę filozoficzną i która – w jego wersji – jest nauką o zasadach wychowania do chronienia osób i relacji osobowych¹⁵⁰. Nic więc dziwnego, że osobową relację wiary uważa Gogacz za jeden ze sposobów budowania wspólnoty.

Z kolei uwierzenie człowiekowi z powodu prawdziwości, którą wnosi, przez którą do siebie przywiązuje, to utworzenie wspólnoty, korzystnej dla obu stron więzi, dokonanie spotkania, wnoszącego równość, mobilizującego nas ujawnieniem się roli i godności tego wzajemnego uwierzenia sobie (*Człowiek i jego relacje*, 162).

W tym kontekście bardzo ciekawie brzmią wypowiedzi Profesora na temat zerwania wiary, sposobów niszczenia prawdy i zaufania wśród osób.

Tego przystosowania do siebie osób, które związała z sobą ich prawdziwość, nie zrywa decyzja, ani poznanie. Zrywa je tylko próżność lub pycha, fałszując prawdę

¹⁴⁹ *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998².

¹⁵⁰ Zob. *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993; *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 2000.

nie na drodze pogłębienia poznania lub naprawiania decyzji, lecz na drodze odrzucenia prawdy jako celu, wartości, szansy człowieka. Z tego względu utrata wiary w człowieka nie jest naprawianiem czegoś, sprostowaniem. Jest po prostu tylko nieszczęściem, tylko tragedią (*Człowiek i jego relacje*, 162).

Relacja wiary kojarzy nam się najczęściej z odniesieniami o charakterze religijnym. Profesor Gogacz wbudowuje wiarę religijną w swoją teorię wiary jako relacji osobowej, wszak Bóg jest także osobą. Jeśli więc chodzi o relację wiary, odniesioną do Boga, to jest ona nadprzyrodzonym, właściwym Bogu, sposobem udzielania nam siebie. Wiarę religijną Profesor omawia także, dzieląc jej ujęcie na aspekt podmiotowy i przedmiotowy.

Gdy relacja wiary łączy osobę ludzką z osobą Boga, to w aspekcie podmiotowym, a więc w nas, wywołuje albo niepokój, albo radość. Niepokoi, gdy intelekt nie jest pewny istnienia Boga, gdyż przecież nie doznaje Boga bezpośrednio. Opiera się tylko na rozumowaniu, któremu nie zawsze ufa. Ta wiara raduje, gdy jesteśmy pewni istnienia Boga i otwieramy przed Bogiem całą swą osobę (*Elementarz metafizyki*, 102).

W aspekcie podmiotowym jest więc wiara zaufaniem Bogu dla Jego prawdomówności, czyli ze względu na Niego samego¹⁵¹. W tym więc aspekcie wiary mieści się uznanie prawd objawionych.

W *Elementarzu metafizyki* Gogacz akcentuje, że w aspekcie podmiotowym wiara w Boga ma wszystkie cechy naturalnego ludzkiego odniesienia do prawdy. Nie jest wolna od niepokoju i wątpliwości. Można powiedzieć, że jest pewną postacią religii naturalnej. Gdzie indziej szerzej podejmuje i analizuje źródła niepokoju religijnego i wątpliwości przeciw wierze, widząc je głównie w nieprawidłowych filozoficznych ujęciach bytu ludzkiego.

Ta wiara w sensie podmiotowym, ze względu na to, jak przeżywa ją człowiek, wywołuje niepokoje intelektu i woli głównie wtedy, gdy człowieka zidentyfikuje się jako świadomość lub wolność. Wtedy człowiek, traktowany w swej istocie jako myślenie, rzeczywiście byłby autorem wiary, pojmowanej zresztą jako relacja poznawcza. Gdy jednak zidentyfikuje się człowieka jako istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, w którym myślenie i decyzje są tylko przejawem jego człowieczeństwa, wiara jawi się jako realna relacja osobowa, wywołana w człowieku przez osoby ludzkie lub przez osobę Boga, oddziałujących jako byty własnością prawdy i dobra. W tej sytuacji myślenie i decyzja dotyczą tylko skutków wiary, tego, czy człowiek z niej skorzysta. Może nie skorzystać ze skutków wiary tak w człowieka, jak i w Boga. I tylko to odniesienie, można nazwać ateizmem. Ateizm więc na ogół przytrafia się

¹⁵¹ *Elementarz metafizyki*, 106-108. *Człowiek i jego relacje*, 14-15 (1. 1. 5. 2.). Odróżnienie wiary, wiedzy, poznania można znaleźć w: M. Gogacz, *Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 223-288.

tym ludziom, którzy pojmują człowieka jako świadomość i wolność (*Człowiek i jego relacje*, 15).

Dla uzupełnienia należy dodać, że M. Gogacz w swoich książkach religijnych uważa, że głównym źródłem ateizmu nie jest intelektualne wykluczenie istnienia Boga, przyjmowane na podstawie teorii filozoficznych, lecz załamanie się życia religijnego, związane z nieprzewyciężeniem kryzysu, pojawiającego się w trakcie rozwoju tego życia, nazywanego „ciemną nocą duszy”.

Wiara religijna ujęta w sensie przedmiotowym stanowi relację religijną *par excellence*, gdyż jest wywołana głównie mocą samego Boga. Tomasz z Akwinu widzi w tym aspekcie nadprzyrodzoną warstwę relacji człowieka i Boga. Profesor Gogacz tak o tym pisze:

W aspekcie przedmiotowym, ujęta więc od strony Boga, wiara jest relacją, poprzez którą Bóg w sobie właściwy, nadprzyrodzony sposób udziela nam siebie. Staje się obecny w istocie naszej osoby. Do naszych władz duchowych wnosi teologiczne cnoty wlane jako sposoby naszego kontaktowania się z Bogiem i dary Ducha Świętego, które są wywołanymi w naszych władzach sprawnościami odbierania tego, co Bóg w nas wnosi (*Elementarz metafizyki*, 102-103).

Wyjaśnienie sposobu funkcjonowania w człowieku nadprzyrodzonej relacji wiary wymaga przekroczenia obszaru filozofii, nawet jeśli jest to filozofia religii, i przejścia na teren teologii, którą stanowi refleksja nad danymi objawienia. Warto też dodać, że samą religię dość oryginalnie M. Gogacz utożsamia właśnie z relacjami osobowymi łączącymi ludzi z Bogiem.

Wiara, wiążąca osobę człowieka z osobą Boga, jest w sensie przedmiotowym, jako oddziaływanie na nas Boga Jego aspektem prawdy, już religią. W naszym intelekcie i woli wywołuje ją Objawienie budząc pozytywne, akceptujące odniesienie do prawd religijnych. To odniesienie, wywołane objawioną prawdą w wersji przeciw kulturowej, jest słabe, narażone na zmańcenie teoriami i komentarzami. To odniesienie jest zarazem wywołane w istocie człowieka samą obecnością Boga. Bóg bowiem, jako osobowy byt rozumny, jest Samoistnym Istnieniem bez możności i przypadłości. Jeżeli działa, jeżeli odnosi się do nas, jeżeli jest z nami związany relacją wiary, to w ten sposób, że jest całym swym bytem tam, gdzie działa. Działanie Boga to istnienie. Z tego względu, Bóg wiążąc się z nami relacją wiary po prostu jest w istocie człowieka, odrębny od nas bytowo, tylko obecny, powodując nasze najgłębsze do niego skierowanie. Ta obecność z kolei wnosi w intelekt i wolę, we władze człowieka, teologiczne cnoty wlane i owoce darów Ducha Świętego. Można powiedzieć, że religia jako nasze realne, osobowe relacje z Bogiem, wywołane obecnością Boga w istocie człowieka, wyzwala wiarę w intelekcie i woli, jako wiedzę o prawdzie i decyzję jej uznawania dla prawdomówności Boga. Z tego względu wiara religijna jest nie tylko wiedzą radującą, nie tylko więc kontemplacją. Jest adoracją realnie obecnego w nas

Boga, dokonującą się w samej istocie osoby ludzkiej, głębiej niż w psychice, niż w doznaniach, w świadomości, wiedzy i decyzjach. Ten fakt religii nigdy nie jest wątpliwy, gdy ukochamy Chrystusa. Wiedza i decyzje nie wywołują go i nie niszczą, raczej i tylko wywołują cierpienie (*Człowiek i jego relacje*, 14-15).

Teologia prof. Gogacza bardziej przypomina scholastyczną „naukę świętą” niż współczesne nurty teologiczne. Profesor czyni to świadomie, nawiązując do teologów tomistycznych i dyskutując z modnymi teologami tzw. odnowy soborowej¹⁵². Cechą charakterystyczną więc teologii Gogacza jest jej „nasylenie” filozofią: filozoficzne są podstawy tej teologii, w dużym stopniu operuje ona metodami filozoficznymi, jej wnioski są często dopowiedzeniami do ujęć filozoficznych. Dlatego Gogacz nazywa teologię wprost objawioną aksjologią, czyli objawionym zespołem wartości, które Bóg ludziom zaleca. A ponieważ wartością dla Profesora, i wobec tego podstawą aksjologii, jest trwanie w relacjach osobowych, to w sposób oczywisty koresponduje to z określeniem przedmiotu objawienia chrześcijańskiego, jako miłości Boga zbawiającego.

Te teologiczne dopowiedzenia ukazują wiarę łączącą Boga z człowiekiem jako religię. Religijne odniesienie się nasze do Boga odkrywamy już w poziomie mowy serca, gdy ze zdumieniem i miłością reagujemy na samo istnienie bytu. W poziomie mowy wewnętrznej i zewnętrznej budzi w nas wiarę Objawienie, docierające do nas poprzez słyszenie o Bogu. Wiara sytuuje się wtedy tylko w intelekcie i woli. Jest wtedy narażona na przeciwne jej informacje. I wtedy wywołuje najwięcej niepokojów. Niepokoje te ustępują, gdy rozpoznamy wiarę jako sposób uobecnienia się Boga w istocie naszej osoby (*Elementarz metafizyki*, 103).

Samą religię, jako zespół relacji osobowych łączących człowieka z Bogiem, prof. Gogacz dostrzega już na poziomie poznania niewyraźnego. Nawiązuje w ten sposób do tezy o naturalnym charakterze relacji religijnych i w jeszcze inny sposób, niż doświadczenie „kruchości” własnego istnienia, wyjaśnia religijne potrzeby człowieka.

¹⁵² Teologami tomistycznymi, których Gogacz cenił byli: Aleksander Żychliński, Reginald Garrigou-Lagrange i w pewnym stopniu Wincenty Granat, często zaś krytykował w swoich pracach Hansa Künga, Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthazara. Natomiast stosunek Gogacza do Soboru Watykańskiego II był swoiście ambiwalentny. Należał Gogacz bowiem do entuzjastów Soboru, czemu dawał wyraz w swoich licznych artykułach w prasie katolickiej i w swoich książkach. Ceniał otwarcie Kościoła na człowieka i na Chrystusa. Akcentował właśnie ten chrystologiczny i antropocentryczny aspekt uchwał soborowych. Zarazem niepokoiła go realizacja tych uchwał w postaci rugowania filozofii klasycznej z nauczania kościelnego; w tym zresztą widział źródło niepowodzenia we wprowadzaniu reform soborowych. Zob. *Kościół moim domem*, s. 19-28.

Osobowa relacja nadziei

Nadzieję podmiotuje w osobie dobro jako przejaw jej istnienia. Jest zatem nadzieja wszystkim tym, co wywołuje dobro. Stanowi ją więc przeświadczenie, że osoba, do której odnieśliśmy się z wiarą i miłością, podejmie te relacje i je odwzajemni oraz będzie je chroniła¹⁵³.

Dobro, jako przejaw w bycie jego istnienia, polega na oczekiwaniu, że cała osoba, oddziałująca tą własnością, zostanie obdarzona życzliwością i zaufaniem. Te treści dobra przejmują relacje nadziei, budująca się na własności dobra dwu osób. Jest więc nadzieja oczekiwaniem, że będzie nam dostępna, akceptowana i wybrana obecność drugiej osoby w całym jej istnieniu i istocie. Jest swoistą potrzebą trwania w relacji miłości i w relacji wiary (*Elementarz metafizyki*, 103).

Profesor akcentuje – zgodnie z powszechnym wyobrażeniem na temat nadziei – zawarty w niej moment oczekiwania, spodziewania się czegoś, nawet może planowania i marzeń. Jednakże chcąc konsekwentnie iść wyznaczonym przez Gogacza tropem w ujmowaniu relacji osobowych, trzeba stwierdzić, że moment, o którym mowa, jest jednym – i to nie najważniejszym – z przejawów nadziei, która – jako relacja wyznaczana przez transcendentálną własność dobra – jest w swej istocie przekazywaniem dobra, wzajemnym okazywaniem sobie dobra, przyjmowaniem daru drugiej osoby jako najcenniejszego dobra. Jest więc w tej interpretacji nadzieja pewnym „faktem dokonany”, dziejącym się „tu i teraz” wzajemnym dobrem, dobrocią, życzliwością, obdarowywaniem, w którym moment oczekiwania musi – siłą rzeczy – przejść na dalszy plan. Takie, jak się wydaje, są konsekwencje potraktowania nadziei jako relacji osobowej wywołanej przez własność dobra. Te konsekwencje idą wyraźnie „pod prąd” tradycyjnym ujęciom nadziei. Pisz zresztą o tym wprost w książce *Człowiek i jego relacje*.

I właśnie oddziałując na siebie swą własnością dobra, dwie osoby wywołują w sobie relację nadziei, że będzie im dostępne to, czym jest druga osoba, jej obecność akceptowana i wybrana, osobowe z nią powiązania, tak potrzebne wprost do życia jako właściwe środowisko osób, powiązanych z osobami miłością, wiarą i nadzieją. Wśród tych osób jest także osoba Boga (*Człowiek i jego relacje*, 15).

Nieco dalej pisze:

Nadzieja jest wzajemnym przystosowaniem się do siebie osób, wywołanym we mnie przez kogoś, kto oddziałał na mnie swym aspektem dobra. Mogę mu ufać. Jest dobry. Podobnie ten ktoś mnie ufa. Oddziałalem na niego dobrem, które we mnie rozpoznał i które zaakceptował. To dobro przywiązało go do mnie. I jego dobro przywiązało

¹⁵³ *Elementarz metafizyki*, 108. *Człowiek i jego relacje*, 15 (1. 1. 5. 3.), 162 (4. 5. 5. 2.).

mnie do niego. To przywiązanie, przystosowanie to właśnie nadzieja, osobowa relacja, więź osób (*Człowiek i jego relacje*, 162).

Potwierdzają tę obserwację uwagi Gogacza na temat tego, czym nadzieja nie jest.

Nadzieja nie jest sprawdzaniem kogoś, usuwaniem nieufności, decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest moim wyborem czegoś niepewnego. Nie jest tylko czynnością (*Człowiek i jego relacje*, 162).

Z tymi poglądami współbrzmia uwagi Profesora na temat przeciwieństw i zerwania relacji nadziei.

Tego przystosowania, właśnie nadziei, nie zrywa nieufność, zawiedzenie, nawet oszukanie. Zrywa je zniszczenie dobra, czynienie zła. Czy jednak zło może zniszczyć dobro? Raczej nie, gdyż zło jest tylko brakiem dobra. Nie ma zła tam, gdzie jest dobro. Nadzieja jest więc trwalsza niż wiara, gdyż nadziei nie może zniszczyć nawet próżność i pycha. Nadzieja jest bowiem naszym kontaktem z dobrem, zawartym w człowieku (*Człowiek i jego relacje*, 162).

Z tymi, pocieszającymi człowieka uwagami, wiąże się ciekawa obserwacja Gogacza na temat przyczyn tak silnej obecności we współczesnej kulturze filozoficznej pewnej ideologii nadziei. Stanowi ona bowiem jedyny ratunek człowieka, który stracił miłość i wiarę. Współczesna kultura wstydzi się wiary i nie ceni prawdziwej, wiernej, dobrej miłości. Człowiekowi współczesnemu, bezwolnemu często „produktowi” tej kultury, pozostaje nadzieja, jako cień pozostałych relacji osobowych, cień życzliwości, przyjaźni, bezinteresowności, szlachetności, wspomnienie wspólnoty z innymi osobami.

Z relacją nadziei wiąże się też pośrednio etyka. Skoro bowiem nadzieję wyznacza dobro, to ludzkie postępowanie kierujące się do dobra, będące przedmiotem badań etyki, jest w jakiejś relacji do nadziei, która także buduje się na dobru. Zarazem niektóre proponowane współcześnie aksjologie w swym minimalizmie zdają się wskazywać tylko na jakiś horyzont nadziei, pozbawiony często miłości i wiary.

Humanizm i religia

Relacje osobowe stanowią najbardziej podstawowe odniesienia osób do siebie. Są dla osób po prostu domem¹⁵⁴. Dom ten, gdy stanowią go powiązania

¹⁵⁴ Jest to ulubione określenie profesora Gogacza, zob. *Modlitwa i mistyka*, s. 51 oraz *Kościół moim domem*, „Przegląd Katolicki” 72 (1984) 15, z dn. 30 IX, *Osoby domem człowieka*, „Myśl Społeczna” 23 (1987) 11, z dn. 15 III.

człowieka z osobami ludzkimi, jest humanizmem. Gdy miłość, wiara i nadzieja łączą człowieka z osobami Bożymi – jest to religia.

Relacje osobowe, gdy wiążą osoby ludzkie, powodują humanizm. Jest on dzięki intelektowi i woli chronieniem tych relacji, a poprzez nie zarazem własności transcendentnych, samego istnienia i także osób. Relacje osobowe, gdy wiążą człowieka z Bogiem i zarazem Boga z człowiekiem, stanowią religię. Religia ujęta od strony człowieka ma wymiar humanizmu jako chronienia wszystkich osób włącznie z osobą Boga. Wyraża się to chronieniem w podejmowaniu wobec Boga odniesień przez miłość, wiarę i nadzieję. Religia ujęta od strony Boga ma wymiar nadprzyrodzony, to znaczy wnoszenia w relacje osobowe treści, które są wewnętrznym życiem Boga, udostępnianym przez Boga człowiekowi. Dzięki temu religia staje się udziałem człowieka w wewnętrznym życiu Boga (*Elementarz metafizyki*, 103-104)

Godna podkreślenia jest uwaga Gogacza, że humanizm i religia, jako podstawowe środowisko człowieka, wymagają troski i ochrony. Teza ta jest prostą konsekwencją ontologicznego statutu miłości, wiary i nadziei. Skoro są to relacje, a tym samym byty o strukturze przypadłości, to ich istnienie i ich istota, wprowadzie w różny sposób, ale zależą od substancji. Z tego wynika wniosek, że to relacje, a wśród nich też i miłość, zależą od człowieka, który je nawiązuje, chroni lub zrywa. Gogacz nie godzi się z tezą o samodzielnym bytowaniu relacji, które istniejąc w jakiś sposób wcześniej zanim połączą jakieś substancje, właśnie je łączą dość przypadkowo, często wbrew woli i wbrew dobru.

Jeśli więc jest tak, że relacje zależą od swych podmiotów, to ich właściwe funkcjonowanie wymaga zabiegów i troski ze strony podmiotów. Polega ona najpierw na tym, aby człowiek zrozumiał, że są one cenne.

Jeżeli dzięki poznaniu i decyzjom, wyznaczonym przez rozumność i wolność, zabiegamy o trwanie relacji osobowych, wywołanych istnieniem, prawdą i dobrem osób, to stajemy wobec dwóch faktów: metanoi i humanizmu (*Człowiek i jego relacje*, 17).

Nowym tematem, który się tu pojawia jest metanoia. Jest to termin pochodzący raczej z teologii, a na pewno z teorii wychowania raczej religijnego. Gogacz go jednak zaadoptowuje do swojej koncepcji wychowania i do etyki chronienia osób i relacji osobowych.

Metanoia, która jest dosłownie zmianą myślenia, polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc procesem kształcenia intelektu i wychowania woli. Jest kierowaniem się do prawdy i do dobra (*Człowiek i jego relacje*, 17).

Metanoia w ujęciu prof. Gogacza to cały program humanizacji kultury. W swojej pedagogice będzie zwracał uwagę, że cnotą umożliwiającą metanoię jest pokora, jako zdolność do poprawiania myślenia, do przyjęcia poglądu prawdziwszego,

słusznego, lepszego, chroniącego. Z pokorą wiąże się umartwienie jako umiejętność porzucania tego, co fałszywe, niesłuszne, gorsze, niszczące¹⁵⁵. Metanoia i humanizm są w tej koncepcji współzależne.

Obrona tego właściwego środowiska osób, obrona istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary, nadziei, wymaga powodowania metanoi, a sama metanoia wymaga humanizmu, jako dominowania w kulturze prawdy i dobra. Humanizm więc, jako dominująca w kulturze postawa służby człowiekowi, wychowuje intelekt i wolę, powoduje ich metanoię, która z kolei jest gotowością do kierowania się ku temu, co słuszniejsze i lepsze (*Człowiek i jego relacje*, 18).

Jak wspomniano, prof. Gogacz kreśli cały program humanizacji kultury. Jego fundamentem jest odpowiednia edukacja i właściwe wychowanie. Kresem zabiegów edukacyjnych jest według Gogacza mądrość; takim kresem zabiegów wychowawczych jest wolność.

Aby więc skutecznie bronić ludzkiego środowiska, powodować spotkanie ludzi w miłości, wierze, nadziei, trzeba zabiegać o zapewnienie każdemu człowiekowi kształcenia jego rozumności poprzez wiedzę aż do etapu mądrości oraz trzeba zabiegać o takie wychowanie jego wolności, aby wybierał to, co najlepsze. Kształcenie wymaga osób, które kształcą, gdyż mądrości i trafnych decyzji uczą nie teorie i podręczniki, lecz człowiek mądry, ukazujący w wiedzy to, co prawdziwe, a w celach, wartościach i ludziach to, co dobre (*Człowiek i jego relacje*, 18).

Ta humanistyczna edukacja i wychowanie dokonuje się także w humanistycznym horyzoncie, gdyż mądrości uczy człowiek mądry, a do dobroci wychowuje człowiek dobry. Profesor Gogacz wobec tego był bardzo sceptyczny wobec rozmaitych form samokształcenia, kształcenia korespondencyjnego, nauczania na odległość.

Gogacz podkreśla, że należy więc kształcić ludzi do humanizmu i religii w prawidłowych rozumieniach człowieka, świata i Boga. Aby człowiek umiejętnie chronił trwanie relacji osobowych, musi umieć to robić. Ważne są więc rozmaite sprawności i umiejętności. Ważne też jest wychowanie do humanizmu i religii. Warunkuje ono trwanie człowieka w tych odniesieniach, trwanie wśród osób, bez których człowiek zamiera i ginie.

Humanizacja kultury dotyczy wszelkich jej form i przejawów. Obejmuje więc instytucje i wytwory techniki.

Wymaga to wszystko zabiegania także o środki techniczne, administracyjne, instytucjonalne. Aby człowiek istniał, potrzebne jest chronienie jego istnienia i zdrowia, potrzebny jest pokój i leczenie. Aby człowiek rozwijał swoją rozumność, potrzebne są szkoły, uniwersytety, a w nich przede wszystkim humanistyka, filozofia, teologia, umożliwiające kontakt z realnymi bytami, także jednak technika, umożliwiająca

¹⁵⁵ Zob. *Podstawy wychowania*, 36.

książki, pojazdy, lekarstwa, domy, pożywienie, dzieła sztuki. Aby człowiek usprawnił swoje decyzje w trafianiu na dobro, potrzebna mu jest obecność osób kochających i dobrych, potrzebna mu jest rodzina, małżeństwo, przyjaźń, naród, państwo. To także wymaga domów, dochodów, rzemiosł, szkół, urzędów, kościołów, sprawiedliwości, męstwa, szczerości, życzliwości, wrażliwej na potrzeby ludzi, na ich cierpienie, na ich radości, tęsknoty, trudności światopoglądowe i religijne, trudności ekonomiczne i administracyjne, prawne i towarzyskie, międzynarodowe, i międzyludzkie (*Człowiek i jego relacje*, 18).

Jednak podstawą kultury humanistycznej jest troska o człowieka. Profesor Gogacz nawiązuje tu najpierw do starej tradycji chrześcijańskiej chronienia przede wszystkim osób znajdujących się w potrzebie, mających kłopoty, wykluczonych.

Potrzebna jest więc troska o chorych, ubogich, głodnych, uczących się, cierpiących, smutnych, bezdomnych, opuszczonych, podróżujących, uwięzionych, zaniedbanych, dotkniętych wątpliwościami, kryzysem miłości, wiary, nadziei, aby byli leczeni, aby mieli godne ludzi dochody, pożywienie, dostęp do wiedzy, aby łagodzona ich cierpienie, wywołano radość, aby mieli dom, spotkali życzliwych ludzi, opiekę w podróży, sprawiedliwe wyroki, prawną pomoc, aby weszli do wspólnot wspierających ich w zmartwieniach, aby w naszej wiedzy i dobroci przetrwali kryzysy (*Człowiek i jego relacje*, 18).

Pewnym zaskakującym *novum* jest zwrócenie uwagi na ludzi, którym się powiodło, których nie dotknęła bieda lub cierpienie, którzy nie czują się wykluczeni.

Potrzebna jest też troska o zdrowych, zamożnych, zorganizowanych, wykształconych, pogodnych, radosnych, zaprzyjaźnionych, wolnych, bezpiecznych, cieszących się miłością, wiarą i zaufaniem, aby służyli innym tymi wartościami, aby ich nie niszczyli, lecz rozwijali, aby wzrastali w tym, co prawdziwe i dobre (*Człowiek i jego relacje*, 18-19).

Gogacz podsumowuje swoje rozważania stwierdzeniem, które może być dobrym wnioskiem także tej prezentacji jego poglądów.

Aby więc ochronić miłość, wiarę, nadzieję, humanizm i człowieka, trzeba mądrze i życzliwie być obecnym właściwie wszędzie, na wszystkich polach spraw ludzkich, wszędzie, gdzie jest człowiek, gdzie wiąże ludzi miłość, wiara, nadzieja (*Człowiek i jego relacje*, 19).

Trwanie relacji osobowych jako wartość

Mieczysław Gogacz proponuje rozumienie wartości związane teorią relacji osobowych i sformułowane na gruncie klasycznej metafizyki. Prześledźmy

myślową drogę do zidentyfikowania wartości, jako *quod intellectum et approbatum continuat*¹⁵⁶.

1. Wartości dotyczą człowieka, wobec tego powstają wśród ludzi, w „łączących ludzi relacjach”¹⁵⁷.

Nawiązując do tego, że wartości dotyczą człowieka, że mu są potrzebne, że stanowią cele i zadania ludzi, trzeba stwierdzić, że powstają właśnie wśród ludzi, w łączących ludzi relacjach. Te relacje są różnorodne. Takie też są wartości. Wśród relacji są jednak takie, które są podstawowe. Można wobec tego wyróżnić także podstawowe wartości oraz wartości wtórne. (...) Trzeba więc podkreślić, że podstawowe, pierwsze i nawet bezwzględnie konieczne są te wartości, które powstają w podstawowych relacjach łączących ludzi (*Ku etyce chronienia osób*, 93).

2. Tą „podstawową relacją” jest odniesienie „które powstaje w wyniku tego, że spotykający się ludzie istnieją”. „Jest ona życzliwością”. Naturę tego odniesienia wyznacza jego powód, którym jest istnienie, dlatego natura ta polega na bezinteresownej, niczym nie motywowanej życzliwości. Tak opisaną relację tradycja nie tylko chrześcijańska nazywa miłością.

Pierwszą, podstawową relacją, łączącą ludzi, jest to odniesienie, które powstaje w wyniku tego, że spotykający się ludzie istnieją. Istnienia człowieka nic nie wyprzedza. Jest pierwsze. I pierwsza jest ze względu na istnienie łącząca ludzi relacja. Jest ona życzliwością. Gdyby nie była życzliwością, wzajemną akceptacją, nie byłoby spotkań, nie byłoby odniesienia ze względu na fakt istnienia. Tym istnieniem oddziałując na siebie ludzie wywołują w sobie wzajemnie to swoiste przystosowanie, które jest życzliwością. I nie ma w niej żadnego dodatkowego celu. Jest tak bezinteresownym odniesieniem, że uzyskuje pozycję aż miłości (*Ku etyce chronienia osób*, 93).

3. Rozpoznanie relacji osobowych i decyzja, aby trwały jako cel i zadanie powiązanego nimi z innymi osobami człowieka wskazuje na istotne wartości ludzkie: trwanie podstawowych relacji osobowych.

Uświadamiając sobie ten fakt, oceniając go, człowiek czyni z niego cel i zadanie, właśnie wartość. Samo odniesienie, przystosowanie, wywołane przez osobę oddziałującym na kogoś jej istnieniem, wzajemne przystosowanie, jest relacją miłości. Rozpoznanie tej relacji i decyzja, aby ta relacja trwała jako cel i zadanie człowieka, czyni ją wartością. Miłość jest relacją. Trwanie miłości jako cel i zadanie jest wartością (*Ku etyce chronienia osób*, 93-94).

¹⁵⁶ M. Gogacz, *Uwagi do tematu wartości*, „Studia Philosophiae Christiane” 17 (1981) 1, s. 203-209. Zob. *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 90-101.

¹⁵⁷ *Uwagi do tematu wartości*, s. 203.

Stąd definicja: Wartość jest trwaniem skutku przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z osobami, gdy człowiek swym rozumieniem i decyzją zabiega o trwanie tych relacji, jako celu i zadania¹⁵⁸.

Zwróćmy uwagę, że zdefiniowanie wartości jako trwania relacji życzliwości, otwartości i zaufania między osobami nie pozwala przyjmować jako wartości czegokolwiek. Eliminuje więc dowolne, aksjologiczne bądź wprost światopoglądowe i ideologiczne określanie wartości. Zauważmy też, że tak określona wartość nie utożsamia się z żadną (mówiąc językiem filozofii Arystotelesa) substancją lub przypadłością. Wartością bowiem nie jest człowiek, nie są też wartościami relacje osobowe, nawet największa z nich – miłość. Wartością jest trwanie miłości i to nie z czymkolwiek, lecz wyłącznie miłości łączącej ze sobą osoby. W tej sytuacji można więc powiedzieć, że wartością jest trwanie we współobecności z osobami. W ten sposób obecność jawi się jako cel w etyce i zadanie w pedagogice.

Uwagi R. Kalki i W. Kubiaka do ujęć M. Gogacza

Problem relacji istnieniowych

Teoria relacji osobowych była stałym tematem dyskusji od początku jej formułowania przez Mieczysława Gogacza. Pierwsze uwagi formułowali koledzy Gogacza z uniwersytetu. Sprowadzały się one generalnie do zarzutu niejasności, zawilości, odrzucania powszechnie przyjętej terminologii lub też jej takiej reinterpretacji, że utrudniało to odczytanie *novum* tej propozycji. Reprezentatywna dla tych opinii jest uwaga Antoniego B. Stępnia¹⁵⁹.

Z pewną oryginalną, chociaż dla mnie niezbyt jasną i spójną, teorią relacji wystąpił M. Gogacz, a jego uczeń, ks. Władysław Kubiak, opublikował ostatnio wiele artykułów w „*Studia Philosophiae Christianae*” właśnie na temat relacji. Jest on wyraźnie zainspirowany rozważaniami Gogacza, jednak swego mistrza w wielu sprawach elegancko, acz dość zdecydowanie krytykuje. W swoich rozważaniach będę w niektórych sprawach nawiązywał do ks. Kubiaka. Jak widać, jest to tematyka żywa i wielu autorów się nią pasjonuje.

¹⁵⁸ *Uwagi do tematu wartości*, s. 203. M. Gogacz formułuje tę definicję nawet w języku łacińskim dla porównania jej z innymi definicjami w filozofii klasycznej, np. dotyczącymi własności transcendentnych. Wspomniana definicja brzmi: *quod intellectum et approbatum continuat*. (Zob. przypis nr 3, na s. 203).

¹⁵⁹ A.B. Stępień, *Punkt wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzna i logiczna. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Lublin 2005, s. 151. Książka zawiera wykłady monograficzne autora z lat 2000-2002.

Stępień – jak widać – poprzestaje na dość ogólnie i subiektywnie sformułowanych uwagach i swoiście „oddaje pałeczkę” polemiki młodszemu badaczowi, który jest zarazem uczniem Gogacza¹⁶⁰. Należy dodać, że dyskutantów było więcej¹⁶¹.

Pierwszym tematem, który wywołał kontrowersje, było wyróżnienie przez Gogacza relacji istnieniowych. Dyskusja dotyczyła podziałów relacji, jednakże jej tematem wiodącym był właśnie problem relacji wyznaczanych przez przejawy istnienia bytu.

Gogacz uznał, że skoro byt stanowią istnienie i istota, to pewne relacje wyznaczane są przez istotę, pewne zaś przez istnienie. Nie uwzględniał tego tradycyjny podział relacji, przyjmowany także przez niektórych tomistów egzystencjalnych. Gogacz zarzucał im niekonsekwencję w tym zakresie, wskazującą na preferowanie arystotelizującego ujęcia bytu¹⁶².

Zdaniem Kubiaka, Gogacz opisując tradycyjny podział relacji, przedstawia propozycję Mieczysława A. Krąpca¹⁶³. Uważa, że zarzucanie Krąpcowi, iż traktuje on byt jako istotę nie uwzględniając istnienia, jest za daleko idące, dlatego sam Kubiak proponuje ostrożniejsze stwierdzenie, w wersji tradycyjnej istnienie nie jest wystarczająco uwzględnione. Kubiak dodaje również, że chcąc dokładniej mówić o wpływie struktury bytu na podział relacji kategorialnych, powinno się powiedzieć o przypadłościach, które nie będąc ani tożsame z istnieniem, ani z istotą, są podmiotem i kresem bliższym relacji. Rozumie jednak, że dojście do poziomu przypadłości wymagałoby wcześniejszego omówienia własności istnieniowych, podmiotujących relacje, a Gogaczowi zależało jedynie na ukazaniu – na najbardziej podstawowym poziomie – uproszczeń, jakie niesie ze sobą

¹⁶⁰ Władysław Kubiak przygotował pod kierunkiem Mieczysława Gogacza i obronił w ATK w 1992 roku rozprawę doktorską pt. *Teoria relacji na podstawie „Sumy Teologii” Tomasa z Akwinu*, Warszawa 1991, maszynopis, Biblioteka Główna UKSW. Wyniki swoich badań przestawił potem w serii artykułów, opublikowanych na łamach „*Studia Philosophiae Christianae*”.

¹⁶¹ Przede wszystkim, i to jeszcze na długo przed Kubiakiem, problem relacji osobowych pasjonował Ryszarda Kalke, który napisał na ich temat obszerny dwuczęściowy doktorat na paryskiej Sorbonie pod kierunkiem prof. Jean-Roberta Armogathe’a: *Relations personnelles leurs sources philosophiques et théologiques*, partie 1 – 2, maszynopis, Sorbona, Paryż 1981. Kalka upowszechniał swoje główne tezy na łamach „*Journal Philosophiques*”, ukazującego się w Paryżu. Później podejmowali te tematy uczestnicy seminariów Gogacza: Tadeusz Klimski, Jakub Wójcik, Mariusz Prokopowicz, Jerzy Wyszzyński, Krzysztof Kalka, Artur Andrzejuk, Krzysztof Wojcieszek, Izabella Andrzejuk i inni.

¹⁶² *Człowiek i jego relacje*, s. 58.

¹⁶³ Kubiak sądzi, że Gogacz chciał tu powołać się na autoratywną wiedzę Krąpca reprezentującą nurt tomistyczny, natomiast nadając mu miano podziału tradycyjnego sygnalizuje jedynie niezgodność tego podziału z jego poglądami. Zob. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) 1, s. 22.

klasyfikacja tradycyjna. Dlatego Gogacz o tym nie wspomina¹⁶⁴, co wynika, zdaniem Kubiaka, bardziej z chęci zaproponowania przez niego własnych rozwiązań, niż z zamiaru dokładnego zreferowania ujęć tradycyjnych¹⁶⁵.

Relacje istnieniowe Gogacz dzieli na: sprawcze, osobowe i nieosobowe¹⁶⁶. Zdaniem Kubiaka problem pojawia się przy relacji sprawczej, która zachodzi między istnieniem samoistnym a istnieniem zapoczątkowanego bytu przygodnego, nie łączy ona realnie istnienia bytu przygodnego z istnieniem samoistnym, dlatego należy ją wyodrębnić nie tylko spośród relacji istnieniowych, ale również spośród relacji kategoryalnych¹⁶⁷. Kubiak zwraca również uwagę na określenie relacji istotowych jako relacji sprawczych, na kryteria, które powinna spełniać relacja osobowa oraz na liczbę relacji osobowych¹⁶⁸.

Kolejny problem jaki – zdaniem Kubiaka – nasuwa się przy rozważaniu relacji osobowych, to teza związana z podmiotowaniem tych relacji przez przejawy aktu istnienia. Relacja realna, jako swoistego rodzaju przypadłość, podmiotowana jest w materii, jako pewnej możliwości. Natomiast relacja myślana nawet materii nie potrzebuje, ponieważ nie zachodzi ona realnie. W związku z tym pojawia się pytanie, czy relacja osobowa może być podmiotowana przez istnienie oraz czy akt istnienia działa na zewnątrz bytu. Kubiak wnioskuje, że podmiotowanie bez możliwości sugeruje relację myślną, a w związku z tym relacje osobowe byłyby relacjami transcendentnymi zewnątrzbytowymi (w tradycyjnym podziale relacji, takim np. jak u Krąpca). Gdyby się jednak przyjęło, że relacje, o których mowa, są zapodmiotowane w istocie, to wynikałoby, że są one relacjami istotowymi inaczej przyczynowanymi, jeśli – oczywiście wcześniej – udowodniłoby się, że własności transcendentne mogą pełnić funkcję władz istotowych¹⁶⁹.

Gogacz pisze, że relacje osobowe opierają się na własnościach transcendentnych, a więc w momencie gdy osoba ludzka poprzez swe istnienie i własności transcendentne kontaktuje się z istnieniem i własnościami transcendentnymi innych osób, powstają relacje osobowe¹⁷⁰. Podmiotem i kresem w relacjach tego typu są osoby; natomiast podmiotem bliższym i kresem bliższym są poszczególne własności transcendentne osób, które decydują o specyfice danej relacji:

¹⁶⁴ W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji*, s. 25-26.

¹⁶⁵ Por. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji*, s. 24.

¹⁶⁶ *Człowiek i jego relacje*, s. 59; *Elementarz metafizyki*, s. 52.

¹⁶⁷ Zob. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji*, s. 35.

¹⁶⁸ Kubiak sugeruje, że postawione przez niego problemy domagają się głębszych badań i doprecyzowania, zob. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji*, s. 37.

¹⁶⁹ W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 63.

¹⁷⁰ Natomiast gdy osoba ludzka jakimkolwiek elementem bytowym kontaktuje się z intelektem i wolą innych osób, powstają relacje poznania i decyzji. Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 13.

Tylko bowiem na przykład wzrokiem widzimy, słuchem słyszymy, intelektem pojmujemy, wolą podejmujemy decyzje. Tak dzieje się w poziomie istoty. Podobnie więc w poziomie istnienia realność podmiotuje miłość, prawda wiarę, a dobro nadzieję¹⁷¹.

Pogląd ten – zdaniem Kubiaka – nie jest przekonujący ponieważ nie jest precyzyjny, gdyż nie ukazuje dlaczego podmiot bliższy musi być identyczny z kresem bliższym, i odwrotnie. Podobieństwo – dodaje – na które wskazuje Gogacz, byłoby trafniejsze gdybyśmy wzrokiem widzieli widzenie, a nie przedmioty zmysłowe. Kubiak sugeruje również, że ponieważ wzrok i to, co widzimy, nie jest analogicznie tym samym, a znajduje się tylko w tym samym porządku, to można przyjąć, że jedna osoba odnosi się do własności transcendentalnych drugiej osoby własnościami istotowymi takimi jak rozum i wola. Jednak ze względu na dużą atrakcyjność tezy zaproponowanej przez Gogacza, Kubiak domaga się bardziej przekonujących dowodów, które pozwoliłyby uznać to stanowisko¹⁷².

Problem relacji osobowych

Pierwszy temat, jaki został tu wywołany, dotyczył sformułowania Mieczysława Gogacza, mówiącego, że to św. Tomasz „zidentyfikował” trzy relacje osobowe. Kubiak pisze, że trudno się w tekstach Akwinaty doszukać tej „formuły” relacji osobowych. Przyznaje jednak, że można mówić, iż w tekstach Tomasza znajduje się podstawa do sformułowania koncepcji relacji osobowych.

Problem po części wynika z tego, że Tomasz z Akwinu w swoich dziełach pozostawił tylko ogólny opis struktury relacji, dlatego też, żeby zbadać strukturę relacji osobowych, trzeba odwołać się do tego opisu. Według niego relacja wiąże więc dwa byty, z których jeden jest podmiotem, a drugi przedmiotem relacji. Podmiot ma wpływ na istnienie relacji, natomiast istota relacji zależy od jej przedmiotu. Z tego wynika, że skoro mowa o relacjach osobowych, czyli łączących dwa byty osobowe, to konieczne jest, aby zarówno to, co działa, jak i to, co odbiera działanie, czyli podmiot i kres relacji, znajdowały się w tym samym porządku, czyli będąc osobami podmiotowały relację jako osoby¹⁷³. W celu wyjaśnienia więc struktury relacji osobowej trzeba odnieść się do podmiotu, kresu

¹⁷¹ Tą sugestię Gogacza przyjmuje Kalka, natomiast Kubiak nie odrzuca jej w całości, ale domaga się doprecyzowania. Zob. *Elementarz metafizyki*, s. 53; *Człowiek i jego relacje*, s. 13, 60; Zob. też R. Kalka, *Relation personnelles*, s. 214-234 oraz W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 92-94; *Charakterystyka relacji*, s. 65-70.

¹⁷² Zob. W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 93.

¹⁷³ „Il faut que deux termes (procedens et id a quo procedit) quand ils sont de la même nature, soient du même ordre et aient des relations réelles”. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 79, p. 4.

i samego połączenia, w którym zarówno podmiot, jak i kres będą osobami. Do ujęcia więc relacji osobowych niezbędne jest odwołanie się do teorii osoby. Słuszne zatem wydaje się stwierdzenie Kubiaka, że brak tego samego porządku w którymkolwiek z kresów, powoduje brak relacji osobowej. Wobec tego proponuje odróżnienie „relacji osobowej” od „relacji osoby” oraz relacji „dotyczącej osoby”¹⁷⁴. „Relacja osoby” zachodziłaby wtedy, gdy podmiotem relacji jest osoba, a kresem byt nieosobowy. Relacji takiej brakuje elementu osobowego od strony istoty. Do relacji „dotyczących osoby” zaliczyłoby się natomiast relacje, w których będzie bezosobowy podmiot i osobowy kres. Relacji tego rodzaju brakować będzie elementu osobowego od strony istnienia. Ponadto – zauważa Kubiak – są relacje, w których podmiot i kres znajdują się w tym samym porządku, czyli podmiot i kres są bytami osobowymi, a jednak relacja, którą one tworzą, nie da się zaklasyfikować do relacji osobowych. Chodzi tu o przedmiotowe traktowanie osoby przez osobę¹⁷⁵.

W dawniejszej literaturze można się spotkać z zasadniczym podważaniem możliwości podmiotowania relacji przez własności transcendentalne. W pokoleniu uczniów Gogacza ta sprawa nie była kwestionowana, natomiast żywe dyskusje wzbudzało pytanie, które transcendentalia wyznaczają jakie relacje.

Na własności transcendentalnej realności buduje się, według Gogacza, relacja miłości, choć jak sam przyznaje, Tomasz niejednokrotnie umieszcza miłość w perspektywie dobra. Zauważając tę trudność, Kubiak proponuje w perspektywie realności relację umieścić relację najbardziej podstawowego uobecnienia, ale zastrzega, że propozycja ta powinna być jeszcze skonfrontowana z tekstami samego Tomasza¹⁷⁶.

Pogląd Gogacza w swych wcześniejszych publikacjach przyjmował również Ryszard Kalka¹⁷⁷. Później jednak możliwość podmiotowania relacji miłości zaczął przypisywać własności transcendentalnej odrębności¹⁷⁸. Tezę swą uzasadniał tym, że dwa byty, na których nadbudowana jest relacja miłości na zawsze pozostają odrębne. Trudno jednak nie zgodzić się z Anną Sieklicką, że słuszniejsze jest traktowanie własności transcendentalnej odrębności jako przejawu istnienia nie mającego oddziaływania zewnątrzbytowego, ale dającego podstawy

¹⁷⁴ Zob. W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 90.

¹⁷⁵ Zob. W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 90.

¹⁷⁶ Por. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 66-68.

¹⁷⁷ Zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 225, 255, 261, 298.

¹⁷⁸ Zob. R. Kalka, *Structure métaphysique de la relation chez s. Thomas d'Aquin*, „Journal Philosophique” (1985) 4, s. 232.

do zaistnienia relacji podmiotowanych innymi własnościami transcendentalnymi, np.: realnością, prawdą, dobrem i pięknem¹⁷⁹.

Prawda jako przejaw w bycie aktu istnienia podmiotuje relację wiary. Trafne wydaje się umiejscowienie wiary w perspektywie własności transcendentalnej prawdy, ponieważ prawda wywołuje wzajemne otwieranie się na siebie osób, a dzięki temu otwarciu i współprzebywaniu w prawdzie, pojawia się wiara. Można dopowiedzieć, posługując się ujęciami Kalki i Kubiaka, że relacja wiary jest realna, gdy zachodzi między dwoma bytami osobowymi, gdzie podmiot tej relacji ma dyspozycję do działania, a jego czyny objawiają się przez kontemplację. Ta relacja wpływa również na przemianę intelektu i woli. Wyłaniająca się w tej relacji obecność charakteryzuje się powiązaniem i głębokim spotkaniem między jej podmiotem a jej przedmiotem¹⁸⁰. Spotkanie, w którym zachwył przenika wiedzę o dostępnej dla osoby prawdzie, mówiącej o tym, kim jest druga osoba, a wiedza przenika zachwył, dzięki czemu zachwył staje się rozumnym odniesieniem do innych osób, to spotkanie mające charakter kontemplacji, jest wiarą. Ta wiara ujęta jest w sensie podmiotowym, czyli ze względu na podmiot relacji, który dzięki usprawnianiu intelektu i woli przystosowuje się do drugiego człowieka i przez to odbiera go jako dobro i prawdę. Wiara w tym aspekcie jest ufnym odniesieniem się do drugiej osoby, pogłębia ona mądrość człowieka¹⁸¹.

Dość zgodnie też tomiści opisują osobową relację nadziei, która jest relacją realną, gdy tworzy się między dwiema realnymi osobami, budując się na ich transcendentalnych własnościach dobra¹⁸². Gogacz mocno w tym miejscu przypomina, że relacja nadziei, jak każda relacja osobowa, istnieje niezależnie od intelektu i woli, intelekt i wola tylko podtrzymują w trwaniu skutki tej relacji.

Relacje osobowe oparte na własności transcendentalnej odrębności i jedności nie są jeszcze do końca zidentyfikowane¹⁸³. Badania prowadzone przez Kalke doprowadziły do stworzenia teorii mówiącej o tym, że własność transcendentalna odrębności razem z własnością transcendentalną jedności tworzą relację do samego siebie, zwaną samotnością ontyczną. Późniejsze wypowiedzi Kalki

¹⁷⁹ A. Sieklicka, *Relacje osobowe w ujęciu M. Gogacza, W. Kubiaka i R. Kalki*, praca magisterska przygotowywana pod kierunkiem dr hab. A. Andrzejuka, Warszawa, 2001, biblioteka UKSW, wydruk komputerowy, s. 45. W omawianiu ujęć Kalki i Kubiaka korzystam w dużej mierze z zestawień i ustaleń Anny Sieklickiej.

¹⁸⁰ R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 267.

¹⁸¹ *Człowiek i jego relacje*, s. 16-17, 86-87; *Elementarz metafizyki*, s. 87 oraz W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 72-73.

¹⁸² *Człowiek i jego relacje*, s. 15 oraz R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 272.

¹⁸³ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 53.

świadczą jednak o zmianie jego poglądów, gdyż mówi on – przypomnijmy – że odrębność podmiotuje relację miłości.

Innego zdania jest Kubiak, który sugeruje, że własności transcendentalne odrębności i jedności nie oddziałują na zewnątrz bytu, ale są najbardziej podstawowymi warunkami zachodzenia jakiejkolwiek realnej relacji kategoryalnej¹⁸⁴.

A. Sieklicka przyznaje, że są dwa powody, dla których sugestia Kubiaka wydaje się być słuszniejsza od tezy przedstawionej przez Kalkę. Pierwszy odnosi się do identyfikacji jedności i odrębności. Rozważając jedność jako własność transcendentalną odnosi się wrażenie, że warunkuje ona jednostkowość relacji. Dzięki temu mamy do czynienia z jedną, a nie z wieloma relacjami. Natomiast odrębność ujawniająca byt jako byt, czyli jako odrębną strukturę ontyczną, umożliwia zachodzenie realnej relacji kategoryalnej. Brak odrębności bytowej, która powoduje pluralizm bytowy, prowadziłyby do występowania tylko wewnętrznybytowych relacji transcendentalnych. Ze względu na te argumenty wydaje się, że transcendentalne własności odrębności i jedności powodują, że byt jako osobny i wewnętrznie spójny jest zdolny do podmiotowania i odbierania wszystkich relacji realnych. Drugi powód odnosi się do podmiotowania relacji przez dwa fundamenty. Ze struktury relacji wiadomo, że relacja jest podmiotowana przez jeden podmiot bliższy, obecność większej liczby podmiotów bliższych sugerowałoby występowanie nie jednej, a wielu relacji. Natomiast gdyby własności transcendentalne jedności i odrębności podmiotowały wiele tego samego typu relacji to prowadziłyby do sprzeczności, ponieważ albo uniemożliwiłyby identyfikację podmiotu bliższego tych relacji, albo sugerowałyby, że własności te są ze sobą zamienne¹⁸⁵.

Osobowa relacja nadziei, jak zauważa Kalka, kładzie nacisk na przyszłość, wiąże się ponadto często z cierpieniem, które wynika z realizacji wywołanych przez nią skutków. To połączenie nadziei z cierpieniem – zdaniem Kalki – stanowi źródło i fundament heroizmu¹⁸⁶. Przy czym wyróżnia dwa rodzaje heroizmu: heroizm nieurzeczywistniony i heroizm w akcji. Pierwszy jest wynikiem niezrealizowanych marzeń, nigdy nie zaistniał realnie, przykładem drugiego może być nadzieja chrześcijańskiego męczeństwa, wzór poświęcenia dla dobra, jakim jest Bóg¹⁸⁷. Heroizm więc nie jest wiernością ideom, ideałom, teoriom, sztuce czy literaturze, choć te ostatnie często go wychwalają i opiewają heroiczne

¹⁸⁴ Sugestia Kubiaka wydaje się być warta zastanowienia; potrzebne więc są szersze badania tej teorii, zob. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 68.

¹⁸⁵ A. Sieklicka, *Relacje osobowe*, s. 42.

¹⁸⁶ „Cette liaison entre l'espoir et la souffrance est si profonde que l'on verra dans l'espoir et la source et le fondement de l'héroïsme”. Zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 281.

¹⁸⁷ *Tamże*, s. 280-281.

poświęcenie bohaterów. Natomiast jest on wiernością człowiekowi i Bogu z racji tego, że są dobrem¹⁸⁸.

Gogacz i Kalka poświęcili też wiele miejsca rozpacz, która w tradycyjnych klasyfikacjach jest odrzuceniem nadziei. Jednak – według Gogacza – rozpacz jest odrzuceniem miłości¹⁸⁹. Natomiast przeciwieństwem nadziei jest – według Kalki – samotna obecność. Tę obecność tworzy byt, który jest zawsze otwarty na inny byt, który jest zawsze skierowany do innego bytu. Takim bytem może być Bóg¹⁹⁰. Samotność wydaje się więc być podobna, pod względem wywoływanych uczuć, do rozpacz, ponieważ i samotność, i rozpacz wywołują wzruszenia. Kalka wyróżnia ponadto odrębny rodzaj samotności, który nazywa „samotnością ontyczną”¹⁹¹. Samotność ta nie ma nic wspólnego z niepełnością komunikacji między bytami. Jest ona – według niego, przypomnijmy – zbudowana na własnościach transcendentálnych jedności i odrębności¹⁹². Dotyczy wszystkich relacji osobowych, ponieważ przewiduje je i warunkuje. Ten wpływ jest wywołany tym, że byt wchodzi w siebie i poznaje siebie samego, a przez to wywołuje akceptację samego siebie i dzięki temu wchodzi w relacje osobowe z innymi bytami. Dlatego problem wyboru komunikacji z innymi ludźmi jest ściśle związany z samotnością ontyczną. Natomiast ta wydaje się w pewien sposób uzależniona od relacji miłości do samego siebie. W późniejszych wypowiedziach Kalki widać zmianę jego poglądów dotyczących podmiotowania relacji przez własność transcendentálną odrębności. Własność tę – przypomnijmy – zaczął on wiązać z podmiotowaniem relacji miłości¹⁹³.

Gogacz często podkreśla związek relacji nadziei z relacjami miłości i wiary¹⁹⁴. Zdaniem Kubiaka takie podejście jest błędne, ponieważ należy bardziej akcentować związek tej relacji z dobrem, aniżeli z innymi relacjami. Ale zaraz dodaje, że nie należy również tego związku umniejszać, ponieważ tak jak relacje istotowe wspierają relacje istnieniowe, tak i same relacje istnieniowe wspierają

¹⁸⁸ Por. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 281.

¹⁸⁹ „J’aime quelqu’un et celui-ci rejette non amour; je suis toujours en présence de celui qui me rejette et cette situation peut m’amener au désespoir”, zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 282.

¹⁹⁰ „Le contraire de l’espoir, c’est la solitude en présence de, c’est-à-dire ne plus être accepté par celui qui est toujours en présence de moi”, *tamże*.

¹⁹¹ Zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 283.

¹⁹² „Cette „solitude ontique”, fondée sur les propriétés transcendentales d’aliquid et d’unum, permet à un être humain de s’enraciner en soi-même et d’accepter soi-même pour pouvoir être en relation personnelle avec les autres.”, zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 283.

¹⁹³ Zob. R. Kalka, *Structure métaphysique de la relation*, s. 232.

¹⁹⁴ *Elementarz metafizyki*, s. 88; por. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 265; W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 74.

i chronią się wzajemnie. Kubiak pisze również, że relacja nadziei ma, tak jak i inne relacje osobowe, różne aspekty i formy trwania zależne od istoty, która ją chroni¹⁹⁵. Dlatego przy omawianiu tej relacji należałoby – jego zdaniem – spróbować uchwycić nie tylko samą jej naturę, ale również wszystkie jej postacie.

Problem relacji do siebie samego

Problem struktury relacji do siebie samego, np. „miłości własnej”, której Akwinata poświęca dość dużo miejsca w swych rozważaniach, jest o tyle interesujący, że skupiają się w nim jak w soczewce metafizyka, antropologia i psychologia. Anna Sieklicka, omawiając dyskusje wokół teorii relacji osobowych, ukazuje zagadnienie relacji do siebie samego jako reprezentatywny przykład tych dyskusji¹⁹⁶. Najbardziej skrajne stanowisko „tradycyjnie” zajmuje W. Kubiak, który pisze, że relacja do samego siebie jest szczególnym typem relacji osobowych. Ma ona, tak jak każda relacja, swój podmiot i kres, z tą różnicą, że funkcję i podmiotu, i kresu pełni sam podmiot. Rozum więc ujmuje coś jedno dwa razy i te dwa ujęcia są jako dwie strony relacji¹⁹⁷. Relacja, w której nie istnieje realna różnica między jej dwoma kresami jest relacją myślną¹⁹⁸ – uważa Kubiak – ponieważ nie spełnia warunku mówiącego o odrębności podmiotu i kresu.

W literaturze tomistycznej na ten temat przeważają jednak ujęcia wychodzące z założenia, że jeżeli w rzeczy zachodzi realna różnica między „chcącym” a „chcianym”, to między nimi może zajść relacja realna¹⁹⁹. Można zatem z tego wnioskować, że relacja do samego siebie jest jednak relacją realną, np.: relacją miłości do samego siebie. Dlatego R. Kalka w rozważaniu tej problematyki wychodzi od tradycyjnej tomistycznej definicji miłości, według której miłość jest pragnieniem dobra dla samego siebie lub dla kogoś drugiego²⁰⁰. M. A. Krąpiec – na którego w tej sprawie powołują się i Kalka, i Kubiak – pisze, że w relacjach tych da się wyróżnić dwie własności: ruch w kierunku dobra („chcieć dobra”) oraz cel tego chcenia („dla siebie lub dla drugiego”). Jeżeli celem chcenia jest

¹⁹⁵ Zob. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 74.

¹⁹⁶ A. Sieklicka, *Relacje osobowe*, 39-40.

¹⁹⁷ W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 94.

¹⁹⁸ „Quand il n'y a pas de différence réelle entre les deux termes, par exemple, la relation de l'identité”. Powołuję się tu na tłumaczenie tekstów św. Tomasza przez R. Kalkę, zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 82, p. 6d.

¹⁹⁹ Poddane tutaj stwierdzenie pochodzi z opracowań Kubiaka, zob. R. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 95.

²⁰⁰ „... il faut qu'il veuille le bien d'un être, en tant que c'est le bien de cet être; car lorsqu'on veut le bien d'un être seulement, parce qu'il tourne au bien d'un autre, on ne l'aime que par accident”. Zob. R. Kalka, *Relation personnelles*, s. 258.

sam podmiot chcący, to miłość taką, dodaje Krąpiec, nazywa się miłością pożądaną, ponieważ jest to miłość niedoskonała pożądaną dobra nie ze względu na samo dobro, ale ze względu na to, że jest częstką doskonałości kochającego²⁰¹. Można więc przyjąć, że relacja do samego siebie jest relacją realną, ponieważ w przeciwieństwie do relacji myślniej, podmiot i kres tej relacji są inne, nie utożsamiają się. Ponadto miłość samego siebie jest miłością wrodzoną, dotyczącą wszystkich istniejących bytów, ponieważ każda rzecz z natury kocha samego siebie²⁰². A. Sieklicka uważa, że w tym miejscu warto przywołać poglądy piszącego te słowa, który wiąże miłość do siebie samego z pożądaniem naturalnym. To pożądanie bowiem jest tym, co kieruje byt istniejący w kierunku tego, co służy jemu i jego życiu²⁰³. Miłowanie więc samego siebie to pożądanie własnego dobra i swojej doskonałości. Objawia się ono w postaci akceptacji siebie, a nie niszczenia. Ta akceptacja przybiera także kształt akceptacji innych osób. Relacja miłości do siebie jest więc traktowaniem siebie jako człowieka i osoby, którą należy otaczać szacunkiem. Na tej podstawie strukturę miłości siebie samego usiłował zgłębić Jerzy Wyszyński²⁰⁴. W swoim artykule na ten temat uznał, że relacja taka składa się z fundamentu, którym jest realność całej osoby oraz kresu, który jawi się jako realność istoty. Istota jest tu traktowana jako subsystemacja, a nie jako *quidditas*, ponieważ w ujęciu *quidditas* brakowałoby jej realności. Oczywiście nie znaczy to, że osoba ma dwie własności realności, ale chodzi tu o to, że inne skutki wywołuje realność istoty, a inne realność całej osoby²⁰⁵. Zachodzi jednak pytanie, czy różnica między realnością osoby i realnością jej subsystemacji nie jest wyłącznie myślna, wszak obie te „realności” są przejawem tego samego istnienia substancjalnego. Dlatego Kubiak uważa, że jeśli chce się „uratować” realność relacji do siebie samego trzeba uznać, że relacja ta ma fundament bliższy, którym jest jedna z władz pożądawczych bytu oraz kres bliższy, będący całym bytem lub jego częścią ujętą jako dobro. Podmiot dalszy i kres dalszy jawią się tu jako ten sam byt substancjalny²⁰⁶. Wątpliwość jaka się tu jawi

²⁰¹ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 254; por. też: W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 97.

²⁰² W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 96.

²⁰³ A. Sieklicka, *Relacje osobowe*, 40: „Andrzejuk opisuje to na przykładzie człowieka i zwierząt, którym do życia potrzeba zaspokojenia z jednej strony potrzeby jedzenia, picia, snu, wypoczynku itp., z drugiej strony zaspokojenia potrzeby przeżyć seksualnych, zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 44”.

²⁰⁴ J. Wyszyński, *Relacja miłości do siebie*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) 2, s. 240.

²⁰⁵ Są to rozważania, pochodzące z seminarium doktoranckiego, prowadzonego pod kierunkiem M. Gogacza, spisane przez Jerzego Wyszyńskiego, zob. J. Wyszyński, *Relacja miłości do siebie*, s. 240.

²⁰⁶ Zob. W. Kubiak, *Teoria relacji*, s. 99.

jest taka sama: Czy różnica tych fundamentów jest różnicą realną czy tylko myślną? A może droga do rozwiązania tego problemu jest jeszcze inna i zahacza o temat jedności, wszak Tomasz z Akwinu uważa, że dlatego miłość do siebie samego jest tak podstawowa i zasadnicza, że człowiek jest substancjalną jednością.

Problem piękna i kontemplacji

Piękno jako własność transcendentálna jest równie fascynująca jak mało zbadana. Z tego punktu widzenia bardzo ciekawe wydają się rozważania przeprowadzone przez Kalkę. Uważa on, że własność piękna podmiotuje relację kontemplacji, którą uważa za jedną z relacji osobowych. Zwraca uwagę bowiem, że własność ta wywołuje upodobanie bytu z powodu tego, że byt ten istnieje. Kalka swoje dociekania zaczyna od ukazania, czym kontemplacja nie jest i być – jego zdaniem – nie może. Kontemplacja jest bowiem związana z intelektem i wolą, i stanowi dopełnienie miłości, prawdy i dobra. Obejmuje ona cnoty moralne, inne działania, wiedzę, różne prace. Wyższy poziom kontemplacji nie jest możliwy do osiągnięcia na ziemi, można ją dopiero zdobyć po śmierci, łącząc się z Bogiem²⁰⁷. Przedstawienie kontemplacji należy więc rozpocząć, co sugeruje Kalka, od piękna jako własności podmiotującej tę relację²⁰⁸. Piękno przejawia się w całości lub doskonałości, proporcji lub harmonii oraz w swoistej „przejrzystości” – transparentności – transparenacji. Do jego zaistnienia potrzebne są dwa elementy, które są jego racjami w umyśle, a są nimi: pewna przejrzystość i sprawiedliwe proporcje. Analogicznie jest w trwaniu kontemplacji, która również do zaistnienia potrzebuje pewnej harmonii, tworzącej się w tym samym akcie umysłu²⁰⁹. Ponieważ zaś „czystość” i właściwa proporcja nie mogą być wytworami umysłu, gdyż intelekt byłby wtedy identyczny z aktem istnienia, dlatego intelekt tylko zaczyna odkrywać piękno²¹⁰. Z tego – zdaniem Kalki – wynika, że piękno jako własność transcendentálna wywołuje w dwóch osobach relację osobową kontemplacji, która nie zawiera w sobie cech charakterystycznych dla intelektu. Tak ujęta relacja kontemplacji obejmuje i wieńczy wszystkie inne podstawowe relacje, tj. miłość, wiarę i nadzieję. Ona jest przyczyną „czystości” i zgodności wszystkich

²⁰⁷ „La bonité nous semble- t – il, évoque la relation de contemplation”, zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 227.

²⁰⁸ Zob. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 290.

²⁰⁹ „Voilà pourquoi c’est dans la vie contemplative, qui consiste dans l’acte même de la raison, que la beauté se trouve dans sa pureté et son essence”. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 290.

²¹⁰ „Pour éviter cette contradiction, il faut admettre que l’intellect ne fait que découvre, en même temps, ce en quoi cette propriété consiste, à savoir la clarté, la juste proportion et l’intégrité.”, *tamże*.

rzeczy²¹¹. Człowiek w całej swojej proporcji i harmonii, czyli po prostu w całym swoim pięknie, ukazując wszystkie występujące w nim przejawy istnienia w postaci własności transcendentálnych, jawi się drugiemu człowiekowi i zaprasza go do współobecności. Kalka w trwaniu kontemplacji ograniczył rolę intelektu i woli, sprowadził je do poziomu w jakim występują one przy zaistnieniu i trwaniu relacji osobowych. Intelekt i wola są tu więc tylko świadkami tej współobecności osób w kontemplacji, natomiast jej nie tworzą²¹².

Innego zdania jest jednak M. Gogacz, który twierdzi, że kontemplacja nie jest odrębną relacją osobową, a tylko świadczeniem intelektu przy akceptacji woli, chroniącym współobecność osób w relacjach osobowych. Gogacz przyznaje, że własność transcendentálna piękna wywołuje w bycie upodobanie, ze względu na urealnijające ten byt istnienie. Natomiast nie zgadza się z przypisaniem kontemplacji miana relacji osobowej²¹³. Za Tomaszem umieszcza kontemplację między relacjami istotowymi²¹⁴. Kontemplacja prowadzi do poznania prawdy, do zdobycia mądrości od strony intelektu, natomiast od strony woli wywołuje ona w człowieku zdolność do podejmowania dobrych wyborów²¹⁵.

Jeszcze inne widzenie kontemplacji proponuje ostatnio Janusz Idźkowski²¹⁶. Analizując starannie teksty Tomasza umieszcza kontemplację w dziedzinie intelektu możliwościowego, a więc raczej w kontekstach poznawczych i wiąże także z poznawaniem transcendentálnych, ale w perspektywie mowy serca. Zdaniem Idźkowskiego, kontemplacja jako czynność ujmująca pryncypia rzeczywistości, a w tym przede wszystkim akt istnienia, dotyczy również relacji istnieniowych. Jest czynnością świadczenia o tych relacjach i ich akceptacji. Świadczenie intelektu wiąże się z zatrzymaniem uwagi, a akceptacja woli z radością i podziwem. Można to określić – dodaje – w taki sposób, że czynność kontemplacji jest skutkiem pewnego zjednoczenia z doznawanymi bytami, a przede wszystkim z osobami, co

²¹¹ „Par contre, la relation de contemplation emdrasse et couronne l’amour, la foi et l’espoir. Ceci résulte d’ailleurs de l’essence même de la beauté”, *tamże*, s. 292.

²¹² „Dans cette perspective les propriétés essentielles de la personne humaine, c’est-à-dire l’intellect et la volonté, témoignent de la plénitude de la co-présence personnelle dans la contemplation”, *tamże*, s. 293.

²¹³ W. Kubiak, *Charakterystyka relacji*, s. 66.

²¹⁴ *Elementarz metafizyki*, s. 131.

²¹⁵ *Tamże*, por. R. Kalka, *Relations personnelles*, s. 285.

²¹⁶ J. Idźkowski, *Kontemplacja a „mowa serca”*, „Edukacja Filozoficzna” (2008) 46, s. 163-174. Warto też przywołać dwa referaty na posiedzeniach Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW, mianowicie: Posiedzenie ósme – 25 lutego 2009: *Kontemplacja jako czynność poznawcza* oraz posiedzenie dwudzieste czwarte – 24 lutego 2011: *Próba tomistycznej definicji kontemplacji* – www.katedra.uksw.edu.pl.

dzieje się dzięki wierze, nadziei i miłości, gdyż człowiek już na poziomie poznania niewyraźnego odróżnia byt osobowy od rzeczywistości nieosobowej. Czynność kontemplacji swoiście przytrzymuje przy osobach, pozwala docenić ich godność, a tym samym wyjątkowość. Kontemplacja ponadto dystansuje zbędną niekiedy wiedzę i kieruje ku mądrości. Z tego wynika – konkluduje Idźkowski – że kontemplacja wpływa na humanizację kultury i zachowania człowieka. Jest czynnością, która w swym zapoczątkowaniu jest niezależna od cnót i relacji osobowych, to jednak później, w swym działaniu, ściśle jest z nimi powiązana. Swoisty rozwój życia kontemplatywnego uzależniony jest więc od rozwoju cnót jak i od trwania powiązań z osobami.

Idźkowski nie eksponuje też roli piękna w kontemplacji, podobnie Gogacz, który pięknu poświęcił bardzo dużo uwagi w swoich pracach, podejmując problematykę metafizyczną, estetyczną i nawet pedagogiczną²¹⁷. W metafizyce piękna zdecydowanie obsta je przy tezie, że jest ono łącznym przejawianiem się wszystkich transcendentaliów oraz że przejawia istnienie bytu głównie w jego formie. Z tego względu przypisuje pięknu ogromną rolę w kształceniu uczuć i kształtowaniu całej osobowości człowieka. Samo piękno opisuje Gogacz trzema terminami, które wskazują kolejno na transcendentalia, oddziałujące na intelekt możliwościowy wraz z *quidditas* bytu poznawanego. Te terminy to: *integritas* – całość bytu, wskazująca na jego własność jedności; *perfectio* – jest wyrazem wewnętrznej doskonałości bytu, posiadania wszystkiego, co go stanowi; wskazuje na istnieniową własność realności; *claritas* – wskazuje na fakt przejawiania się tego, czym byt jest. Dotyczy więc odrębności oraz wyznaczonej przez formę tożsamości bytu, dlatego tę własność piękna nazywa się też *splendor formae*.

Piękno – w ujęciu Gogacza – w osobowościowej warstwie człowieka, wywołuje wiele rozmaitych skutków, które znane są teoretykom wychowania, głównie religijnego. Wymieńmy główne z tych skutków. Piękno: 1) scala uczucia i emocje, wywołując w nich fascynacje; 2) uwrażliwia na dobro, przez co jest najskuteczniejszym sposobem wychowania prawości sumienia.

Wydaje się, że piękno oddziałując na władze poznawcze i decyzyjne człowieka wiąże się z dobrem lub prawdą, albo z prawdą i dobrem jednocześnie. I zauważmy od razu, że ujęcie piękna jako dobrego, jako prawdziwego bądź jako dobrego i prawdziwego zarazem, wiąże się z intelektem i wolą jako podmiotami, które, jak pamiętamy, muszą być do właściwych sobie czynności przysposobione,

²¹⁷ Wszystkie te poglądy Gogacza zebrał Łukasz Mażewski w swojej pracy, pisanej pod kierunkiem A. Andrzejuka, pt. *Piękno i estetyka w ujęciu Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2004. Zob. Ł. Mażewski: *Estetyka i jej aspekty pedagogiczne w ujęciu Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Warszawa 2012, s. 183-199.

czyli usprawnione. Związek piękna z dobrem, a co za tym idzie, także z nadzieją, jest dość powszechnie znany i rozmaicie ujmowany: „Piękno ma moc przywoływania, nie ma mocy spełniania tęsknot”²¹⁸, „(...) wprowadza w nadzieję, nigdy w rozpacz i nigdy w miłość (...) budząc jednak oczekiwanie, które jest nadzieją, kieruje do prawdy i dobra, wiary i miłości (...)”²¹⁹. Ciekawie też Gogacz postrzega rolę piękna w miłości. W utrzymanym w poetyckiej stylistyce eseju podstawowym odróżnieniem jest piękno „zaprzyjaźnione z nami” oraz „piękno nie zaprzyjaźnione z nami”, które „jest zimne i groźne”. Przyjaźń oznacza taką odmianę obecności, w której współwystępują równorzędnie miłość, wiara i nadzieja, a zatem piękno „zaprzyjaźnione z nami” musi mieć w naszym jego odbiorze w równym stopniu oba te aspekty. Piękno pozbawione aspektu prawdy może być dla człowieka „odrębną siłą” (...), która „podbija go”. Jest to więc piękno „groźne”. Piękno pozbawione aspektu dobra nie może być „apelem, przywołaniem miłości” nie wprowadza więc w „oczekiwanie, które jest nadzieją”. Jest to zatem piękno „zimne”. I wciąż Gogacz przypomina, aby ujmować zagadnienie piękna, podobnie jak prawdy i dobra, w problemie obecności: „Piękno ludzi kieruje do nich, lecz nie zaprzyjaźnia. Dopiero miłość przystosowuje, zaprzyjaźnia i poza pięknem spełnia tęsknotę do obecności. Piękno obecnej przy nas osoby zaprzyjaźnia się z nami w taki sposób, że przestaje być zimne i groźne. A raczej w obszarze osoby traci pozycję odrębnej siły: służy człowiekowi, a nie podbija go”²²⁰. Gogacz jest więc daleki od jakiegokolwiek absolutyzowania piękna i nawet w relacjach osobowych rola piękna – zdaniem Gogacza – jest ograniczona.

A jednak piękno korzysta ze swej mocy przywoływania tęsknot, niepokoi od wieków, wymyka się ujęciom, a bezsilnych filozofów i teologów skłania do utożsamień z dobrem lub Bogiem. Wchodzi też w ludzkie historie, radując lub niszcząc ludzi, ich miłość, ich życie, ich dzieła.

Dopowiedzenia J. Wójcika i K. Wojcieszka do ujęć M. Gogacza

Poznanie niewyraźne jako przyczyna miłości

Mieczysław Gogacz obstawał przy tezie, że przyczyną miłości jest transcendentna własność realności i wobec tego relacja ta bytuje niezależnie od poznania i decyzji. Tomasz z Akwinu jednak właśnie poznanie uczynił podmiotową

²¹⁸ M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985 s. 49

²¹⁹ M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, s. 128.

²²⁰ *Ciemna noc miłości*, s. 49-50.

przyczyną miłości. Teza Gogacza miała jeszcze i tę konsekwencję, że wynikało z niej, iż wszystkie istniejące osoby – z racji posiadania transcendentальной własności realności – są powiązane relacjami osobowymi. Oprócz tego, że wydaje się to mało prawdopodobnie, to rodzi się pytanie o celowość chronienia relacji osobowych – o co upomina się Gogacz w sformułowanej przez siebie etyce – skoro relacje osobowe i tak wiążą wszystkie realnie istniejące osoby. Rozwiązaniu tego dylematu posłużyła teoria poznania niewyraźnego, nazywanego też mową serca. Na problematykę tę w tekstach Akwinaty natknął się Gogacz już po sformułowaniu zarysu swojej teorii relacji osobowych²²¹.

Jakub Wójcik jako pierwszy dokonał opisu teorii relacji osobowych z uwzględnieniem porządku niewyraźnego²²².

Zauważmy, że relacje osobowe są pierwotne wobec relacji poznania i postępowania. Są, gdy jeszcze intelekt i wola nic „nie umieją”. Nie akty woli powodują więc miłość. To odwrotnie. Św. Tomasz zauważa słusznie, że wola doskonali się dzięki miłości, a intelekt dzięki wierze (*Matka i ojciec*, s. 638).

Swoje rozważania formułował Wójcik w kontekstach pedagogicznych, gdyż ta dyscyplina była mu najbliższa. Tezą wyjściową jest pogląd, że relacje osobowe w najwcześniejszym okresie życia człowieka – prenatalnym, niemowlęcym, wczesnodziecięcym – uzyskują od razu poziom *dilectio*.

Na istotę osoby, oddziałującej na nas, reagujemy – powtórzmy – pełną miłością, wiarą i nadzieją, bezdyskusyjnie tę osobę akceptując, wierząc jej i pragnąc trwania w kontakcie z nią przez miłość, wiarę i nadzieję. Jest to zareagowanie w poziomie intelektu możliwościowego, posługującego się mową serca jako wzajemnym, życzliwym i ufnym kontaktowaniem się osób. To zareagowanie wywołuje w intelekcie biernym rozumienia, które są ujęciem przez intelekt pryncypiów istotowych bytu (*Teoria poznania niewyraźnego*, s. 178).

²²¹ W książce *Człowiek i jego relacje*, wydanej w 1985 r., ale składającej się z artykułów napisanych zasadniczo przed 1980 r. znajdujemy zarys koncepcji relacji osobowych w formie, która nie była już zasadniczo modyfikowana, ale nie ma tam jeszcze mowy o poznaniu niewyraźnym. W *Elementarzu metafizyki* napisanym i wydany w 1987 r. znajdujemy próbę skorelowania teorii relacji osobowych z mową serca. Wydaje się jednak, że to uczniowie – Wójcik, Wojcieszek i w nieco innych aspektach Szyndler – wyciągnęli ostateczne wnioski z koncepcji poznania niewyraźnego w odniesieniu do teorii relacji osobowych.

²²² Zob. *Teoria poznania niewyraźnego jako punkt wyjścia wyjaśnień pedagogicznej relacji rodzina-szkola*, w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 175-181; *Matka i ojciec pierwszymi profesorami dziecka. Pomocnicza rola nauczycieli*, w: *Nauki humanistyczne i socjologia. Księga Jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi zwyczajnemu doktorowi habilitowanemu Józefowi M. Dołędze*, red. J. Czartoszewski, Warszawa 2010, s. 629-641.

Jakub Wójcik zwracał uwagę – powołując się zresztą na osiągnięcia psychologii prenatalnej – że miłość występuje już w tym okresie, właśnie przed narodzeniem i jakimikolwiek uwyrażnieniami, czy później uświadomieniami.

Zauważmy, że rozumienia nie są jeszcze uświadomione. Często doświadczamy takiego faktu, że rozumiejąc istotę nie uświadomiamy jej sobie, co wyraża się w braku umiejętności wyrażenia tej istoty. Uświadomienia są więc późniejsze od rozumień i dokonywania ich trzeba się nauczyć. Z czasem jednak intelekt czynny, który odnosi się do niematerialnej zawartości intelektu możliwościowego i zarazem do doznanych przez zmysły wrażeń przypadłości materialnych, zacznie tworzyć wiedzę, pobudzoną przez kulturę. Z powodu tej kultury może się zdarzyć, że nie będzie tworzył informacji, zachęcającej wolę do chronienia relacji osobowych (*Teoria poznania niewyraźnego*, s. 178).

Relacje osobowe u dziecka pojawiają się – zdaniem Wójcika – jako odpowiedź na miłość, wiarę i nadzieję jego rodziców. Po urodzeniu, w okresie uwyrażniania i uświadomień, te relacje wiążą się z rozwijaną stopniowo odpowiedzialnością za nie. Wobec tego nie tyle chodzi w wychowaniu o rozwój relacji osobowych, „zdobywanie” kolejnych ich poziomów od *concupiscibilitas* do *dilectio*, ile o nieredukowanie tego pierwotnego i naturalnego *dilectio* do poziomu *concupiscibilitas*. W takim wypadku „wychowanie do miłości” polegałoby raczej na podtrzymywaniu tego najbardziej pierwotnego poziomu relacji²²³. Wynika więc z tego, że to złe wychowanie i zniekształcona kultura obniżają poziom relacji osobowych²²⁴. J. Wójcik wskazywał ciekawie na „mechanizm” kształtowania przez relacje osobowe całego wewnętrznego wyposażenia człowieka. Wychowanie uczuć wiązało z osobową relacją nadziei, intelektu – z osobową relacją wiary, a woli – z miłością.

Kontynuując ten wątek Krzysztof Wojcieszek wskazuje na środowisko miłości, w którym nowy człowiek poczyna się i kształtuje. Jest – jego zdaniem – pierwotne,

²²³ Jest to tym bardziej ciekawe, że dość powszechnie uważa się, że miłość dzieci jest egoistyczna (nawet św. Tomasz coś takiego napisał, że dzieci, chorzy i starcy są bardziej skupieni na sobie). To jest pewna obserwacja, której trudno odmówić słuszności. Jednak jest tak, że poziom zaufania u dzieci, a także ich szczerłość, otwartość są na wysokim poziomie. Możemy obserwować, jak dzieci uczą się kłamać od dorosłych i jak im to nieporadnie wychodzi na początku. Oczywiście, trzeba jednak przy tym uwzględnić psychologię rozwojową i np. nie pomylić kłamstwa z dziecięcymi konfabulacjami. Jest tu więc wiele problemów, ale teza, że *dilectio* stanowi „wyjściowy” poziom relacji osobowych jest przekonująca z metafizycznego punktu widzenia. Potwierdzają ją – z innej strony – obserwacje Jeana Vaniera ze wspólnoty Arka, który pracował z upośledzonymi umysłowo. Oni byli w tej wspólnocie dla ludzi „normalnych” nauczycielami relacji osobowych.

²²⁴ Pokazywałoby to też pewną słuszną intuicję tych filozofów, którzy w tzw. stanie pierwotnym upatrywali pewnej doskonałości ludzkiej, jak np., J. J. Rousseau. Oczywiście rozkładali to na linii rozwoju społecznego, z czym trudno się zgodzić z pozycji teorii relacji osobowych, ale jeśli odnieść to do indywidualnego rozwoju osoby, to nie byłoby to takie zupełnie pozbawione racji.

naturalne i podstawowe środowisko człowieka. Na tej podstawie Wojcieszek formułuje swoją teorię rodzicielstwa, w której kluczowe znaczenie mają relacje osobowe, i podkreśla, że oprócz teorii relacji osobowych także „wypracowanie teorii poznania niewyraźnego i teorii ciała ludzkiego jako wyrazu osoby ludzkiej umożliwia wytlumaczenie, jak się odbywa ten wpływ”²²⁵ rodziców na dziecko już od pierwszych chwil jego istnienia, gdyż:

kształtowanie człowieczeństwa odbywać się może jedynie w sposób odpowiedni dla osoby ludzkiej, a ta jest istniejąca realnie, rozumna, wolna i duchowo-cieleśna. Dlatego zasadniczą formą przekazu jest to, co dla ludzi najważniejsze i najbardziej charakterystyczne, czyli więzi, zarówno uczuciowe, jak i osobowe (relacje osobowe) (*Być ojcem, być matką*, 157).

Co więcej, idąc tym tropem, Wojcieszek zwraca uwagę na środowisko poczynania się i rozwoju nowego człowieka. Okazuje się – co zresztą potwierdzają badania pedagogów i psychologów – że podstawowe znaczenia mają tu właściwe, to jest pozytywne, relacje między rodzicami.

Rodzice przede wszystkim budują wspólnotę między sobą, gdy jeszcze nie są biologicznymi rodzicami. To „gniazdo”, ten „dom człowieka”, jakim jest wspólnota, pozwala na odegranie przez nich roli przekazicieli człowieczeństwa. Ojciec jest tym, który powoduje to „wezwanie” nowego człowieka do zaistnienia i zwraca się z tym wezwaniem do matki (*Być ojcem, być matką*, 157).

Warto zwrócić uwagę, że Wojcieszek przyjmuje dość tradycyjny podział ról rodziców (Tomasz z Akwinu przypisywał właśnie ojcu czynną rolę w powstawaniu nowego człowieka – jak forma w istocie bytu – matce zaś rolę bierną – jak materia w tej istocie). Jednakże w rozważaniach Wojcieszka widać wyraźnie jak bardzo nietrafne jest wiązanie tego tradycyjnego podziału z deprecjacją roli matki w życiu dziecka. Właściwie jest odwrotnie: rola matki jest tu pierwsza, podstawowa i niedostrzeżenie jej przez kogokolwiek jest wyrazem zupełnego niedostrzeżenia rzeczywistości ludzkich relacji.

Uprzywilejowana jest tu pozycja matki, która staje się dla dziecka „pierwszą osobą ludzkiego spotkania”, reprezentantem całej rzeczywistości. Dziecko w jej łonie spotyka najpierw tylko matkę, jako pierwszą osobę, jako środowisko. Osoba, jaką jest dziecko, kształtuje się od początku w środowisku innej osoby (...). Raz nawiązane relacje są trwałe w swoich skutkach, dlatego, jeśli wolny wybór nie zakłóci tego kontaktu przez zerwanie relacji, matka pozostaje na zawsze w relacji z dzieckiem. Tylko formuła tej obecności będzie podlegać rozwojowi, ale samo sedno więzi pozostanie. I jako takie jest niezbędne nie tylko przy powstawaniu dziecka, ale przez całe

²²⁵ K. Wojcieszek, *Być ojcem, być matką... Odkrywanie natury rodzicielstwa w tomizmie konsekwentnym*, SPC 42 (2006) 2, s. 158.

jego życie. Być może ten obszar identyfikują psychologowie jako tzw. więź pierwotną dziecka z matką. Dziecko na podstawie tej pierwszej relacji uczy się kochać, tworzyć wspólnotę, czyli przejmuje to, co dla ludzi najważniejsze, w życiu i w wieczności (*Być ojcem, być matką*, 158).

Na tym tle Wojcieszek widzi rolę i pozycję ojca dziecka.

Rola ojca jako tego, który swoją miłością do matki „wywołał” dziecko, pozostaje kluczowa, gdyż matka podejmując decyzję o obecności wobec dziecka ogląda się na ojca i niejako przedłuża w swej decyzji relację ojca do niej samej. Jest to zapośredniczona obecność, ale ważna, gdyż decyduje często o akceptacji dziecka. A zatem, ojciec swoją obecnością potwierdza akceptację dla dziecka. Jego miłość jest jakby pieczęcią na akcie uznania dziecka i decyduje o tożsamości osobowej dziecka jako akceptowanego od początku. Również w przypadku ojca obecność trwa całe życie, choć zmienia się jej formuła. I tak samo jak ze strony matki jest to obecność potrzebna, niezbędna i twórcza (*Być ojcem, być matką*, 158-159).

Spojrzenie na teorię relacji osobowych, sformułowaną przez Mieczysława Gogacza z perspektywy mowy serca, otwiera nowe, ciekawe pola refleksji filozoficznej. Ciekawie też jawi się w odniesieniu do związku relacji osobowych z poznawaniem i decydowaniem. Z jednej bowiem strony wzmacnia tezę Gogacza o niezależności relacji osobowych od poznania i decyzji. Przykład małego dziecka bezgranicznie ufającego swoim rodzicom i przykład tych rodziców całkowicie bezinteresownie służących dziecku jest dobrą ilustracją tej niezależności relacji osobowych od aktów intelektu i woli. Zarazem pespektywa, o której mowa, broni – na terenie współczesnego tomizmu – poglądu Tomasza z Akwinu na temat przyczyn miłości. Pamięamy, że upatrywał on w poznaniu podmiotową przyczynę miłości, jednocześnie czynił szereg zastrzeżeń w odniesieniu do tego przyczynowania, które wskazują na poznanie niewyraźne, jako źródło tego podmiotowego przyczynowania miłości. Niejako przy okazji znikają niepokojące paradoksy też Gogacza: nie odnosimy się relacjami osobowymi do wszystkich istniejących osób, lecz jedynie do tych, z którymi spotkaliśmy się w obszarze mowy serca.

Ujęcia J. Wójcika i K. Wojcieszka ukazują bezwzględne pierwszeństwo relacji osobowych w życiu człowieka; jest to pierwszeństwo czasowe i rzeczowe. Jedną z konsekwencji tych ujęć jest zwrócenie uwagi na wspólnoty osób – od tych najpierwszych jak małżeństwo, rodzina, szkoła. To w tych wspólnotach – gdy spajają je relacje osobowe – właściwie wzrasta i kształtuje się człowiek. Tylko w kochającej się wspólnotie pozorna staje się sprzeczność między tezą Gogacza, że poznanie i decyzje chronią relacje osobowe, i tezą Wójcika, że relacje osobowe kształtują poznanie, decydowanie i nawet uczucia. Owszem, relacje osobowe

chronimy naszymi słusznymi decyzjami, opartymi na właściwym rozpoznaniu rzeczywistości, jednakże tego wszystkiego uczymy się od osób kochających, mądrych i dobrych. Nie ma więc innej drogi rozwoju osobowego niż wspólnota osób.

Problematyka rozpaczy i acedii

Krzysztof Wojcieszek zajmował się również profilaktyką problemów alkoholowych. Szukając źródła tych problemów postawił tezę, że należy ich szukać w procesie rozpaczy. Proces ten dość szeroko zanalizował i opisał Mieczysław Gogacz przyjmując, że źródłem rozpaczy jest utrata przedmiotu miłości. Umieścił zatem proces rozpaczy w kontekście relacji osobowych i poszczególne jego etapy oraz sposoby wyjścia z tych etapów związał z problemem miłości.

Sam Gogacz sugerował, że w powstawaniu rozpaczy ważne są też pewne okoliczności, towarzyszące utracie kochanej osoby. Nie zawsze bowiem taka utrata wywołuje rozpacz: „nic nie zastąpi zmarłego dziecka – pisał – ale jest raturek przed rozpaczą”²²⁶. Logicznie najprostszym rozwiązaniem jest pokochanie kogoś innego; psychologicznie jest to zazwyczaj niewykonalne! Dlatego wydawało się, że przyczyną rozpaczy jest miłość absolutyzująca przedmiot swoich odniesień²²⁷. Wojcieszek dostrzega jednak źródła rozpaczy jeszcze w innych obszarach: może ją wywołać utrata każdej miłości, gdy dołączą się do tego nieprawidłowe przekonania antropologiczne. Dostrzega przy tym dającą się empirycznie uzasadnić zbieżność procesu rozpaczy z problemami alkoholowymi. Tę zbieżność widzi na kilku płaszczyznach:

1. Załamanie się dziecięcego lub wczesnomłodzieńczego życia religijnego, które naturalnie rozwija się młodym człowieku i często nie kontynuuje się w życiu dorosłym. Wojcieszek zaznacza, że jest to zjawisko znane psychologii rozwojowej, jednakże badaczom korzystającym z narzędzi empirycznych uchodzi często uwadze duchowy aspekt tej sprawy, znany wychowawcom życia religijnego pod nazwą „ciemniej nocy”. Wojcieszek podkreśla, że nie jest ona udziałem jedynie mistyków i ascetów, lecz stanowi „przeżycie masowe” bardzo często tłumione za pomocą substancji psychoaktywnych. Zwraca bowiem uwagę na zbieżność czasową owego młodzieńczego kryzysu religijnego z inicjacją alkoholową.
2. Częściej opisywanym zjawiskiem jest inicjacja alkoholowa wywołana załamaniem się ludzkiej miłości – odejściem, porzuceniem, śmiercią osoby kochanej. Tutaj szczególny nacisk Wojcieszek kładzie na właściwe przekonania

²²⁶ *Ciemna noc miłości*, s. 83.

²²⁷ Taka teza znajduje się w książce *Prawda o dobru*, s. 242-243.

- antropologiczne oraz relację z Bogiem, która w takim wypadku ma właściwości wybitnie chroniące.
3. Najmniej zaś znane w kontekście procesu rozpaczki jest zagrożenie alkoholowe dzieci z rodzin alkoholików. Wprawdzie temat ten ma obszerne badania i nie mniej obszerną literaturę, to jednak rzadko dotyka ona samej istoty problemu, to jest kryzysu najważniejszych dla dziecka relacji osobowych z rodzicami: alkoholizm, rozwód, a szczególnie przemoc uruchamiają ten proces u dziecka, który rozwijając się powoduje destrukcję kolejnych warstw osobowości i gdzieś po drodze może spowodować sięgnięcie po substancje psychoaktywne.

W związku z tymi ustaleniami Wojcieszek proponuje poszerzyć tradycyjny repertuar wiedzy profilaktycznej i terapeutycznej o teorię relacji osobowych, w tym zagadnienie procesu rozpaczki.

Na podobny problem zawężenia wiedzy o człowieku jako podstawy działań tym razem wychowawczych wskazuje Jakub Wójcik²²⁸. Podejmuje bowiem próbę wyjaśnienia istoty acedii – „choroby duszy”, na którą uskarżali się już egipcjacy pustelnicy. Zwraca przy tym uwagę, że wielu autorów piszących o acedii, łącznie ze św. Tomaszem, zatrzymywało się na opisywaniu jej skutków. Sam Wójcik za punkt wyjścia przyjmuje określenie właśnie Tomasza, który pisze, że acedia jest jakimś wewnętrznym rozdarciem człowieka²²⁹, co kieruje nas do filozoficznej koncepcji bytu ludzkiego. Z tej zaś koncepcji wynika przede wszystkim, że człowiek nie jest tylko duszą, lecz duszą i ciałem, i wobec tego przyczyn acedii musimy szukać w całym tym *compositum*. Wójcik uważa, że acedia jest skupieniem uwagi człowieka na tym, co jest podmiotowane przez jego możliwość materialną, stanowi więc swoiste zatrzymanie się człowieka na swojej możliwości materialnej. Skutkuje to zawężeniem zarówno działalności poznawczej, jak i podejmowanych działań i decyzji do sfery materialnej. W poznaniu dominują ujęcia zmysłowe; działanie opiera się na uczuciach i emocjach. Nie ma tu miejsca na rozumienia intelektualne i relacje osobowe. Jednakże człowiek z natury potrzebuje jednego i drugiego. To swoiste zawężenie świadomości Wójcik nazywa właśnie acedią i dodaje, że wydobywa z niej porządną edukacja i dobre wychowanie. Przypomnijmy tylko, że według Gogacza mądrości – a o nią w pierwszym rzędzie chodzi w edukacji – uczy człowiek mądry, a do dobroci – o którą chodzi w wychowaniu – wychowuje człowiek dobry. Jeśli chodzi o samą acedię, to Wójcik podkreśla, że acedia, będąc skupieniem uwagi na swojej możliwości,

²²⁸ Zob. *Szkola miejscem wychowania i kształcenia*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie. Seria Pedagogiczna” nr 2-3, z. 5-6 (2010/2011), s. 79-105.

²²⁹ *Acedia jako problem pedagogiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie. Seria Pedagogiczna” nr 2-3, z. 5-6 (2010/2011), s. 213.

sprzyja uleganiu zwodzeniom przez pozory prawdy i dobra, a pierwszym jej przejawem jest odniesienie poznawcze tylko do danych zmysłowych. Zatrzymanie się w acedii skutkuje w woli decyzjami bez rozumień i wiedzy. Wtórnie więc acedia, jako „oderwanie” od rzeczywistości, ma pozory decyzji, gdyż nie dotyczy relacji realnych. Jest to właśnie owa „pustka duchowa”. Tak więc acedia skutkuje tworzeniem sobie wirtualnej rzeczywistości. Wydobywanie z acedii polega na nieustannym uczeniu się kontaktu z realnymi bytami, a przede wszystkim z osobami. Takie przejawy jak nuda, lenistwo, zniechęcenie itp. są następstwem braku kontaktu z rzeczywistością, co skrótowo określamy brakiem zainteresowania prawdą, dobrem i brakiem wrażliwości na to, co realne. To musi człowieka nużyć i prowadzić do rozpacz jako przeciwieństwa nadziei. Broniąc się przed rozpaczą, ulegamy pokusie nieustannych doznań (przede wszystkim zmysłowych, ale także pseudoduchowych), które są naszą dalszą blokadą wobec rzeczywistości. W skrajnych przypadkach prowadzi acedia do chorób psychicznych. W mniej skrajnych można jej skutki przesłonić nieustanną potrzebą doznań właśnie materialnych. Wydobywanie z tego stanu nazywamy edukacją, od łacińskiego terminu *educere*, co oznacza wydobywać, wzrastać w górę.

Odnosząc się do problematyki relacji osobowych, J. Wójcik przypomina, że według św. Tomasza to osobowa relacja wiary aktywizuje intelekt, podobnie jak miłość doskonali wolę. W acedii zdarza się, że pomijamy relację wiary i relację poznania, nawet tzw. akt wiary, opiera się na relatywizmie poznawczym (jak słynny zakład Pascala). Odwraca się tu właściwą kolejność: poznanie zamiast służyć aktualizacji wiary staje się jakby podstawą tej relacji osobowej. Podstawa ta jest jednak pozorna, gdyż to prawda wywołuje i osobową relację wiary, i relację poznania. Pomylenie tych perspektyw stanowi rezultat tradycji gnostycyckiej, w której utożsamiono relacje realne z myślnymi. Gdy ponadto pominiemy słowo serca, to wola słucha wyłącznie władz zmysłowych. Jest więc zredukowaniem spotkania osób do sytuacji poznawczej.

Sama acedia wynika właściwie z niezaspokojenia „naturalnych potrzeb” człowieka jako bytu osobowego. Do tych potrzeb należy poznanie intelektualne (mądrościowe), a także relacje osobowe i to zarówno z innymi ludźmi, jak i z Bogiem. Gdy tego wszystkiego brak, człowiek może odczuwać niepokój, niezaspokojenie, tęsknotę, lęk, duchową pustkę, czyli wszystko to, co opisywano w literaturze pod nazwą acedii, a co Wójcik nazywa jej przejawami.

Ta koncepcja acedii koresponduje wyraźnie z teorią ciemnej nocy miłości, jej przejawami i etapami. Wiąże się zatem także z obserwacjami K. Wojcieszka, który dostrzega etapy ciemnej nocy w problemach związanych z używaniem substancji psychoaktywnych. Można więc powiedzieć, że rozpacz i acedia są skutkami braku miłości albo nawet precyzyjniej: braku właściwie ukształtowanej

miłości, gdyż zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku jakaś miłość trwa: niedoskonała, okaleczona, niekiedy nawet fałszywa, zakłamana, zwyrodniała. Z tego wynikałoby, że o doskonałości miłości stanowi jej powiązanie z pozostałymi relacjami osobowymi: wiarą niosącą prawdę i nadzieją niosącą dobro. Brak wiary w ostatecznym rozrachunku popycha w acedię, brak nadziei kształtuje rozpacz.

Niektóre konsekwencje teorii relacji osobowych

Wiara jako prawdomówność i zaufanie

W przypadku analizy osobowych relacji wiary i nadziei doniosłe znaczenie ma jeszcze jedna cecha, charakteryzująca te relacje, to mianowicie, że są to relacje zwrotne (symetryczne lub dwustronne). Odnosi się to stwierdzenie do klasycznej definicji relacji jako *ordo unius ad aliud*, gdzie jedna substancja jest podmiotem relacji, a druga – jej kresem. Aktywne zachowanie się podmiotu relacji nazwano *actio*; biernie zachowanie jej kresu – *passio*. W relacjach osobowych każda z wiążących się nimi osób jest zarazem jej podmiotem i kresem – więc jej udziałem zarazem jest *actio* jak i *passio*. Z tego punktu widzenia możemy się bliżej przyjrzeć istotowej warstwie tych dwóch relacji osobowych.

Wiara, jako relacja osobowa, jest wyznaczana przez istnieniową własność prawdy. Prawda oznacza w bycie jego dostępność dla innych, swoistą otwartość w stosunku do władz poznawczych drugiego bytu. Struktury prawdziwe w odróżnieniu od wymyślonych są dostępne poznaniu każdego człowieka, podczas gdy istota pomysłu znajduje się w umyśle twórcy i nie jest nam bezpośrednio dana. W tym sensie mówimy o każdym bycie, że jest prawdziwy (w odróżnieniu od sztucznych wytworów).

Wiara jako relacja zwrotna jest więc swoistą wymianą prawdy, jakimś jej wzajemnym przekazywaniem. Takie przekazywanie komuś prawdy, zachowanie czynne w akcie jej wymiany nazywa się prawdomównością. Przekazywanie prawdy polega na wykluczeniu kłamstwa ze wszelkich informacji, jakie podajemy. Jest po prostu mówieniem prawdy. Prawdomówność więc stanowi istotę osobowej relacji wiary, rozważaną w jej aspekcie czynnym. Warunkiem przyjęcia przekazywanej nam przez kogoś prawdy jest zaufanie. Otwarcie się na prawdę jest bowiem zaufaniem. Zaufanie zatem stanowi istotę osobowej relacji wiary w jej biernym aspekcie. Nie chodzi tu o naiwne przyjmowanie każdej informacji. Zaufanie nie wyklucza korzystania z rozumu, który przewiduje i ubezpiecza nas przed nadużyciem naszego zaufania. Jednak samo zaufanie jest czymś niesłychanie

ważnym²³⁰. Możemy wobec tego powiedzieć, że prawdomówność i zaufanie stanowią istotę lub naturę osobowej relacji wiary.

Zagadnienie aktu wiary

Aktem wiary jest przyjęcie do wiadomości i uznanie za prawdziwe jakiś danych na podstawie autorytetu osoby, która nam to przekazuje. Liczy się tu zaufanie do mówiącego. Święty Tomasz rozpatruje akt wiary jako akt całej osoby. Aktem wiary jest bowiem sytuacja, gdy do przyjęcia jakiejś pewności intelekt skłoniony jest przez wolę²³¹. Motywem tego skłonienia jest osoba, która przekazuje nam jakąś prawdę, którą wola pragnie przyjąć ze względu na relacje łączące nas z tą osobą, np. wiara religijna opiera się na prawdomówności Boga²³². Tak rozumiany akt wiary i wiedza, jako skutek własnych badań lub dociekań, wzajemnie się wykluczają. Może się więc zdarzyć fakt, że to, w co ktoś wierzy, ktoś inny po prostu wie. Nie dotyczy to jednak wiedzy jako poznawczej sprawności intelektu i wiary jako relacji osobowej. Może być wręcz przeciwnie: wiara jako prawdomówność i zaufanie sprzyja rozwojowi sprawności wiedzy jako umiejętności ludzkiego intelektu, polegającej na trafnym wskazywaniu na istotę badanej rzeczy.

Związek osobowej relacji wiary z kategoryalną relacją poznania

Gdy relacja opiera się na własnościach prawdy dwóch osób – łączy je osobowa relacja wiary. Gdy relacja wyznaczana przez własność prawdy jakiegoś bytu znajduje kres we władzach poznawczych innego, np. w intelekcie możliwościowym osoby ludzkiej, to mamy do czynienia z kategoryalną relacją poznania. Wydaje się więc, że cała relacja poznania należy w jakiś sposób do obszaru istnieniowej relacji wiary. Ma to szczególne znaczenie w nauczaniu i wszelkim przekazywaniu wiedzy; dokonuje się ono bowiem w obszarze i atmosferze osobowej relacji

²³⁰ Korzystanie z zaufania w wychowywaniu dzieci i młodzieży wyklucza z tego procesu element tresury i czyni go istotnie wychowywaniem, czyli przyuczaniem do wierności prawdzie i dobru. Znane są przykłady prawdziwej metanoi ludzi, mającej początek w udzielonym im przez kogoś kredycie zaufania.

²³¹ *Summa theologiae* II-II, 1, 4 co. *Assensus* – przekonanie, pewność. Tomasz pisze, że do takiego przekonania może dojść rozum o własnych siłach w odniesieniu do odpowiednich przedmiotów: albo gdy znane są one na podstawie pierwszych zasad, albo pewnych przesłanek. Intelekt nasz jednak często nie jest pewny swoich wniosków, gdyż przesłanki, na których je opiera doznają licznych niepewności z powodu właściwości przedmiotu poznawanego. Sytuacja ta dotyczy Boga i wszystkiego, co się z Nimi wiąże w obszarze poznania naturalnego. Dlatego w sprawach tych upewnia intelekt ludzki sam Bóg, uzasadniając przekazane nam informacje swoim autorytetem.

²³² *Summa theologiae* II-II, 1, 1 co.

wiary, polegającej – przypomnijmy – na prawdomówności i zaufaniu. Także w badaniach naukowych – co na pierwszy rzut oka wydaje się niedorzeczne – zasadnicze znaczenie ma prawdomówność i zaufanie, czyli osobowa relacja wiary. Wystarczy bowiem, że sobie uświadomimy, iż wszelki rozwój nauki jest efektem zbiorowego wysiłku i nawet jednostkowe, indywidualne odkrycia i wynalazki wymagają właściwych interpersonalnych warunków ich upowszechnienia i wdrożenia. Potwierdza to swoiście historia nauki, która ukazuje, jak wiele ważnych odkryć było zlekceważonych przez tzw. świat nauki i jak wiele naukowych mistyfikacji było (i pewnie jest) uznawanych za bezdyskusyjny pewnik.

Życie każdej wspólnoty, nawet dwuosobowej – tworzonej przez nawiązywanie relacji osobowych – nie może się obyć bez wzajemnego przekazywania sobie informacji, np. w postaci komunikatu o poziomie osobowych odniesień. Ważne jest, aby te informacje były prawdziwe i aby prawdziwie informowały. Ważna więc jest w powiązaniach osobowych prawdomówność i równie ważne jest zaufanie.

Możemy wyobrazić sobie zakłócenia, jakie w funkcjonowanie więzi osobowych wnosi kłamstwo jako przeciwieństwo prawdomówności. Podważa bowiem zaufanie i niszczy osobową relację wiary. W miłości *dilectio* uniemożliwia zadzierzgnięcie przyjaźni, jako najbardziej partnerskiej postaci tej osobowej więzi. Równie negatywne skutki powoduje kłamstwo w miłości na poziomie uczuć. Uczucia bowiem są odniesieniem do wyobrażeń, a gdy te budowane są na kłamstwie, nasze uczucia fundują się na fałszywych wyobrażeniach, np. tych dotyczących tej drugiej osoby. Życie, wcześniej czy później, zweryfikuje te błędne wyobrażenia, lecz niekiedy może być już za późno z punktu widzenia zaistniałych skutków.

Brak zaufania hamuje rozwój osobowej więzi, uniemożliwia partnerstwo, nadużywa czyjejś szczerości i przez to także nadwyręża osobową relację wiary. Zauważyć jednak trzeba, że zawsze to, co czynne, jest przed tym, co bierne, a więc to dzięki prawdomówności zdobywamy czyjeś zaufanie, a nie na odwrót: zaufanie raczej rzadko skłania do prawdomówności. Znacznie trudniej jest też odzyskać stracone raz zaufanie niż uzyskać je na początku (na swoisty kredyt). Wszystkie te obserwacje wskazują na zarysowaną wyżej zależność zaufania od prawdomówności.

Nadzieja jako życzliwość i otwartość oraz jej związek z postępowaniem

Osobowa relacja nadziei jest wyznaczana przez istnieniową własność dobra. Własność dobra w bycie oznacza, że może być on wybrany, akceptowany przez inny byt, że może stać się przedmiotem wyboru, właśnie dobrem dla kogoś.

Nadzieja jest wzajemnym przekazywaniem dobra. W aspekcie czynnym, podstawą tej wymiany jest okazywanie dobra, czynienie dobra jako życzenia dobra innym²³³. W aspekcie biernym jest świadczeniem dobra (dobrodziejstwem – po staropolsku). Jest to po prostu życzliwość i dobroć. Nadzieją w aspekcie biernym jest otwartość na dobro wnoszone przez drugą osobę, jest umiejętnością przyjęcia daru, a następnie wdzięczności za ten dar. Stanowi to bardzo ważną zaletę człowieka. Dzięki niej jesteśmy w stanie przyjąć zaproponowaną nam przyjaźń czy miłość i żyć za to wdzięczność. Tego właśnie uczy nadzieja jako relacja osobowa²³⁴. Ta wzajemna wymiana dobra jest – według Arystotelesa – istotą przyjaźni. Obdarowywanie z jednej strony, a doznawanie i przyjmowanie dobra – z drugiej – wraz ze swoistą „odpowiedzią” w postaci właśnie wdzięczności, stanowi – jak się wydaje – istotę tej osobowej wzajemności w wymienianiu dóbr.

Według prof. Gogacza w osobowej relacji nadziei sytuuje się też nasze postępowanie jako relacja do dobra. Nie jest bowiem postępowanie relacją jedynie kategoriałną, gdyż – kierując się za jej pośrednictwem do innej osoby – realnie docieram do niej, co stanowi właściwość relacji osobowych. Postępowanie zatem swoiście – według wyrażenia Gogacza – przenosi nas ze spotkania (relacje kategoriałne) do obecności (relacje osobowe), „głównie w relację nadziei, gdyż tę relację podmiotuje w dwu bytach transcendentna własność dobra”²³⁵.

Mieczysław Gogacz w *Elementarzu metafizyki*²³⁶ zauważa, że relacja postępowania, należąc do zespołu relacji kategoriałnych, jest podmiotowana przez wolę. Kresem jej jest byt w swoim aspekcie dobra. Relacja podmiotowana więc przez wolę „dociera” jedynie do tego aspektu bytu. Nie obejmuje bytu wprost, gdyż wola nie może opuścić bytowego obszaru człowieka, którego jest władzą. Ten bytowy obszar przekraczają jedynie relacje osobowe, gdyż budują się wprost na przejawach *esse* bytu, których niejako naturą jest przekraczanie kategoriałnych jego treści. Dlatego Gogacz sądzi, że wola pobudza własności transcendentalne do podmiotowania relacji osobowych. Wobec tego wszystkiego relacja postępowania stanowi swoiste „przejście” ze spotkania do obecności.

²³³ *Benevolentia* (życzliwość), *beneficientia* (dobroczynność).

²³⁴ Zauważmy od razu, że jest to postawa trudna. *Savoir-vivre* uczy nas rewanżowania się za upominki i prezenty. Dar jednak nie jest ani upominkiem, ani prezentem. *Savoir-vivre* wymaga, aby prezenty nie były zbyt drogie ani nazbyt cenne. Jednakże oczekujemy od ludzi także rzeczy cennych, czasem nawet ofiar. Wszystko to są dary, za które się nie rewanżuje, które zawsze należy przyjąć dla swego dobra oraz dla dobra tego, który obdarowuje.

²³⁵ *Elementarz metafizyki*, s. 91. W związku z tą tezą M. Gogacz dodaje, że „aktualna w kulturze ideologia nadziei ma swe podstawy w etyce”.

²³⁶ *Elementarz metafizyki*, s. 91-92.

Chcąc bliżej wskazać na „naturę” tego „przejścia”, należy przede wszystkim rozważyć związek osobowej relacji nadziei z kategoriałną relacją postępowania z tej racji, że kresem jednej i drugiej jest istnieniowa własność dobra. Można więc stwierdzić, że postępowanie swoiście należy do obszaru lub zakresu osobowej relacji nadziei.

Profesor Gogacz ze swej strony zwraca uwagę, że rozumienie relacji postępowania jako „przejścia ze spotkania do obecności” rzutuje zarazem na przedmiot etyki, którym jest przecież ludzkie postępowanie. Ten przedmiot więc jawi się jako zasada chronienia osób i relacji osobowych. Zauważa ponadto szczególny związek problematyki nadziei z etyką. Takie usytuowanie filozofii moralnej jest bliskie także i św. Tomaszowi, który wyraźnie wiąże nadzieję z dobrem i szczęściem jako skutkiem posiadania dobra²³⁷.

Obecność jako skutek trwania relacji osobowych

Obecność jest jednym z najdawniejszych tematów filozoficznych i teologicznych²³⁸. Zachodzi uzasadnione podejrzenie, że niektóre tradycje filozoficzne w całości (np. neoplatonizm) stanowią teorie właśnie obecności. „Spotkanie” jako problem filozoficzny pojawiło się stosunkowo wcześniej, a nagłośnie zostało przez modną filozofię dialogu²³⁹. Można w tej sytuacji pokusić się o zinterpretowanie zarówno spotkania, jak i obecności w kontekście teorii relacji osobowych.

Odróżnienie spotkania od obecności

Do dokonania takiego odróżnienia upoważniają najstarsze teksty filozoficzne, np. te dialogi Platona, które z dużym prawdopodobieństwem przekazują nauczanie Sokratesa. W tym nauczaniu bardzo mocno, niemal natrętnie, Sokrates przeciwstawia sobie erosa i przyjaźń. Teksty św. Tomasza, wprost używają słowa *praesentia* do wyrażania faktu pozostawiania osób w powiązaniach przez miłość²⁴⁰. Z drugiej strony odróżnienie to zostało swoiście sprowokowane przez temat „spotkania”, występujący w filozofii współczesnej, głównie zaś w tzw. filozofii dialogu.

²³⁷ *Summa theologiae* II-II, 17, 2c.

²³⁸ Zob. R. Kalka, *Une introduction à la problématique de la présence dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, „Journal Philosophique” 1 (1985), s. 15-29; *La théorie de la présence dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, „Journal Philosophique” 7 (1986), s. 65-71.

²³⁹ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłumaczył J. Doktor, Warszawa 1992. Tam zob. rozprawę tytułową oraz *Predystans i relacja, Między osobą a osobą, Dialog*.

²⁴⁰ *Super Sent.* III, d. 22, q. 3, 1; *S.Th I*, 8, 3, ad 4.

Odróżnienie to ułatwiają także etymologiczne znaczenia słów „spotkanie” i „obecność”. Spotkanie bowiem kojarzy się z chwilowym zetknięciem się ludzi; obecność jest czymś bardziej trwałym. Spotkaniem nazwiemy zauroczenie się w sobie dwojga osób na początku ich znajomości. Ich późniejszy trwały związek w postaci małżeństwa nie będziemy dalej nazywali spotkaniem, będzie to bowiem już codzienna obecność tych osób w swoim życiu²⁴¹. Na tej podstawie możemy określić spotkanie jako każde zetknięcie się osób ze względu na spełniane przez nie funkcje: nauczyciela – ucznia, urzędnika – interesanta, lekarza – pacjenta. Spotykamy się bowiem zawsze w jakiś układach relacyjnych; zazwyczaj są to relacje myślnie, w których druga osoba występuje jako ktoś dostarczającym nam jakiegoś naszego dobra; niekiedy tym pożądanym dobrem jest wprost coś co należy do osobowościowego lub bytowego wyposażenia tej osoby, np. jej wiedza, wdzięk, poczucie humoru. Przy takim określeniu spotkania charakteryzuje się ono dwiema podstawowymi cechami:

- przypisanie funkcji jest cechą rzeczy (wytworu);
- spotkanie jest „urzeczwieniem”, „uprzedmiotowieniem” osoby.

Obecność jest zetknięciem się osób ze względu na to, że są osobami. Postaciami obecności są więc relacje osobowe. Tylko zatem w ramach obecności nawiązujemy z drugą osobą relacje ze względu na to, że jest ona osobą. Nie zachodzi więc tu redukcja osoby do roli wytworu, czy „spełniacza” naszych celów. W świetle powyższego można sformułować postulat podejmowania relacji myślonych w odniesieniu do osoby tylko w obszarze obecności. Wtedy w relacjach myślonych nie dokona się redukcja osoby do spełnianej przez nią funkcji. Na tym – jak się wydaje – polega norma personalistyczna, sformułowana przez Karola Wojtyłę.

Relacje osobowe jako postacie obecności

Biorąc pod uwagę obecność jako funkcjonowanie we wspólnotach osób relacji miłości, wiary i nadziei, możemy powiedzieć, że te trzy relacje stanowią postać obecności, że istotą tej obecności jest osobowa relacja miłości, a osobowe relacje wiary i nadziei są sposobami chronienia tej obecności, a w niej głównie właśnie osobowej relacji miłości. To chronienie bowiem dokonuje się przez działania intelektu i woli, a więc w poznaniu i postępowaniu. A zatem to osobowa relacja wiary „uruchamia” poznawcze działania chroniące miłość, tak jak osobowa relacja nadziei mobilizuje do postępowania chroniącego osoby i ich wzajemne powiązania.

²⁴¹ Niektórzy filozofowie nazwą to „komunią osób”, lecz – jak się wydaje – termin ten oznacza wspólnotę, a więc pewien skutek relacji osobowych, a nie sam aspekt ich trwania, który najlepiej – jak się też wydaje – opisuje termin „obecność”.

Możemy także znane z literatury podziały miłości potraktować jako odmiany obecności. W przedstawionym wyżej tomistycznym podziale dostrzeżemy wyraźniej różnice między poszczególnymi poziomami i odmianami miłości. Przede wszystkim przyjaźń – ta odmiana miłości, którą Arystoteles i Tomasz zdawali się cenić najwyżej – wydaje się być pełnym i harmonijnym funkcjonowaniem wszystkich trzech relacji osobowych. Tylko ta sytuacja może bowiem owocować tym, co w opisie przyjaźni Arystoteles i Tomasz akcentowali: pełna wzajemność, pełne zaufanie, stała gotowość przyjęcia z pomocą. W *caritas* jako postaci obecności zdaje się dominować osobowa relacja nadziei. To ona wyznacza w niej aspekt pragnienia dobra obecności kochanej osoby. Słusznie więc moralisci chrześcijańscy wskazywali Boga jako najwyższe ludzkie dobro i ostateczny cel życia człowieka. Natomiast miłosierdzie jest dominowaniem wiary, jako zaufania i prawdomówności. Prawda odkrywana w relacji poznania uwyrażnia potrzeby i braki, któremu miłosierdzie chce zaradzić. Dominowanie w miłosierdziu osobowej relacji wiary owocuje w nim także swoistą obojętnością na własne dobro, nieoczekiwaniem czegoś dla siebie, właściwym altruizmem.

Dominowanie w obecności którejs z relacji osobowych towarzyszących miłości nie oznacza jeszcze braku drugiej z nich. W *dilectio* z tym się nie spotykamy. Jednakże zakłócenia w funkcjonowaniu ludzkich wspólnot zdarzają się faktycznie, co wskazuje na realne zakłócenia w funkcjonowaniu osobowej obecności. Te zakłócenia polegają – jak się wydaje – na niedomaganiu osobowej relacji wiary lub nadziei, a co za tym idzie na braku właściwej ochrony miłości ze strony intelektu bądź woli.

Miłość bowiem jest „pierwsza” i „największa” – życie człowieka zaczyna się i przemienia dzięki miłości, zaufaniu, nadziei. Gdy nasze ziemskie życie dobiega końca, wtedy coraz mniej rzeczy, o które w tym życiu zabiegaliśmy, ma dla nas znaczenie. Mieczysław Gogacz w jednej ze swych książek napisał, że w ten sposób Bóg dyskretnie przypomina ludziom, że „największa jest miłość”²⁴². Relacje osobowe więc, jak jakaś klamrą, spinają nasze życie – jego początek i kres. I wierzymy, że po tym życiu, czeka nas inne życie. Życie, którego jedyną treścią jest miłość, a jej postacią – obecność osób.

* * *

Sformułowana i nauczana przez Mieczysława Gogacza teoria relacji osobowych, jest teorią wybitnie „otwartą”. Stanowi propozycję ujęcia najważniejszych dla osób relacji z pozycji filozofii bytu. Już jako taka „domaga” się uzupełnienia

²⁴² *On ma wzrastać*, Warszawa 1990⁴, s. 164-165.

ujęciami antropologicznymi, etycznymi, psychologicznymi, pedagogicznymi, a nawet teologicznymi i profilaktycznymi. Może wymaga też korekt?

W każdym razie wiele aspektów tej teorii było podejmowanych w literaturze filozoficznej i nie tylko filozoficznej. Przedstawione ujęcia Ryszarda Kalki, Władysława Kubiaka, Jakuba Wójcika, Krzysztofa Wojcieszka i innych mają stanowić wyłącznie ilustrację tego zjawiska. Za podsumowanie tych rozważań niech posłuży opinia, która wyszła spod pióra ostatniego z wymienionych:

Wypracowana w środowisku profesora Gogacza i pod jego wpływem teoria jest fascynującym polem nowych odkryć filozoficznych o niezwyklej wadze dla rozumienia człowieka, ale też o niezwyklej wadze praktycznej. Może wyjaśnić i zintegrować doniesienia nauk szczegółowych, zwłaszcza psychologii, socjologii i biologii. Może stanowić podstawę działań takich jak kształcenie, wychowanie, profilaktyka, terapia. Może być podstawą rozumienia nawet procesów politycznych i kulturowych we współczesnym świecie. Dlatego powinna stać się przedmiotem szerszej refleksji, debaty filozoficznej, aby jej ustalenia mogły przejść przez ogień życzliwej krytyki. Dzięki temu jeszcze lepiej będzie inicjować restytucję roli i znaczenia rodziców we współczesnej kulturze (*Być ojcem, być matką*, 159).





JEDNOŚĆ DOŚWIADCZENIA I WIELOŚĆ JĘZYKÓW (ZAKOŃCZENIE)

Doświadczenie filozoficzne, któremu usiłowaliśmy się przyjrzeć jest wyjątkowe. Dotyczy bowiem bardzo delikatnej materii relacji międzyludzkich, wrażliwych, ściśle indywidualnych, wręcz intymnych, a zarazem zawsze i wszędzie podobnie dokonujących się. Wywołujących taką samą radość lub smutek, sprawiających szczęście lub popychających ku rozpacz. Pierwszy więc wniosek tego doświadczenia jest prosty, wręcz banalny i może dlatego tak bardzo nieoczywisty: człowiek w tym, co dla niego najważniejsze, jest niezmienny. Miłość, przyjaźń, tęsknota, smutek są takie same w czasach biblijnych i w czasach współczesnych. Zmienia się język¹, sposób wyrazu, nawet sposoby przeżywania. Nie zmienia się jednak samo przeżycie, jego przyczyny są zawsze takie same: relacje z innymi. I zawsze takie same są skutki: szczęście lub rozpacz.

U podstaw tego filozoficznego doświadczenia, które – jak się zdaje – po raz pierwszy w dziejach filozofii stało się udziałem Sokratesa, było skonstatowanie pewnego paradoksu. Oto bowiem każdy człowiek, każda też zresztą inna istota, z natury zabiega o swoje istnienie i swoją integralność. Ludzie zazdrośnie strzegą swojej podmiotowości, autonomii i obszaru działania. Walczą o swoje dobro, bronią, gdy jest zagrożone. Najbardziej zaś chronią siebie samych, poświęcając niekiedy nawet innych. Jest to znany wszystkim instynkt samozachowawczy. Jego istnienie nikogo nie dziwi; raczej brak tego instynktu jest kwalifikowany jako poważna dysfunkcja osobowości. I oto w tym wszystkim zjawia się relacja, która jakby zawiesza to wszystko. Człowiek na pierwszym miejscu stawia drugiego, poświęca mu własne dobro i niekiedy jest nawet gotów poświęcić własne życie. Rezygnuje też z własnej niezależności, udostępnia to, co było dotychczas jego wyłączną własnością, zaprasza do przejścia nieprzekraczalnej dotychczas granicy jego prywatności. Co więcej, robi to wszystko chętnie, a co jeszcze bardziej paradoksalne, to to, że człowiek jest nieszczęśliwy, gdy drugi nie skorzysta z tak szczerze ofiarowanych mu darów. W pełni niezależny, bogato wyposażony, nie niepokoiony nie jest szczęśliwy. Pragnie dzielić z drugim swoją wolność, swoje dobro, swój byt.

¹ H. Rosnerowa, *Jedność filozofii i wielość języków – o filozoficznym przekładzie jego funkcji poznawczej*, Warszawa 1975.



Ten zadziwiający rozłam jest widoczny nawet w obszarze relacji międzyludzkich, co wyraźnie dostrzega Platon w *Lizysie*. *Eros* jest egoistyczny, chce skorzystać z drugiego, pragnie go dla siebie bez oglądania się nawet na niego. To kolejny paradoks: pożądanie nie interesuje się przedmiotem pożądania. Jest wybitnie aspektowe, na tym aspekcie się skupia, ten aspekt utożsamia z całym bytem i do tego aspektu dąży, wykorzystując cały byt drugiego. Jest to z jednej strony jakoś bardzo naturalne, z drugiej zaś głęboko niesprawiedliwe. Ta niesprawiedliwość pożądania wydaje się być drugim wnioskiem tego filozoficznego doświadczenia.

Sokrates w *Lizysie* ośmiesza *erosa*. Ta Sokratejska ironia na pierwszy rzut oka wydaje się najlepszą albo nawet stanowi jedyną możliwą reakcję intelektu na paradoks sytuacji: egoizm jest naturalny i niesprawiedliwy zarazem. Natura, która miała być racjonalna, jest paradoksalna. To ambiwalentne poczucie musi się jeszcze pogłębić, gdy skonstatujemy, że obok *erosa* jest *philia* – relacja międzyludzka, która nawet jeśli jeszcze nie stanowi heroicznego samopoświęcenia, to na pewno jest sprawiedliwa, bo przekraczająca konwenanse prawne, społeczne, obyczajowe, w kierunku równości swych podmiotów, swoistego relacyjnego egalitaryzmu, na który tak mocno uwagę zwracał Arystoteles. Sokrates w *Lizysie* jest zafascynowany przyjaźnią. Nie ukrywa jej pragnienia, które traktuje bardzo poważnie. Na temat przyjaźni nie ironizuje. Mamy więc dwa pragnienia: jedno śmieszne, drugie poważne, jedno niesprawiedliwe, drugie godne najwyższego uznania. Sokrates nie dyskutuje z przyjaźnią. Nie dziwi go jej chęć samo-oddania, samo-udzielania się, samo-ograniczenia. Akceptuje i afirmuje taką jej postać. I radykalnie odróżnia ją od pożądania. Ten trzeci wniosek filozoficznego doświadczenia miłości zawdzięczamy więc też Sokratesowi.

Arystoteles uważał, że Platon postawił sobie za cel wyjaśnienie różnych aporii sformułowanych przez jego mistrza. Jeśli tak było, to problem przed chwilą poruszony musiał stanowić nie lada zadanie. Platon rozwiązał je dość prosto rozdzielając człowieka, a raczej czyniąc go duszą. Rozwiązywało mu to znakomicie Sokratejską aporię: niesprawiedliwy *eros* związany jest z ciałem, które nie jest człowiekiem, lecz jego więzieniem, czymś mu z gruntu nieprzyjnym i wręcz wrogim. Taki też był *eros*. Przyjaźń – przeciwnie – jest działaniem duszy, którą tak naprawdę jest człowiek, jest więc czymś najbardziej ludzkim, właściwym, pięknym. Gwoli sprawiedliwości jednak musimy przypomnieć, że Platon nie chciał dochodzić do swoich wniosków na skróty. Uczciwie przedstawia wszystkie znane sobie rozwiązania tego problemu. Jednak nie chce z nimi dyskutować. W *Uczcie* po prostu wkłada w usta Sokratesa wieszczy monolog na temat miłości, uzasadniając go zresztą nadprzyrodzonym pochodzeniem. Ostatecznie więc Platon pozostawia nam kuszącą propozycję redukcjonistycznego spojrzenia na człowieka (w tym wypadku „zredukowanego” do duszy) i w jej świetle rozwiązania

aporii pomiędzy *eros* i *philia*. Ta pokusa stanie się udziałem bardzo wielu myślicieli, dla których wielkość Platona będzie argumentem wspierającym redukcjonistyczną wizję człowieka. To może być kolejny wniosek naszego doświadczenia filozoficznego. Jednak Platon uczy nas jeszcze czegoś nieporównanie ważniejszego. Odkrywając, że dusza jest istotą człowieka zarazem dostrzegł jej pokrewieństwo ze wszystkim, co duchowe. Dusza, czyli właściwie człowiek, przez przypadek znajduje się w niewłaściwym świecie. Cierpi otoczona ciałami i uwięziona w ciele. Tymczasem jej los jest zupełnie inny. Wskazuje na to tęsknota duszy do dobra i piękna. Ta tęsknota nie może się brać znikąd. Wręcz przeciwnie – jeśli jest udziałem duszy – jest czymś bardziej pewnym i prawdziwym niż to, co widzimy wzrokiem czy słyszymy słuchem. W ten sposób Platon dochodzi do odkrycia absolutnego dobra, które jest celem tęsknoty duszy. To odkrycie zmienia całkowicie optykę życia człowieka na ziemi. Już nie ziemskie, cielesne dobra są celem człowieka, lecz dobro najwyższe, wieczne, niezmienne, dające takie samo szczęście. Wszystkie działania człowieka, wszystkie jego wysiłki powinny być skupione na tym celu. Wszystko też, co przedstawia jakąkolwiek wartość, musi być jakoś wprzęgnięte w ten jedyny cel. Przede wszystkim zaś przyjaźń i miłość, które stanowią jakiś „odprysk” tej wiecznej tęsknoty do dobra i piękna. Jeśli tak jest, to przyjaźń jest naprawdę tęsknotą do wiecznego dobra, pierwszego przyjaciela. Miłość podobnie, jest tęsknotą do piękna samego w sobie, piękna, które jest zarazem najwyższym dobrem. Jeśli, z kolei, jest to prawda, to wszystko, co w tym życiu nazywamy przyjaźnią lub miłością, stanowi tylko odbitkę tej prawdziwej przyjaźni i miłości, może więc być co najwyżej etapem: „Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje” (*Uczta* 211 BC). Odkrycie absolutnego dobra powoduje, że dążenie do niego jest dążeniem jedynym. W świetle tego dążenia błędą wszelkie inne ludzkie relacje. Paradoksalnie, nieważne stają się relacje międzyludzkie, do których tak tęsknił Sokrates. Okazuje się, że nie wiedział do czego tęskni, bo tak naprawdę tęsknił do pierwszego przyjaciela, który jest prawdziwym dobrem. I to jest kolejny wniosek platońskiego doświadczenia filozoficznego. Jego skutkiem jest wprowadzenie nadziei w miejsce zrealizowań, jakiegoś *feri* zamiast *esse*. Ofiarą takiego myślenia stanie się nawet św. Bernard z Clairvaux, dla którego „na początku człowiek kocha siebie ze względu na siebie”. Potem następują po sobie kolejne stopnie miłości: „drugi stopień miłości:

człowiek kocha Boga, ale jeszcze ze względu na siebie; (...) stopień trzeci: kocha Boga już nie ze względu na siebie, lecz ze względu na Niego; (...) czwarty stopień, kiedy to człowiek kocha siebie wyłącznie dla Boga, (...) nastąpi (...) wówczas, gdy sługa dobry i wierny wejdzie do wesela Pana swego i upojony zostanie obfitością Bożego domu. Wtedy także w sposób cudowny niemal, zapominając o sobie i jakby zupełnie siebie się wyzbywając, cały odda się Panu, przylgnie do Niego i duchem się z Nim zjednoczy” (*List o miłości*, 6).

Filozofia Arystotelesa przynosi nam inne lekcje i to kilka zarazem. U ich źródła jednak tkwi – jak się zdaje – osławiony Arystotelesowski empiryzm, który o wiele słuszniej należałoby nazwać po prostu realizmem. Z niego to wynika najpierw pojmowanie człowieka jako organicznej jedności. Dostępna każdemu w życiowym doświadczeniu jedność zarówno w myśleniu jak i działaniu człowieka, uniemożliwia proste rozdzielenie bytu ludzkiego na duszę i ciało wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jedną z nich jest uniemożliwienie „drogi na skróty” w interpretacji relacji międzyludzkich w taki sposób, że pozytywne wiąże się z duszą, a negatywne – z ciałem.

Arystotelesowski realizm w odniesieniu do owych relacji jeszcze bardziej komplikuje nam ich interpretacje. Bo oto obserwujemy bardzo różnorodne więzi międzyludzkie. Ba, ten sam człowiek wiąże się z jednymi przyjaźnią szlachetną, z innymi – interesowną; jednych kocha, innych tylko pożąda. Wszystko to wymyka się prostym klasyfikacjom, a jeszcze bardziej – prostym ocenom moralnym. Arystoteles stara się zbudować bardzo szeroką wizję więzi międzyludzkich, które obejmuje wspólnym mianem *philia*. *Erosowi* zostawia tylko wąski wycinek relacji wprost cielesnych – wynikających z pożądania seksualnego i realizujących się w zmyśle dotyku. To zatem nie brak zdecydowania co do używanej terminologii, co raczej chęć maksymalnie szerokiego ujęcia tych więzi stał się przyczyną takiej wielobarwności terminu *philia* u Stagiryty (zgodnie zresztą z właściwością semantyczną terminu greckiego). Ta wielobarwność to najpierw trzy odmiany przyjaźni. Owszem, Arystoteles ceni najwyżej przyjaźń szlachetną, w której to po prostu sam przyjaciel jest dobrem tej przyjaźni. Widzimy tu wyraźnie jakąś intuicję dużo późniejszej tomistycznej formuły: „dobrze, że jesteś” (Pieper). Ale przecież Arystoteles nie potępia dwóch pozostałych postaci przyjaźni, a nawet uważa, że przyjaźń szerokich kręgów ludzi – społeczna, państwowa – polega na przyjaźni użytecznościowej lub przyjemnościowej. I dziś przecież postuluje się jakąś dozę zaufania w kontaktach tzw. partnerów biznesowych. Wiele też i dzisiejszych związków ludzi opiera się na jakimś dobru dostarczającym wspólnej przyjemności, jak towarzystwo „przyjaciół” kaktusów czy kotów.

Przyjaźń Arystoteles wiązał z poznaniem intelektualnym. Miłość potraktował jako uczucie, będące zareagowaniem na piękno i jako takie realizujące się

w zmyśle wzroku. I tu rzeczywiście miał pewien problem z określeniem relacji miłości i przyjaźni. Kłopot ten pogłębiało używanie tego samego źródłosłowu *philein* na określenie różnych postaci miłości. Natomiast życie erotyczne – jak już wspomniano – związał Stagiryta ze zmysłem dotyku, pożądaniem i prokreacją. Jednak i tych relacji nie postponował; jedyne co był skłonny odrzucić, to uprawianie seksu wyłącznie w celu zaspokojenia pożądania, pozbawionego jakiegokolwiek międzyosobowej więzi. Nawet dziś, w epoce zdecydowanego „wyzwolenia” *erosa*, tzw. seks autonomiczny (czyli właśnie rozładowanie napięcia seksualnego bez żadnej więzi między partnerami seksualnymi) odradzany jest przez psychologów, jako „niezdrowy psychicznie”.

Doświadczenie Arystotelesa uczy nas konieczności szukania w bycie ludzkim szerokiego fundamentu pozytywnych więzi, jakie nawiązuje on z innymi. Jego trudności ponadto ukazują głęboki sens pierwotnego rozróżniania relacji międzyludzkich na spotkania i obecność. Arystoteles wyczuwa ten problem, gdy przy omawianiu każdej odmiany przyjaźni osobno bada problem jej trwałości. O tę trwałość mu chodzi. Czyni z niej kryterium oceny poszczególnych relacji. Trwałość relacji jest także podstawowym kryterium obecności. Trudność Arystotelesa wynikała z tego, że trwałość powinna być dziełem intelektu, powinna więc dotyczyć przyjaźni, a tymczasem spotykamy często tak bardzo trwałą miłość (emocjonalną), że Stagiryta nie waha się nazwać ją „nadmiarem przyjaźni”. Nigdzie jednak nie napisał, że jest wadą. Wynikałoby z tego, że Arystoteles „więcej” wiedział o relacjach międzyludzkich niż o samym człowieku. W swojej, wspaniałej przecież, antropologii nie znalazł adekwatnego wyjaśnienia tych relacji. Podejmą to jednak myśliciele, dla których filozofia Arystotelesa będzie główną inspiracją.

Jeszcze innego doświadczenia dostarcza nam lektura tekstów objawionych. Przedstawiona w nich koncepcja miłości i przyjaźni nie stanowi jakiegoś zasadniczego *novum* wobec tego, co znajduje się w tekstach filozofów greckich. Niemal wszystkie, nawet najbardziej „chrześcijańskie” tezy Pisma Świętego, jak np. ta o gotowości oddania życia za przyjaciół, znaleźć możemy w tekstach Arystotelesa. Żądanie radykalnej miłości Boga też nie jest obce Platonowi i neoplatonikom. Okazuje się, że mądrość jest jedna, wynika z adekwatnego odczytywania rzeczywistości przez intelekt, taki sam we wszystkich ludziach. Można więc zapytać, czy w interesującej nas dziedzinie objawienie dostarcza nam informacji, których nie znamy z tekstów filozofów. Odpowiedź jest twierdząca: w Piśmie Świętym Bóg informuje nas, że nas kocha. Tego nie wiedział, bo nie mógł wiedzieć, żaden z filozofów. Nawet jeśli Sokrates mówił, że Bóg jest naszym przyjacielem, to nawet nie domyślał się, jaka jest to miłość: wielka, bezwarunkowa, całkowicie niezasłużona, wybacząca, tęskniąca, troskliwa. Z punktu widzenia

filozofii greckiej taka miłość Boża jest absurdalna i na drodze racjonalnej spekulacji – nie do stwierdzenia. Można więc powiedzieć, że na temat miłości dowiadujemy się z objawiania tylko tego, co stanowi jego istotę – objawienie miłości Boga. W stosunku do greckich teorii miłości jest to dopowiedzenie. Istotne, ale nie zmieniające podstawowych ustaleń filozofów na temat przyjaźni i miłości. Potwierdzą to swoiście pisarze chrześcijańscy korzystający szeroko z myśli greckiej dla wyrażenia poglądów ściśle chrześcijańskich, jak chociażby Aelred z Rievaulx i Bernard z Clairvaux².

Cycon i Augustyn to myśliciele pogranicza; pierwszy grecko-rzymskiego, drugi pogańsko-chrześcijańskiego. Zasługa Cycony polega – jak się zdaje – nie

² Na marginesie można spojrzeć z tej perspektywy na pytanie o źródła filozofii średniowiecznej. Spór na ten temat toczony swego czasu przez Gilsona i Steenberghena przeszedł właściwie do klasyki historiografii historii filozofii. Gilson, przypomnijmy, stał w nim na stanowisku, że objawienie chrześcijańskie w sposób istotny zmienia filozofię grecką, tak że możemy mówić już o zupełnie innej filozofii, którą Gilson nazywa chrześcijańską. Usiłuje pokazać, że tezy i idee, zaczerpnięte z dzieł Greków, a także ich metody i sposób podejścia do zagadnień filozoficznych, zostały przez chrześcijan przejęte i twórczo przeobrażone w takim zakresie, w jakim wiara chrześcijańska przemienia poganina (Zob. *Duch filozofii chrześcijańskiej*, t. J. Rybałt, I. Truskolaska, Warszawa 1958, s. 9, 370-375, 430; *Historia filozofii chrześcijańskiej*, t. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 9). Klasyczną wersję zastrzeżeń natury merytorycznej wobec Gilsonowego utożsamienia filozofii średniowiecznej z chrześcijańską sformułował stały adwersarz francuskiego filozofa, Fernand van Steenberghen, który w ujęciach Gilsona dostrzegał tendencję do zasypywania istotnych różnic doktrynalnych między filozofiami średniowiecza. Nieważne stawało się to, czy ktoś jest platonikiem, czy arystotelikiem, wszyscy bowiem „schodzili się w chrystianizmie”. Steenberghen usiłuje wykazać, że także w średniowieczu podstawową i wyjściową różnicą pomiędzy filozofami była proveniencja akademicka bądź perypatetycka. W ten sposób o wiele łatwiej zrozumieć konotacje między filozofią helleńską, łacińską, arabską, czy żydowską. Wszystkie one były bądź platonizmem, bądź arystotelizmem, bądź też jakąś ich mieszanką. Według Steenberghena fakty, takie jak np. potępienie Tomasza z Akwinu za „niezgodność z Augustynem i Anzelmem”, zdają się dowodzić czegoś wręcz przeciwnego, niż chce Gilson (*La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris 1966, s. 27-28). Na podstawie analiz problematyki podjętej w tej książce można ostrożnie stwierdzić, że w sporze tym więcej racji miał Steenberghen. Analiza tego, co na temat przyjaźni i miłości znajdujemy w Piśmie Świętym, i porównanie tego z teoriami Platona i Arystotelesa skłania do przekonania, że wiara chrześcijańska, informując o wielkiej miłości Boga do człowieka, radykalnie przeformułowała życie ludzkie, stwarzając mu perspektywę, których filozofowie nie mogli dostrzec. Natomiast wiedza religijna, czerpana z objawienia stanowi w umysłach myślicieli chrześcijańskich właśnie swoisty pryzmat, przez który postrzegają oni to, czego nauczyli się od Platona, Arystotelesa i Plotyna. Wydaje się, że ujęcia Bernarda z Clairvaux, Aelreda z Rievaulx, a nade wszystko Tomasza z Akwinu stanowią tego znakomity przykład. Można więc powiedzieć, że wiara chrześcijańska przemienia człowieka, natomiast nie przemienia filozofa; nadal pozostaje on np. akademikiem lub perypatetykiem. Można więc nawet zgodzić się z Gilsonem, że ujęcia i teorie, wzięte z tekstów greckich zostały przez chrześcijan przejęte i twórczo przeobrażone w takim zakresie, w jakim wiara chrześcijańska przemienia poganina; nie wydaje się jednak, aby przeobrażone zostały punkty wyjścia analizy filozoficznej, a tym samym sama istota filozofii.

tylko na przedstawieniu po łacinie arystotelesowskiej teorii przyjaźni, co wiązało się także z niezbędnym uporządkowaniem terminologii, lecz nade wszystko na tym, co nazwano dostosowaniem tej teorii do praktycznej rzymskiej mentalności. Z arystotelesowskich analiz Cyceeron stworzył zwięzły podręcznik na temat przyjaźni, mogący służyć – i przez wiele stuleci służący – za instrukcję zawierania, utrwalania, a także zrywania przyjaźni. Doświadczenie cyceroniańskie służy uzasadnieniu starej tezy, że nie ma nic tak bardzo praktycznego, jak dobra teoria. Tą dobrą teorią był arystotelizm; Cyceeron znakomicie ukazał jej praktyczną przydatność. Święty Augustyn – z kolei – może być znakomitym przykładem Gilsonowego poganina, którego radykalnie przemiana nawrócenie na chrześcijaństwo. Augustyn o tej przemianie pisze z charakterystyczną przesadą, ilustrującą stan jego ducha, ale niekoniecznie stan jego umysłu. Analiza koncepcji przyjaźni i miłości w pismach biskupa Hippony dostarcza nam niezbitych dowodów, że w pierwszej sprawie Augustyn jest cyceronianinem, w drugiej zaś – platonikiem. Natomiast chrześcijaństwo stanowi u niego właśnie coś w rodzaju filtra lub pryzmatu (albo raz jedno, raz drugie, jak sądził św. Tomasz pisząc, że z nauczania platoników Augustyn przyjmował to, co uważał za zgodne z wiarą; co zaś uznał za przeciwne wierze, to zmieniał i ulepszał). Doświadczenie augustyńskie więc, to doświadczenie chrześcijańskich przekształceń ujęć antycznych, które w istocie stanowią dostosowanie tych ujęć do wymogów wiary, ale które nie zmieniają samego jądra tych ujęć.

Jak gdyby potwierdzeniem tych słów może być „filozofia cysterska” w XII wieku. Zarówno Bernard jak i Aelred należą do grona „szaleńców Bożych” – ich całe życie, myślenie, działanie skupione było na budowaniu królestwa Bożego na ziemi, którego jakimś przedsiönkiem był klasztor. W swoich pismach także skupieni byli wyłącznie na „sprawie Bożej”. A jednak koncepcja miłości mistycznej Bernarda do złudzenia przypomina ujęcia Platona, natomiast „przyjaźń duchowa” Aelreda wprost odwołuje się do myśli Cyceerona. Pamiętać przy tym należy, że obydwaj pisali swe teksty w celach zdecydowanie praktycznych – stanowić miały one po prostu instrukcję, jak realizować miłość Bożą i ludzką przyjaźń. To, co pochodzi w tych tekstach od każdego z nich, to owoce własnego doświadczenia w życiu duchowym. Bogactwo tego doświadczenia stanowi o *novum* ich ujęć.

Tomasza z Akwinu, z kolei, interesuje teoretyczna strona zagadnienia. Stara się on na nowo przemyśleć i uporządkować ujęcia „filozofów” i „świętych” (przy czym nie ukrywa, że zauważa dużą zbieżność w ich poglądach). W interesującej nas sprawie relacji międzyosobowych Tomasz porządkuje nie tylko terminologię, ale wprost samo zagadnienie, budując spójną teorię miłości. Od takiej konstatacji już krok do tezy, że dzieło Akwinaty w dziedzinie teorii miłości polega na syntezie zastanych ujęć, szczególnie zaś syntezie antycznej myśli greckiej

i teologii patrystycznej. Owszem, Tomasz wybudował gmach swojej teorii miłości w taki sposób, że mieszczą się w nim jakoś ujęcia poprzedników. W kontekście tego pamiętać należy, że Tomasz z Akwinu jest autorem nowej i do dziś nowatorskiej teorii bytu, w którym *esse* stanowi akt tego bytu. Teza ta niemal automatycznie powoduje, że mamy w tym przypadku do czynienia z nową metafizyką bytu, która nie jest ani arystotelesowska, ani augustyńska, ani awiceniańska, lecz właśnie tomistyczna. Wynika z tego dalej, że Akwinata nie jest arystotelikiem i wobec tego nie ma czegoś takiego, jak filozofia arystotelesowsko-tomistyczna; nie jest także i przede wszystkim autorem syntezy czegokolwiek z czymkolwiek, choć przez dziesięciolecia taką syntezę w odniesieniu do filozofii Arystotelesa i neoplatonizmu Ojców Kościoła w dziełach Tomasza upatrywano za jego główne osiągnięcie naukowe.

Zachodzi zatem uzasadnione pytanie o związek Tomaszowej koncepcji miłości z jego filozofią bytu. W odpowiedzi na to pytanie kryje się, jak się wydaje, klucz nie tylko do zrozumienia jej wyjątkowości, ale może także do ujęcia bardziej ogólnej zależności teorii relacji od koncepcji bytu. Aby na tak postawione pytanie odpowiedzieć, trzeba się przede wszystkim przyjrzeć podobieństwom i różnicom między ujęciami Tomasza i Arystotelesa. Szczególnie interesujące są różnice. Podstawowa z nich tkwi – jak się zdaje – w zupełnie innym usytuowaniu miłości i przyjaźni. Arystoteles – jak pamiętamy – miał z tym pewne kłopoty, objawiające się niezdecydowaniem i ostatecznie usytuowaniem miłości w dziedzinie uczuć, a przyjaźni – w rozumnej części duszy. Jednak i tu nie był pewien, czym jest przyjaźń: cnotą, czyli pewną zaletą moralną duszy, czy też czymś innym, co z cnotami się wiąże. Intrygujące jest pytanie, co mógł mieć na myśli? Czy nie to, że przyjaźń jest relacją międzyludzką, czymś więc innym niż cnoty i czymś, co je przewyższa, a czemu cnoty mają służyć? Przeanalizowane teksty zdają się na to wskazywać, ale Stagiryta wprost nigdzie tego nie mówi. Tomasz z Akwinu dokonuje tu pewnej rewolucji (choć nie jest pewne, czy nie pomógł mu w niej Cyceeron): Miłość-*amor* czyni fundamentem wszystkich poziomów, odmian i postaci miłości. W ten sposób w *amor* znalazł się Augustyński *pondus* jako miłość naturalna. Uczucie miłości związał Tomasz nie tyle z pięknem, ile z dobrem na poziomie poznania zmysłowego. Pozwoliło mu to na zbudowanie całej teorii uczuć, „która wykazuje większą szczegółowość i w wielu miejscach zdradza głębszy wgląd w zagadnienie niż bardziej znane traktaty o namiętnościach pióra Kartezjusza i Hume’a”³. Z intelektualnymi władzami duszy związał Akwinata miłość-*dilectio*, która z punktu widzenia swego podmiotu, odpowiadałaby z grubsza temu, co Arystoteles nazywał przyjaźnią. Nie oznacza to jednak, że samą przyjaźń Tomasz zawęży do jakiejś bardziej szczegółowej postaci. Właściwie jest odwrotnie:

³ A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tł. R. Piotrowski, Warszawa 1999, s. 46.

zakres przyjaźni u obydwu jest podobny, natomiast Akwinata dostrzega więcej relacji międzyosobowych, podmiotowanych przez „rozumną część duszy”. W *dilectio* bowiem, oprócz przyjaźni mieści się jeszcze *caritas* (i to zarówno „ludzka”, jak i ta odniesiona do Boga, będąca w istocie przyjaźnią z Bogiem), a ponadto różne jej przejawy, jak np. miłosierdzie.

Wielu komentatorów zwraca w tym miejscu uwagę właśnie na Bożą *caritas*, której istnieniu Arystoteles zaprzeczał. Podnosi się wówczas kwestię inspiracji chrześcijańskich, jako zasadniczą dla Tomasza, jakby zapominając, że określając naturę tej Bożej *caritas* Akwinata chciał być jak najbliżej Arystotelesa i dlatego określił ją jako przyjaźń odniesioną do Boga. Oczywiście, jest prawdą, że Stagiryta nie widział możliwości relacji człowieka z Bogiem. Nie znał objawienia, w którym Bóg informuje ludzi o swojej do nich miłości i apeluje o wzajemność. Zajął zatem najbardziej racjonalne stanowisko, przeciwstawiając się wróżbiarstwu, zabobonom i magii, które polegają przecież na tezie o jakiejś postaci kontaktów człowieka z *sacrum*. Tomasz w tym względzie był bogatszy o wiedzę objawioną i wobec tego poszerzył swoją koncepcję relacji o relacje przyjaźni z Bogiem. Gdzie zatem tkwi podstawa podobieństw i różnic, które zarysowano? Wydaje się, że jedyną rozsądną odpowiedzią jest wskazanie na koncepcje człowieka. Ich podobieństwa u Arystotelesa i Tomasza – integralność duszy i ciała, intelektualny charakter duszy – implikują podobieństwa w pojmowaniu relacji. Ich różnice – „naturalna” u Tomasza, a nie „boska”, jak u Arystotelesa, geneza intelektu, akt istnienia, jako nadrzędny wobec istoty i ją urealnijający – powodują zauważone różnice. A więc przede wszystkim związanie miłości z istnieniem pozwoliło Akwinacie, z jednej strony, na bardzo szerokie zinterpretowanie miłości-*amor* przez związanie jej wprost z istnieniem bytu, z drugiej strony spowodowało bardzo „głębokie” zakorzenienie miłości w strukturze tego bytu, pozwalające uzasadnić „przekraczanie” przez miłość porządku poznania i decyzji. Oczywiście, prawdą jest, że niektóre tezy znajdują się w tekstach w formie załączkowej, jak chociażby ta o związaniu miłości z istnieniem. Prawdą jest też, że w tekstach Tomasza znajduje się bardzo dużo erudycji augustyńskiej i neoplatońskiej (np. awiceniańskiej) – taka jednak była formacja intelektualna rozmówców Tomasza, co znakomicie widać w *Kwestiach dyskutowanych*, a szczególnie w *Kwodlibetach*. Tomasz, aby być zrozumianym, musiał korzystać z tej erudycji. Prawdą jest jednak, że Tomaszowa teoria miłości pozostaje taka sama w bardzo różnych tekstach Akwinaty, np. w *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa i w *Komentarzu do De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity⁴.

⁴ Co jasno ukazują autorzy opracowań. por. I. Andrzejuk, *Filozofia przyjaźni w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa*, warszawa 2007 oraz. T. Bartoś, *Tomasz z Akwinu teoria miłości. Studium nad Komentarzem do księgi „O imionach Bożych” Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 2004.

Filozofia Tomasza, w tym także jego filozofia miłości, nie była kontynuowana po jego śmierci. Wprawdzie uczniowie Tomasza usiłowali bronić jego ujęć i dobrego imienia, ale – jak wiadomo – sami zniekształcili te ujęcia. Potępienia z 1277 roku odniosły więc zamierzony skutek. W późniejszych wiekach zakon dominikański starał się stać przy nauce Akwinaty, często traktując ją jednak bardzo literalnie. Od czas do czasu pojawiały się próby dokonania „renesansu tomizmu”, jak choćby inicjatywa papieża Mikołaja V w XV wieku, Sobór Trydencki, po którym papież Pius V ogłosił Tomasza powszechnym Doktorem Kościoła (1567 r.) i zarządził pierwszą edycję jego dzieł (tzw. *editio pia*), działalność Jana od Świętego Tomasza w XVII wieku. W każdym razie, w długim okresie od końca XIII wieku do XIX wieku nie rejestrujemy w dziejach filozofii kontynuowania tomistycznej koncepcji miłości; w mistyce dominował nurt augustyński, spod którego kurateli w pewnym stopniu usiłowała się wyzwać wielka mistyka hiszpańska w XV wieku (św. Teresa z Avili i św. Jan od Krzyża), w filozofii przyjaźni – jeśli już ją podejmowano – to odwoływano się do Cycerona lub wprost Arystotelesa (np. Sebastian Petrycy z Pilzna), nawet w dziedzinie teorii uczuć nastąpiło wyraźne cofnięcie się do ujęć przedscholastycznych (co znakomicie widać w *Namiętnościach duszy* Kartezjusza⁵). Kolejny – tym razem udany – renesans myśli scholastycznej nastąpił w II połowie XIX wieku, a za jego inaugurację uważa się wydanie przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* (1879 r.). Na fali tego „renesansu” powstają różne odmiany neoscholastyki i samego tomizmu. W książce starano się przedstawić ujęcia miłości w różnych nurtach tego prądu.

Prezentowanych w części czwartej autorów uporządkowano chronologicznie (według lat urodzenia). Jest pewien pożytek z tej chronologii: możliwość uchwycenia przekształceń i rozwoju badanej problematyki. I tak, pierwszy z omawianych filozofów, Franciszek Sawicki, preferuje właściwie coś, co nazywa ujęciem chrześcijańskim. W tym ujęciu ważne miejsce zajmuje tomizm. Jednakże filozofia chrześcijańska to nie tylko tomizm i Sawicki wyraźnie to deklaruje, odwołując się w pewnych sprawach do Akwinaty, a w innych (jak choćby w kwestii podziału miłości) wyraźnie odrzucając stanowisko Tomasza. Był on bowiem dla Sawickiego jednym z wielu budowniczych gmachu, któremu na imię filozofia chrześcijańska. W tym miejscu musi pojawić się pytanie o to, czym jest ta filozofia chrześcijańska. W wydaniu ks. Sawickiego stanowi raczej światopogląd o wyraźnie apologetycznych zadaniach. Taka też jest jego filozofia miłości – uzasadniana światopoglądowo i mająca zdecydowanie pedagogiczne zadania. Oczywiście, nie można odmówić Sawickiemu klasy ujęcia i szlachetności celów. Ale nawet

⁵ Zob. T. Mamełka, *Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza*, Lublin 2009, wydruk komputerowy. Rozprawa dostępna na: www.katedra.uksw.edu.pl.

oryginalność i nowoczesność poglądów Sawickiego można docenić tylko w horyzoncie światopoglądowym – jeśli się go porówna do innych moralistów tego okresu. Jednak i w tym ujęciu tkwi pewne podstawowe doświadczenie filozoficzne: zależność filozofii miłości od filozofii człowieka. Nowość ujęcia miłości w wydaniu Sawickiego wynikała z nowatorskiego w tamtym czasie postrzegania człowieka – nie jako związku duszy i ciała, jako bardzo różnych, a nawet wrogich sobie składników, lecz jako organicznej duchowo-cielesnej jedności. Skutkiem takiego rozumienia człowieka nie mogła nie być integralna koncepcja miłości – tak bardzo nowatorska w pierwszych dekadach XX stulecia.

Podobnie światopoglądowym ujęciem, lecz sformułowanym w innej wersji chrześcijaństwa, jest wizja czterech miłości Lewisa. Zgodnie z pewną cechą charakterystyczną światopoglądu protestanckiego, Lewis starannie omija dorobek średniowiecza w filozofii miłości i przyjaźni. Odwołuje się zatem wprost do źródeł antycznych, dziedzicząc różne ich niedopowiedzenia, jak np. usytuowanie miłości wyłącznie w sferze emocjonalnej, niedostrzeganie wyraźnej relacji miłości i przyjaźni itd. Trzeba podkreślić, że Lewis nie formułuje jednej wspólnej dla wszystkich czterech miłości definicji, lecz proponuje osobno opis każdej z nich. Sprawę wspólnej płaszczyzny – której nie mógł nie dostrzegać, wszak wszystkie formy miłości określał tym samym słowem – pozostawił otwartą, co stanowi o jego uczciwości intelektualnej. Nie da się bowiem wskazać na tę wspólną płaszczyznę, gdy nie umie się w bycie ludzkim wskazać wspólnego fundamentu uczuć i decyzji intelektualnych. I to stwierdzenie może stanowić wniosek filozoficznego doświadczenia Lewisa.

Josef Pieper jest pierwszym omawianym tomistą. I to tomistą wyjątkowym. Nie nawiązuje do żadnej z istniejących szkół tomistycznych (tomizm tradycyjny, lowański, transcendentálny, egzystencjalny). Nie wspomina nawet o Gilsonie i Maritainie, którzy w czasach Piepera dokonali swego rodzaju „rewolucji” w interpretowaniu filozofii Tomasza. A jednak, przynajmniej w odniesieniu do filozofii miłości, Pieper jest bardzo bliski Gilsonowi i Maritainowi, i to nawet w dwóch sprawach: metodach pracy i uzyskanych wnioskach. Jeśli chodzi o metodologię Piepera, to polega ona na starannej analizie filozoficznej tekstów Akwinaty. Trzeba podkreślić, że chodzi tu o analizę filozoficzną, czyli taką, która pyta między innymi o przyczyny stawianych tez i formułuje wnioski na temat ich skutków filozoficznych. Tym różni się np. od analiz filologicznych, historycznych i innych. W wyniku tej analizy Pieper formułuje swoją „roboczą” definicję miłości: „dobrze, że jesteś”. Analizując ją dalej zauważa, że Akwinata istnienie traktuje jako dobro miłości, a więc to istnienie jest pierwszym i podstawowym przedmiotem tej relacji. W ten sposób Pieper dochodzi do wniosku „egzystencjalnego” – przyczyną miłości jako relacji osobowej jest *esse* bytu osobowego, a wszystko inne

– nawet dobro – jest tylko okolicznością. Dzięki temu odkryciu – jak się wydaje – Pieper może wskazać na najbardziej podstawowy poziom miłości, który jest w dalszej kolejności źródłem jej wszelkich modyfikacji. Doświadczenie filozoficzne Piepera ukazuje, że to dopiero wskazanie na akt istnienia umożliwia znalezienie wspólnego mianownika dla tych wszystkich bardzo różnych relacji, które ludzie nazywają miłością.

Wojciech Bednarski jest tomistą zdeklarowanym. Jest to tomizm „ewidentny”: każdy problem filozoficzny, moralny, nawet wychowawczy jest wyjaśniany za pomocą tekstów św. Tomasza. Charakterystyczna jest właśnie ta metodologia, w której argumentem jest cytat z tekstów Akwinaty. Jest to jednak po prostu argument z autorytetu, wymagający uprzedniego uznania w Tomaszu takiego właśnie autorytetu we wszystkich sprawach. Ojciec Bednarski nie ma wątpliwości, że Doktor Powszechny jest takim autorytetem. Na tej metodologii cierpi jednak „filozoficzność” ujęcia miłości przez Bednarskiego – nie za wiele w nim rozumowań, analiz, dociekań. Przeważają definicje i klasyfikacje. A jednak dużą niesprawiedliwością byłoby powiedzieć, że jest to tylko powierzchowny werbalizm. Praca Bednarskiego raczej jest scholastyczną *expositio ad litteram* – wyłożeniem i wyjaśnieniem tekstu, wiernym, poprawnym, unikającym dopowiedzeń i glos. I rolę Bednarskiego w formułowaniu teorii relacji osobowych tak należy postrzegać: poinformował o zawartości tekstów Akwinaty, wyjaśnił i uporządkował pojęcia, często też bronił ujęć Tomasza przed współczesną krytyką, dzięki czemu ją kontrastował czyniąc propozycją jasną i wyraźną dla swoich słuchaczy. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz.

Karol Wojtyła natomiast znał Bednarskiego prywatnie, starannie studiował (i recenzował) jego prace, został w końcu jego następcą na Katedrze Etyki KUL. Pisząc swoją książkę o miłości chciał pójść krok dalej: tak mianowicie przedstawić tę teorię, aby była ona z jednej strony do zaakceptowania dla dwudziestowiecznej umysłowości, z drugiej zaś, aby była komplementarna, to znaczy obejmowała, we wspólnym „łożysku”, różne ujęcia miłości, spotykane w literaturze przedmiotu, przede wszystkim ujęcie psychologiczne i etyczne. Należy podkreślić, że tym wspólnym łożyskiem wszelkich ujęć miłości było dla Wojtyły ujęcie filozoficzne, a nawet wprost metafizyczne, perspektywą zaś, z której dokonywał tych wszystkich ujęć, był tomizm. Natomiast sposobem na ilustrację ujęć, niekiedy nawet na ich uzasadnienie były analizy podmiotowe, przeprowadzane za pomocą charakterystycznego języka filozofii podmiotu⁶. Doświadczenie filozoficzne,

⁶ Dotyczy to całej książki *Miłość i odpowiedzialność*, w której – jak się wydaje – zachowana została pewna równowaga między ujęciami przedmiotowymi i podmiotowymi. W książce *Osoba i czyn* zdaje się nasilać ta skłonność Wojtyły do filozofii podmiotu, tak że zaczęto się zastanawiać, czy jest to jeszcze tomizm fenomenologizujący czy już fenomenologia tomizująca. Zob. opinię Antoniego B. Stępnia z 1970 roku po pierwszym wydaniu *Osoby i czynu* (1969): A.B. Stępień,

jakie możemy wyprowadzić z książki Karola Wojtyły jest trojakiego rodzaju. Pierwsze z nich pokazuje, że klasyczna, tomistyczna teoria miłości da się przełożyć na inny język filozoficzny, stając się czytelna dla ludzi, którym ten język jest bliski. Świadczy to o pewnym uniwersalizmie tej teorii. Doświadczenie drugie polega na ukazaniu komplementarności tomistycznej filozofii miłości z ujęciami miłości w innych dyscyplinach naukowych (przy założeniu oczywiście jakiejś podstawowej zgodności punktów wyjścia w nich wszystkich). Świadczy to o tym, co Arystoteles nazywał „koniecznością” nauki – adekwatne ujęcia są takimi w każdych warunkach. W tym poszukiwaniu komplementarności tkwi także pewne niebezpieczeństwo i to jest trzecie nasze doświadczenie. Wiązanie bowiem teorii filozoficznej z jakimś ujęciem nauk szczegółowych grozi tej teorii dewaluacją w momencie, gdy zdezaktualizuje się ujęcie nauk szczegółowych, mające uzasadniać lub nawet tylko ilustrować teorię filozoficzną. Taki los spotkał dziś na terenie nauk psychologicznych tzw. psychologię racjonalną, w ramach której Wojtyła buduje psychologiczne ujęcie miłości w swojej książce.

Mieczysław Gogacz ma inny pomysł na „uwspółcześnienie” tomizmu. Zupełnie nie stara się kokietować żadnego z nurtów tzw. filozofii współczesnej⁷, proponował za to coś, co można by nazwać „ucieczką do przodu”, która polegała na konsekwentnym rozwijaniu ujęć tomistycznych opierając się Tomaszowej metafizyce bytu istniejącego. W ramach tego rozwijania tomizmu można formułować konsekwentnie tomistyczne odpowiedzi na pytania nurtujące ludzi w danym miejscu i czasie. Teoria relacji osobowych była zespołem takich odpowiedzi. Doświadczenie filozoficzne Gogacza polega więc na zwróceniu uwagi na teorię bytu jako podstawę wszystkich pozostałych zdań filozoficznych. Także teorię relacji osobowych buduje opierając się na metafizyce tomizmu konsekwentnego, wskazując na przejawy *esse* (*transcendentalia*) jako na podstawy relacji osobowych. Dzięki tej tezie, Gogacz spełnił marzenie wielu filozofów, ukazując głębokie podstawy zakorzenienia relacji osobowych w bycie. Takie usytuowanie tych relacji odpowiada zarazem powszechnemu doświadczeniu życiowemu ludzi, w którym ostatecznie zawsze najistotniejszą sprawą okazują się relacje miłości, przyjaźni, zaufania, życzliwości. Zarazem pytania o te relacje są najważniejszymi „egzystencjalnymi” pytaniami, jakie ludzie stawiają filozofii. Owszem, w samej metafizyce są tematy bardziej fundamentalne, np. temat substancji, skoro to substancja jest fundamentem relacji. Ale obok *theoria* jest *praxis*. Jej ukazywanie jest sposobem służby filozofa bliźnim. Tak to rozumiał Arystoteles, podobnie też ujmował

Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, Lublin 2001, s. 399-403; a także odpowiedź autora: K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 349-369.

⁷ Uprawiany przez siebie tomizm uważa za filozofię jak najbardziej współczesną.

to Gogacz. Zarówno dyskusje, jakie się wiązały z tezami Gogacza, jak i próby wykorzystywania tych tez w konkretnej działalności praktycznej, wskazują na wybitną „otwartość” tej teorii. Domaga się ona – jak się wydaje – formułowania coraz precyzyjniejszego, rozwijania poszczególnych aspektów, korygowania i dostosowywania do zmieniającej się wrażliwości ludzi. Bo bez względu na typ tej wrażliwości miłość, przyjaźń, zaufanie, życzliwość są dla ludzi różnych czasów i kontynentów jak chleb, ryż, kasza i kukurydza.

W książce chciano pokazać, że różne historyczne ujęcia miłości, przyjaźni, życzliwości mają swój sens filozoficzny, który możemy nazwać metafizyką obecności. Ten sens filozoficzny polega na wysiłku jak najbardziej wiernego z rzeczywistością opisania fenomenu relacji osobowych. Ten opis zależy od wielu czynników, ale przede wszystkim od przyjętych punktów wyjścia. Obserwację zależności tych punktów wyjścia i konsekwencji z nich wyprowadzonych uczyniono treścią doświadczenia filozoficznego. Czy da się wskazać na jego istotę, jak chce Gilson? Wydaje się, że tak i odpowiedź jest bardzo niewyszukana, żeby nie powiedzieć: banalna – ujęcie relacji międzyludzkich jest konsekwencją rozumienia człowieka. W „praktyce” filozoficznej sprawa już nie jest tak prosta, gdyż koncepcji człowieka jest na pewno więcej niż koncepcji relacji międzyludzkich, co dodatkowo komplikuje sprawę.

W tej sytuacji obecność osób jest tematem i życia, i filozofii. Albowiem nawet w sytuacji, gdy zawodzi rozumność i wolność, i gdy nasze „sukcesy” zamieniają się na naszych oczach w kupy gruzu, oraz gdy wiele z tego, o co zabiegaliśmy, przestaje być już ważne, *nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec maior, autem his est caritas.*