

ALBERT STANISŁAW WACH OCD

KU FILOZOFII PRZYJAŹNI W DIALOGU Z PLATONEM, ARYSTOTELESEM I ŚW. TERESĄ OD JEZUSA (CZĘŚĆ II)

3. OD PIERWSZEGO PRZYJACIELA DO WIELU PRZYJACIOŁ

W trzecim rozdziale niniejszego studium¹, poświęconego „filozofii przyjaźni”, przewodnikami i partnerami dialogu będą Arystoteles i św. Teresa od Jezusa. Arystoteles zajmie w nim poczesne miejsce ze względu na fakt, że zostaną tu podjęte zagadnienia etyczne, a dokładniej *etyka przyjaźni*. Jest on bowiem twórcą pierwszego w dziejach kultury zachodniej systematycznego i kompletnego opracowania zagadnień etycznych, ujętego w jego trzech słynnych etykach: *Etyce nikomachejskiej*, *Etyce eudemejskiej* i tzw. *Etyce wielkiej*. Nadto jest autorem „najobszerniejszego traktatu, jaki kiedykolwiek jakiś filozof poświęcił tematyce przyjaźni, a który stanowi dwie odrębne księgi [VIII i IX] jego *Etyki nikomachejskiej*”².

Miejsce św. Teresy w tym dialogu jest także znaczące. Istotne jest tu jej osobiste doświadczenie przyjaźni, opisane w pierwszych dziesięciu rozdziałach *Księgi życia*³ i z uwagą prześledzone w drugim rozdziale niniejszego studium. Po odbyciu

¹ Ze względu na objętość nadesłanego tekstu został on po raz kolejny podzielony. Trzecia i ostatnia część publikacji ukaże się w następnym numerze „Itinera Spiritualia” (przyp. red.).

² E. BERTI, *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*, w: *La filosofia e le emozioni (Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana)*, red. P. Valdini, Firenze 2003, s. 137 (tłum. własne).

³ TERESA OD JEZUSA, *Dzieła*, t. I–III, Kraków 1987. Dalej: *Życie – Ż*; *Droga doskonałości* (rękopis z El Escorial) – *De*; *Droga doskonałości* (rękopis z Valladolid) – *Dv*; *Twierdza wewnętrzna* – *T*; *Fundacje* – *F*; *Sposób wizytowania klasztorów* – *SWK*; *Konstytucje* – *K*.

dłuższej samotnej wędrówki, wiodącej niejako z dołu do góry, to jest „od wielu przyjaciół do Pierwszego Przyjaciela”⁴, św. Teresa również czuje się zobowiązana zająć się zagadnieniami etycznymi, i to konkretnie etyką przyjaźni. Podejmuje się tego zadania głównie w *Drodze doskonałości*, w rozdziałach 4–7, gdzie wyklada swoje rozumienie miłości wzajemnej, albo miłości przyjaźni. Mówiąc językiem obrazowym, Teresa zstępuje teraz z góry na dół, do sióstr, a właściwie – jak głosi tytuł niniejszego rozdziału – przechodzi „od Pierwszego Przyjaciela do wielu przyjaciół” i przyjmuje rolę nauczyciela przyjaźni wobec swoich sióstr w Karmelu. Jej kobieca wrażliwość, wielka mądrość i doświadczenie, jakim dysponuje, nakazują wsłuchać się w jej głos ze szczególną uwagą.

Platon nie stworzył odrębnego traktatu etycznego, na wzór etyk Arystotelesa⁵, niemniej przy omawianiu związków etyki z metafizyką oraz pochyleniu się nad konkretnymi kwestiami, w których zajął on oryginalne stanowisko, warto odwołać się także do niego. W ów dialog, prowadzony z najwyższej klasy ekspertami w zakresie przyjaźni, zostaną ponadto włączone poglądy współczesnych autorów. W naukowym podejściu do zagadnienia należy nie tyle archiwizować minione doświadczenia, ile interpretować je twórczo dla dobra współczesnego człowieka. Przybliżenie etyki przyjaźni Arystotelesa i św. Teresy rodzi nadzieję uwolnienia rozumienia przyjaźni z „kapryśności” i przypadkowości, w które popadło ono w czasach nowożytnych, oraz przyczyni się do poszerzenia jej pola semantycznego. Albowiem to właśnie nowożytność zawęziła pojęcie przyjaźni do relacji psychologicznych, sentymentalnych, doraźnych, zmiennych, niestałych, nieustannie wystawionych na podmuchy wszelkich mód i subiektywnych ludzkich mniemań.

Niniejsze analityczne studium stosuje metodę porównawczą. Odnosi się ono do tekstów zarówno Arystotelesa, jak i św. Teresy. Wydaje się, że w żadnej innej dziedzinie nie są one tak cenne, jak właśnie w temacie przyjaźni. Będą one stanowić przewodni wątek niniejszego opracowania.

3.1. Podstawy etyki przyjaźni Arystotelesa i św. Teresy od Jezusa

3.1.1. *Klasycyzm a nowożytność: metafizyka czy fizyka?*

Na początku należy podkreślić, że zarówno etyka przyjaźni Arystotelesa, jak i etyka przyjaźni św. Teresy od Jezusa są oparte na tym samym założeniu metafizycznym, a mianowicie na dążeniu każdego człowieka do Dobra. Jest to założenie z gruntu platońskie, którego zarys został przedstawiony

⁴ Por. tytuł drugiego rozdziału niniejszego opracowania, w: „Itinera Spiritualia” IX (2016), s. 122.

⁵ *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, red. M. Migliori, L.M. Napolitano Valditoro, Brescia 2008.

w poprzednim rozdziale niniejszej pracy. Jest ono na tyle istotne, że bez niego wszystkie wypowiedzi Arystotelesa i Teresy na temat przyjaźni byłyby niejako zawieszane w próżni, to znaczy nie miałyby żadnego oparcia w samej „naturze rzeczy”, a jedynie w ich własnych odczuciach i dowolnych mniemaniach.

W tym miejscu nie jest aż tak ważne, że Arystoteles i św. Teresa różnią się – niekiedy zasadniczo – nie tylko między sobą, ale także od samego Platona w pojmowaniu owego Dobra, sposobie dochodzenia do niego i wyprowadzania z niego szczegółowych praktycznych wniosków. Owe różnice nie są jednak groźne. Wpisują się wszakże w ogólne ramy tej samej formalnej tożsamości filozoficznej, która zbliża ich do siebie do tego stopnia, że można mówić o ich duchowym pokrewieństwie i istotnej mentalnej zgodzie.

Dla obecnych dociekań o wiele ważniejsza jest świadomość zupełnie innej różnicy, dotyczącej czasów bardziej współczesnych, która może mieć bezpośredni wpływ na dzisiejsze kształtowanie pojęcia przyjaźni. Chodzi mianowicie o różnicę pomiędzy dwiema odmiennymi wizjami filozoficznymi: z jednej strony partnerami naszego dialogu o przyjaźni (Platonem, Arystotelesem i Teresą), a z drugiej dominującymi nurtami filozofii nowożytnej i współczesnej. Rzecz w tym, że większość tych ostatnich swoje etyki buduje nie na metafizycznych założeniach, wyrażających się w dążeniu do szczęścia i Dobra, lecz na naturze rozumianej materialistycznie, fizycznie, biologicznie.

Mowa tu o różnego rodzaju nowożytnych nurtach „naturalizmu”, z których dwa, ze względu na ich wagę dla podjętego tematu, należy wymienić z nazwy: utylitaryzm i hedonizm. Filozofie te nie tylko znajdują się poza ramami filozofii metafizycznej, ale zdają się skłonne – jak zauważył Charles Taylor – „całkowicie odrzucać wszelkie ramy pojęciowe”⁶, co oczywiście utrudnia prowadzenie z nimi rzeczowego dialogu. Nie należy jednak sądzić, że chodzi tu tylko o sofistycznie wyrafinowane filozofie profesjonalne. W grę wchodzi także, a może w pierwszym rzędzie, rozpowszechnione we współczesnej kulturze wzorce utylitarystyczne i hedonistyczne, które kuszą swą atrakcyjnością i wywierają ogromny wpływ na mentalność i postawy szerokich kręgów społeczeństwa. Wydaje się, że nie sprzyjają one rozwojowi związków prawdziwej przyjaźni, a w każdym razie są nie do pogodzenia z jej klasyczną wizją.

Problem polega na tym, że wymienione filozofie naturalistyczne, jak i towarzyszące im postawy życiowe, odrzucają wprowadzone przez Arystotelesa do filozofii i powszechnej świadomości teleologiczne ukierunkowanie na Dobro i szczęście, a w konsekwencji odrzucają wszelkie jakościowe rozróżnienia na to, co niższe i wyższe. Arystoteles, idąc za Platonem, odróżniał

⁶ CH. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 45–46.

wszakże dążenie do zachowania życia od dążenia do dobrego życia. W swojej *Polityce* wyraźnie mówił, że państwa powstają z potrzeby zapewnienia przeżycia, trwają jednak dzięki potrzebie dobrego życia⁷. Według niego, zadaniem filozofii politycznej i etyki nie jest badanie mechanizmów powstawania i zachowania życia, lecz tego, co stanowi treść dobrego życia.

Filozofia nowożytna natomiast zaczyna się od tego, co Robert Spaemann nazywa „inwersją teleologii”⁸, a co w praktyce można również nazwać rezygnacją z wysokich ideałów (celów), między innymi z prawdziwej przyjaźni. Filozofia ta zaciera różnice między życiem a dobrym życiem, redukując to drugie do istnienia biologicznego. Według niej, życie ma być realizowane wyłącznie w świecie produkcji i reprodukcji, pracy i rodziny, a nie w jakiejś rzekomo wyższej sferze. Interesuje ją nie tyle dążenie do spełnienia człowieka jako człowieka, jak w całej tradycji platońsko-arystotelesowskiej, ile raczej dążenie do zaspokojenia jego ziemskich pożądań. „Przechodzenie – bez celu – od pożądania do pożądania, permanentne rozszerzanie możliwości wyboru bez miary wypływającej z rzeczy samej, z idei spełnionego życia, w tradycji arystotelesowskiej zostałyby uznane za przeciwieństwo dobrego życia, a nie za jego spełnienie”⁹.

Należy dodać, że wspomniane filozofie profesjonalne i powszechne postawy życiowe przyjmują dzisiaj zwykle stanowisko mocno polemiczne wobec tradycyjnych dążeń do wysokich ideałów, jak również wobec wszelkich form dążenia do jakiegokolwiek doskonałości (przyjaźń, życie zakonne). Jeżeli kiedyś te ostatnie stawiały wymagania „zwyczajnemu życiu”, to dzisiaj sytuacja zdaje się odwrotna: powszechny ogół traktuje je jako elitarne, a więc „niebezpieczne”¹⁰. Ostateczną konsekwencją pojawienia się w nowożytności tych nowych postaw i nowych form uprawiania filozofii jest coraz większe napięcie między

⁷ *Polityka*, I, 1, 1252 b 31–32. Cytaty z dzieł Arystotelesa za: *Dzieła wszystkie*, t. I–VI, Warszawa 1990–2003.

⁸ Por. R. SPAEMANN, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, Lublin 1997, s. 64.

⁹ Tamże, s. 64–65.

¹⁰ C.S. Lewis w swojej słynnej książce *Cztery miłości czyni niezwykle trafne uwagi na ten „delikatny” temat. Dzisiaj mają one jeszcze większe znaczenie niż 60 lat temu, kiedy je pisał. „Pogląd ceniący wyżej to, co kolektywne, od tego, co indywidualne [...] dyskredytuje przyjaźń, która jest stosunkiem łączącym jednostki na najwyższym poziomie ich indywidualnego rozwoju. Wycofuje ona ludzi z kręgu »wspólnoty« tak nieomylnie, jak mogłaby tego dokonać samotność, i to w sposób bardziej niebezpieczny, bo wycofuje ich po dwóch lub trzech naraz. Niektóre odmiany demokratycznych uczuć są dzięki swemu charakterowi wrogo nastawione do przyjaźni, gdyż jest ekskluzywna i dostępna dla niewielu. Gdy się mówi: »Ci ludzie są moimi przyjaciółmi«, ma to również znaczyć: »A tamci nie są«. Z powodu wszystkich tych przyczyn człowiekowi, który (tak jak ja) wierzy, że dawna ocena przyjaźni była słuszna, trudno jest pisać o tym inaczej jak w tonie rehabilitacji”.* C.S. LEWIS, *Cztery miłości*, Warszawa 1983, s. 78.

niezwykle wabiącą afirmacją zwyczajnego życia¹¹ a klasycznym, ambitnym ukierunkowaniem człowieka na Dobro.

3.1.2. Różnice między Platonem a Arystotelesem w pojmowaniu etyki przyjaźni¹²

Różnice między Platonem i Arystotelesem w filozofowaniu i w podejściu do kwestii etycznych doskonale ilustruje fresk Rafaela z apartamentów papieskich *Szkoła Ateńska*. W jego centrum znajdują się obaj myśliciele. Platon ma uniesiony do góry palec, który wskazuje na zainteresowanie filozofa światem idei i w ogóle na jego otwarcie na wertykalny wymiar ludzkiego życia. Arystoteles z kolei ma dłoń wyciągniętą do przodu, co jest wyrazem jego zainteresowania wymiarem horyzontalnym, ziemią, i ogólnie całą ludzką rzeczywistością.

W filozofii Platona, co było podkreślane w poprzednim rozdziale, idea Dobra zajmuje szczególne miejsce. Nie jest ona jedną z wielu idei, ale „tym, co pierwsze”. Kiedy Platon zadaje pytanie o Dobro, to ma na uwadze Dobro-samow-sobie, a nie tylko, jak Arystoteles, dobro-dla-nas. W związku z tym, i w odróżnieniu właśnie od Arystotelesa, nie interesują go zanadto ludzkie mniemania na temat tego czy innego dobra. Liczy się samo Dobro, które jest przedmiotem „największej nauki” (*mégiston mátehma*), czyli filozofii. Żadna inna nauka (*techné*) nie może dostarczyć wiedzy na jego temat. Ostatecznie więc Platonowi chodzi o „patrzenie w Dobro”, „zaprzyjaźnienie się z Dobrem”, „uczestniczenie w Dobru”.

Według ucznia Sokratesa, wszystko, co wydaje się przyjazne i przyjacielem, musi być przyjazne i przyjacielem z uwagi na innego przyjaciela, to znaczy inne dobro. W ten sposób, po długim łańcuchu przyjaciół, wspina się on coraz wyżej, by w końcu dotrzeć do Pierwszego Przyjaciela (*Próton Phílon*). W praktyce cały wysiłek człowieka, zmierzający do osiągnięcia owego Pierwszego Przyjaciela, polega na uwolnieniu się od wielu przemijających lub wręcz fałszywych przedmiotów miłości, by osiągnąć ten Jeden, ze względu na który wszystko inne traci swój blask. Ostatecznie utożsamia on owego Pierwszego Przyjaciela z Ideą Dobra. Istotne rozróżnienie, jakie się tu pojawia, to rozróżnienie między światem idealnym, samym w sobie, możliwym do poznania ludzkim rozumem (inteligibilnym),

¹¹ Por. tytuł długiego rozdziału cytowanej wyżej książki Ch. Taylora *Źródła podmiotowości*, s. 390–566. Autor, katolicki filozof, w subtelny sposób przedstawia współczesną wrażliwość na kwestię „afirmacji zwyczajnego życia”. Okazuje wobec niej wiele wyrozumiałości i twierdzi, że znajduje ona dla siebie najgłębsze uzasadnienie w teologii reformacji. Dostrzega w niej drugą z trzech cech nowoczesnej tożsamości: obok „nowoczesnego rozumienia wewnętrznego (»podmiotowości«)” oraz „ekspresywistycznej koncepcji natury”.

¹² Dla całego podpunktu, a szczególnie dla różnic między Platonem a Arystotelesem w pojmowaniu idei dobra, por. niezwykle interesującą i wnikliwą pracę: H.-G. GADAMER, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, Kęty 2002.

a światem doczesnym, zmysłowym (namiętności), z którego jednak trzeba się oczyścić, gdyż utrudnia on owo poznanie.

Arystoteles polemizuje z Platońską teorią idei, chociaż nigdy z Platonem nie zrywa. Do końca pozostaje jego najlepszym uczniem i platończykiem z ducha. W wymiarze etycznym ostrze swej krytyki kieruje na platońskie pojęcie Dobra-samego-w-sobie. Jakkolwiek nie odrzuca tak rozumianego Dobra, to jednak twierdzi, że jest ono abstrakcyjne i w życiu praktycznym, czyli w etyce, do niczego nieprzydatne. Proponuje więc zwrócenie uwagi na dobro-dla-człowieka, dobro-dla-nas. Czym jednak ono jest? Tym, do czego dążą wszyscy ludzie. „Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu; przy czym sądzą, że być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć”¹³.

Arystoteles zdaje sobie sprawę, że gdy chodzi o treść tego szczęścia, czyli o pytanie, czym ono jest, to zdania ludzi na ten temat nie są już tak jednorodne. Są wręcz rozbieżne: „Niewykształcony ogół określa je inaczej aniżeli mędracy. Jedni bowiem mają tu na myśli coś z rzeczy jawnych i widocznych, jak przyjemność, bogactwo lub zaszczyty, inni coś innego, a często nawet jeden i ten sam człowiek rzeczy różne (będąc chorym, widzi szczęście w zdrowiu, będąc ubogim – w bogactwie)”¹⁴.

Tego typu zmiana pojęcia dobra zakłada zmianę wizji przyjaźni. Nie będzie to już przyjaźń, która znajduje swoje uzasadnienie w Pierwszym Przyjacielu i Idei Dobra, lecz przyjaźń w wymiarze horyzontalnym – oparta jedynie na konkretnych ludzkich doświadczeniach i mająca swoje miary w wartości człowieka. Nie ma w tym miejscu potrzeby dalej rozwijać tego tematu, gdyż zostanie on podjęty i szeroko omówiony na kolejnych stronach pracy. Warto jednak zauważyć, że tego rodzaju założenia etyki zbliżają Arystotelesa do założeń współczesnych filozofii i wysuwają go, przynajmniej w punkcie wyjścia, na idealnego kandydata do dialogu ze współczesnością. Fakt ten nie powinien dziwić, gdyż tego rodzaju intuicja nie jest w historii nowością. Św. Tomasz z Akwinu, który żył w czasach podobnych do obecnych i stał przed podobnymi jak współczesność wyzwaniem, również sięgnął po Arystotelesa.

3.1.3. Różnice między Grekami a św. Teresą w pojmowaniu etyki przyjaźni

W kontekście wizji dwóch greckich filozofów założenia etyki przyjaźni św. Teresy od Jezusa są, już w punkcie wyjścia, specyficznie chrześcijańskie. Etyczne rozważania poświęcone „wzajemnej miłości” między siostrami, zamieszczone

¹³ *Etyka nikomachejska* I, 4, 1095 a 16 nn.

¹⁴ Tamże, I, 4, 1095 a 20–25.

w rozdziałach 4–7 *Drogi doskonałości*, Teresa opiera nie na czym innym, a na ewangelicznym przykazaniu miłości bliźniego. Już w drugim zdaniu tych rozważań używa owego wyrażenia, wskazując jednocześnie, że stanowi ono fundament całego życia moralnego chrześcijanina: „Gdyby to przykazanie miłości bliźniego było zachowywane w świecie, tak jak powinno być zachowane, sądzę, że znacznie by się przyczyniło do zachowania pozostałych” (Dv 4, 5).

Judeo-chrześcijańska kategoria „przykazania” albo „prawa” pojawia się w tych rozdziałach jeszcze trzykrotnie i zawsze w znaczeniu fundamentu etyki. W rozdziale 5 Teresa mówi, pozytywnie, że od prawdziwego poznania i doskonałego wypełnienia prawa Bożego zależy „wszelkie nasze dobro” (Dv 5, 4), czyli to, co Arystoteles określił jako „dobro-dla-nas”. W rozdziale 6 zaś twierdzi, negatywnie, że tam, gdzie „nie jest zachowywane prawo Boże”, tam też obie strony przyjacielskiego związku „rozejdą się na zawsze w przeciwnych kierunkach” (Dv 6, 8).

Szczególnie interesujący jest przypadek z rozdziału 4, gdzie również nawiązuje do biblijnej kategorii „przykazania”, przykazania miłości, utożsamiając je jednak w tym wypadku z grecką kategorią „cnoty”. Zauważa nawet, że to s a m P a n przykazał tę „cnotę miłości”: „To jedno tylko wymaga bliższego objaśnienia, jaką powinna być ta miłość i na czym zasadza się ta cnotliwa miłość [...] i po czym możemy poznać, czy posiadamy tę cnotę prawdziwie wielką, którą Pan nasz tak mocno nam wszystkim i Apostołom swoim przykazał” (Dv 4, 11). Warto zauważyć, że kategoria „cnoty”, o której będzie jeszcze mowa, w rozdziałach 4–7 *Drogi doskonałości* pojawia się częściej niż kategoria „przykazania”: aż 11 razy.

Z samego wykorzystania podstawowych pojęć widać, że Teresa z całą swobodą czerpie z obu źródeł cywilizacji zachodniej, to znaczy ze źródła judeo-chrześcijańskiego, czyli tradycji biblijnej, i ze źródła filozofii greckiej, czyli tradycji pogańskiej. Faktycznie, jak trafnie zauważa Rémi Brague, wybitny znawca obu tych tradycji,

poganie mówią o cnocie, Żydzi i chrześcijanie natomiast mówią o przykazaniach. Treść jednak jest idealnie ta sama. Można by przepisać Dekalog w tonacji cnót. [...] I odwrotnie, można by przepisać *Etykę nikomachejską* Arystotelesa, przenosząc ją w kontekst żydowski i chrześcijański. Co zresztą zostało dokonane historycznie. [...] Można [zamiennie] mówić o cnotach i o przykazaniach, albo po prostu o dobru¹⁵.

¹⁵ R. BRAGUE, *Legittimare l'umano*, „L'Osservatore Romano”, 17 grudnia 2016, s. 4.

Odważne czerpanie przez św. Teresę z obu źródeł cywilizacji zachodniej domaga się jednak pewnego uściślenia, które pomoże z większą wnikliwością śledzić założony i konsekwentnie realizowany przez nią program etyki przyjaźni. Otóż należy najpierw przypomnieć, że zamieszczony w *Drodze doskonałości* wykład na temat etyki przyjaźni przygotowała ona w oparciu o swoje osobiste wcześniejsze spotkanie z Pierwszym Przyjacielem. A chociaż z „metodologicznego” punktu widzenia jest to podejście typowo Platonskie, to jednak odkrycie Prawdy i doświadczenie Dobra, jakie stały się udziałem Teresy w spotkaniu z Pierwszym Przyjacielem, przekraczają doświadczenia obu jej greckich partnerów dialogu. Widać to bardzo wyraźnie na przykładzie jej rozumienia Dobra. Jeżeli bowiem Platon, mistyk, uparcie dąży do Dobra-samego-w-sobie, ale gubi gdzieś po drodze – przynajmniej według wielu jego krytyków, z Arystotelesem na czele – „dobro-dla-nas”, i jeżeli, odwrotnie, Arystoteles, praktyk, skupia się na „dobru-dla-nas” i gdyby nie dziesiąta księga *Etyki nikomachejskiej*, rozdziłyby się poważne wątpliwości, czy z pola widzenia nie znikło mu zupełnie „Dobro-samo-w-sobie”, to Teresa, właśnie w oparciu o swoje spotkanie z Pierwszym Przyjacielem, dostrzega tożsamość „Dobra-samego-w-sobie” z „dobrem-dla-człowieka”.

Teresa rozumie Dobro zdecydowanie bardziej całościowo. W jej przypadku nie jest ono z pewnością, jak dla Platona, samą tylko ideą, lecz żywą Osobą, a więc i przedmiotem doświadczenia. Nic więc dziwnego, że w rozdziale 21 *Księgi życia*, a więc już niemal na zakończenie opisu spotkania z Pierwszym Przyjacielem, dwukrotnie zwraca się do swojego „Dobra” osobowo, mając cały czas na uwadze Jego oba aspekty: „dobro-samo-w-sobie” i „dobro-dla-nas”. Najpierw więc woła: „O Dobro n a d wszelkie dobra, Jezu mój!” (*Bien de todo los bienes y Jesús mio*), podkreślając w ten sposób „samo Dobro”, albo „Dobro-samo-w-sobie”; a następnie: „Moje Dobro!” (*Bien mío*), czyli właśnie „Dobro-dla-niej” (Ż 21, 5). Dla Teresy, oczywiście, owo Dobro nie jest też, jak dla Arystotelesa, jedynie ludzkim c z y n e m, choćby był to czyn nastawiony na osobistą cnotę i doskonałość. „Wszystko [bowiem] to czyniąc, w przekonaniu swoim [dusza] nic nie czyni, bo jasno to widzi, że prócz jednego podobania się Bogu, wszystko inne jest niczym” (tamże).

Przed Teresą odsłania się jakaś bezdenna otchłań tajemnicy Dobra i Przyjaźni, która – jak to zostało już podkreślone – ani nie jest abstrakcyjną ideą platońską, ani też nie jest możliwa do odkrycia po arystotelesowsku, za pomocą samych ludzkich czynów, a jednak jest jej dana, ma konkretną postać i Teresa całym swoim jestestwem w niej uczestniczy. Całe życie Teresy jest ukierunkowane na tę jedną tajemnicę i z niej czerpie swoją naukę (wykład). Wielcy Grecy powiedzieliby o ukierunkowaniu na *pros hen*, na Jednego, który determinuje jej myślenie, odczuwanie i wszystkie jej czyny.

W rozdziale 22 *Księgi życia* znajduje się tekst, który można nazwać kluczowym dla niniejszych rozważań. Teresa wskazuje w nim na człowieczeństwo Chrystusa, które stanowi punkt wyjścia, uzasadnienie i fundament jej etyki przyjaźni, a zarazem konkretną i osobową normę tejże etyki; stanowi również ostateczny punkt oparcia dla wszelkich jej działań pedagogicznych na rzecz tworzenia trwałych więzi przyjaźni:

Ujrzawszy Ciebie przy sobie, wraz z Tobą wszystko dobro ujrzałam [*he visto todos los bienes*]. Odtąd już jakiegokolwiek przyszło na mnie utrapienie, dość mi było spojrzeć na Ciebie, jako stałeś przed sędziami niesprawiedliwymi, aby je ochotnie wycierpieć. Kto ma przy boku swoim takiego dobrego przyjaciela [*tan bien amigo*], takiego dobrego wodza [*tan buen capitán*], który pierwszy wystawił siebie na męki, ten wszystko zdoła wytrzymać. On wspiera, ducha dodaje i nigdy nie zawiedzie. On przyjaciel prawdziwy! [*es amigo verdadero*] (Ż 22, 6).

Chcąc zrozumieć całą doniosłość tego tekstu, trzeba go porównać z dwiema innymi wypowiedziami Teresy na ten sam temat. Pierwsza znajduje się na początku rozdziału 21 *Księgi życia*. Także tutaj Teresa mówi o swojej niezawodnej relacji z Pierwszym Przyjacielem, jednak uwydatnia ogromny kontrast, jaki zachodzi między Nim i tym wszystkim, co On w tej relacji przyjaźni czyni, a przyjaciółmi, jakich zwykle spotyka się w świecie i tym, co oni są w stanie zaoferować człowiekowi.

Dusza, [która spotkała Pierwszego Przyjaciela – Teresa mówi tu oczywiście o sobie samej] zgodziła się z góry na wszystko, wie, że dobrowolnie oddała się w ręce Pana i że Go oszukać nie może, bo On wie wszystko. Nie jest to taki stosunek, jaki bywa na tym świecie, gdzie życie pełne jest fałszu i obłudy; sądzisz, żeś już pozyskał sobie czyjąś życzliwość, jak on sam ci się z nią oświadcza, aż niebawem przekonujesz się, że wszystko to było kłamstwem. Trudno doprawdy żyć wśród takich szalbierstw i matactw, zwłaszcza jeśli jeszcze przyplącze się do tego choć w najmniejszej części interes (Ż 21, 1).

Dруга wypowiedź ma charakter ogólnej zasady poznawczej, którą Teresa kieruje się w swym nauczaniu na temat przyjaźni i którą powinien mieć na uwadze każdy, kto chce odkryć dogłębną logikę prawdziwie ludzkiej przyjaźni. Chodzi mianowicie o rolę poznania w miłości – i to poznania opartego na doświadczeniu. Miłość nie jest ślepa. Im więcej wewnętrznego światła posiada, tym jest doskonalsza. Teresa podaje tę zasadę w rozdziale 6 *Drogi doskonałości*, a więc w samym sercu swego „traktatu” na temat miłości przyjaźni.

W tej chwili tak mi się ta rzecz przedstawia: o wiele doskonalej od innych kocha taka dusza, którą Bóg raczy oświecić i podnieść do jasnego poznania, co to jest świat, jaka jest nędza jego i że jest inny świat i jaka jest różnica między jednym a drugim, iż tamten jest wieczny, a ten znikomy jak sen; i co to jest miłość Stworzyciela, a co miłość stworzenia i co się zyskuje na pierwszej, a co się traci na drugiej (a to wie z własnego doświadczenia, co jest zupełnie inną sprawą niż tylko myślenie i wierzenie w to); i co to jest Stworzyciel, a co stworzenie i wiele innych rzeczy, których Pan światłością prawdy swojej naucza, kogo zechce. Taka dusza, powtarzam, o wiele doskonalej miłuje niż my, którzyśmy do tego poznania nie doszli (Dv 6, 3).

Chodzi tu o „prawdziwą mądrość” (Dv 6, 9), dzięki której możliwe jest poznanie każdej rzeczy zgodnie z jej wartością. „Umysł mądrością Bożą oświecony i z doświadczenia nicość wszystkiego, co ziemskie, znający, nie da się uwieść żadnemu urokowi znikomych blasków” (Dv 6, 8).

3.2. Potrzeba przyjaźni i przyjaciół według Arystotelesa i św. Teresy od Jezusa

Arystoteles i św. Teresa mają bardzo podobne zapatrywania na kwestię potrzeby przyjaźni i przyjaciół dla szczęśliwego życia człowieka. Podobne mają również wizje dóbr, jakie przynoszą ze sobą relacje przyjaźni. Nic dziwnego, że przyjaźń stoi w centrum ich zainteresowań i oboje nie szczędzą hymnów pochwalnych pod jej adresem.

3.2.1. Potrzeba przyjaźni i przyjaciół według Arystotelesa

Podejście Arystotelesa do omawianego zagadnienia jest zasadniczo teoretyczne. Choć generalnie skupia się on raczej na kwestii przyjaźni niż na samych przyjaciółach – o czym będzie można się przekonać w dalszej części refleksji, gdy będzie mowa o cnocie przyjaźni – to jednak w tym miejscu badawcze spojrzenie z płaszczyzny abstrakcyjnej zostanie przeniesione na płaszczyznę konkretną i mocniej zostanie uwydatniona kwestia przyjaciół¹⁶.

Arystoteles uważa, że przyjaźń

jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra; wszak i ci, co mają bogactwa, stanowisko i władzę, zdają się najbardziej potrzebować przyjaciela¹⁷.

¹⁶ Por. A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia 2012, s. 89–91.

¹⁷ *Etyka nikomachejska*, VIII, 1, 1155 a 4–5.

I nie tylko jest czymś koniecznym, ale też czymś moralnie pięknym; bo chwalimy tych, co skłonni są do zawierania przyjaźni, a posiadanie wielkiej ilości przyjaciół uchodzi powszechnie za coś pięknego; wszak są tacy nawet, którzy sądzą, że ludzie dobrzy to tyle, co przyjaciele¹⁸.

We wszystkich trzech *Etykach* przyjaciele widziani są jako dobra, a dokładniej jako „dobra zewnętrzne”. W *Etyce wielkiej* Arystoteles podaje ogólną listę „dóbr zewnętrznych”, na której znajdują się również przyjaciele: „Wśród dóbr jedne są zewnętrzne, jak: bogactwo, władza, szacunek, przyjaciele, sława”¹⁹. W *Etyce nikomachejskiej* są oni nie tylko dobrami zewnętrznymi, ale wręcz największymi z nich: „Posiadanie przyjaciół zdaje się być największym spośród dóbr zewnętrznych”²⁰. W *Etyce eudemejskiej* zaś jeszcze raz zalicza przyjaciół do największych dóbr, a jednocześnie owo dobro mocno kontrastuje z jego brakiem: „Utrzymujemy, że przyjaciela zaliczamy do największych dóbr, a brak przyjaźni i samotność to rzeczy bardzo straszne”²¹. Warto dodać, że według Arystotelesa przyjaciele stanowią dla człowieka tak wielkie dobro, że zdaje się on wyżej stawiać nieszczęście dzielone z innymi nad szczęście przeżywane w samotności: „Wspólne przebywanie, nawet połączone z mniejszym dobrem, w jakiś sposób bardziej zasługuje na wybór, aniżeli samotne przebywanie, połączone z większym dobrem”²².

Arystoteles nie tylko podkreśla rolę przyjaciół w życiu człowieka – gloryfikuje również przyjaźń jako taką i zwraca uwagę na fundamentalną rolę, jaką odgrywa ona w konkretnym rozwoju ludzkiego charakteru, a zatem w budowaniu jego człowieczeństwa:

Przyjaźń ludzi prawych jest dobra i umacnia się w miarę ich obcowania z sobą; zdaje się też, że dzięki temu, iż wspólnie działają, stają się lepsi i jedni drugich nawzajem poprawiają, każdy bowiem nabiera od drugiego piętna tych cech, które im się w sobie nawzajem podobają, skąd powiedzenie: „Od zacnych weźmiesz co zacne”²³.

Martha Nussbaum, amerykańska badaczka etyki Arystotelesa, w powyższym tekście dostrzega przynajmniej trzy mechanizmy wzajemnego oddziaływania – moc każdego z nich zależy od charakteru wzajemnych uczuć²⁴. Po pierwsze,

¹⁸ Tamże, VIII, 1, 1155 a 28–32.

¹⁹ *Etyka wielka*, II, 6, 1202 a 30–31.

²⁰ *Etyka nikomachejska*, IX, 9, 1169 b 9–10.

²¹ *Etyka eudemejska*, VII, 1, 1234 b 32 n.

²² Tamże, VII, 12, 1246 a 3–4 oraz por. 9–10.

²³ *Etyka nikomachejska*, IX, 12, 1172, 10–14.

²⁴ Por. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 2011, s. 650–653.

przyjaźń ułatwia i uskutecznia udzielanie rad i upomnień; rady bowiem udzielane przez osoby, które gorąco kochamy, są przyjmowane z większą ufnością i mają większą moc ukierunkowania nas na dobro.

Po drugie, przyjaźń znosi różnice pomiędzy kochającymi się osobami i gwarantuje sprawniejsze „zazębianie się” ich pragnień; jest to owoc częstego przebywania ze sobą i wspólnego wykonywania pracy, która rozbudza te same upodobania i miłość do tych samych rzeczy; jeśli są to rzeczy dobre, a osoba, z którą się przyjaźnimy, bogata jest w dary duchowe, wówczas na tej drodze możemy osiągnąć znacznie więcej niż przez odwołania się do kantowskiej powinności.

Po trzecie, przyjaźń uruchamia mechanizm zdrowego współzawodnictwa, który – jak powszechnie wiadomo – w każdym społeczeństwie pełni znaczącą funkcję motywacyjną; trzeba zauważyć, że żadna interwencja społeczna nie ma takiej siły oddziaływania na drugą osobę, jak właśnie bliski przyjaciel; jest on w stanie rozbudzić wszystkie drzemiące w drugim uczucia i przez zwykłą swoją obecność, nawet mimo woli tamtego, wyzwolić w nim pragnienie upodobnienia się do siebie (przyjaciela) w tym, co najlepsze.

Ponadto związki osobistej przyjaźni umożliwiają realizację wszelkich i innych pragnień. Przyjaciela, inaczej niż obcego, zawsze można poprosić o pomoc w każdej potrzebie i przeciwności, o wsparcie w starości i w realizacji planów. Samotne natomiast podejmowanie przedsięwzięć jest skazane na porażkę: „Życie samotne jest przykre; niełatwo bowiem, by człowiek sam przez się działał nieprzerwanie; razem jednak z innymi i pozostając w pewnych z nimi stosunkach jest to rzeczą łatwiejszą”²⁵.

Innym wielkim dobrodziejstwem wynikającym z miłości przyjacielskiej jest wzrost samoświadomości i lepsze poznanie samego siebie. Człowiek potrzebuje przyjaciół nie tylko w celu realizacji zewnętrznych zadań, ale przede wszystkim z racji niewiedzy o swoich wewnętrznych brakach. Stąd „pouczenie jest jedną z najważniejszych form »życiowej pomocy«, również pouczenie samego siebie, jako uczenie się lub przypominanie samemu sobie o tym, o czym ma się skłonność zapomnieć pod bezpośrednią sugestią popędu”²⁶. Przywołując obraz z platońskiego dialogu *Alkibiades*, w którym przyjaciel jest „lustrem” dla przyjaciela, Arystoteles pisze tak:

Jeśli by ktoś zastanowił się nad pojęciem „przyjaciel” i dostrzegł istotę i właściwości tego, kto jest przyjacielem, to okaże się, że on jest drugim ja, szczególnie jeśli by wyobraził sobie bardzo bliskiego przyjaciela, jak w przy-

²⁵ *Etyka nikomachejska*, IX, 9, 1170 a 5–8.

²⁶ R. SPAEMANN, *Szczęście a życzliwość*, s. 141–142.

słowi: „on jest drugim Heraklesem” [przyjaciel jest drugim ja]. Skoro najtrudniejszą właśnie rzeczą, jak głosili niektórzy mędrzy, jest poznać siebie i najprzyjemniejszą (albowiem przyjemną jest rzeczą znać siebie), to sami z siebie nie możemy mieć żadnego obrazu siebie samych (a że sami nie możemy, to widać stąd, że co ganiemy u innych, to sami również nieświadomie czynimy, nie zdając sobie sprawy, a to dzieje się wskutek życzliwości lub też namiętności; i dla wielu z nas to stoi na przeszkodzie, aby wydawać poprawne sądy). Otóż np. ilekroć chcemy zobaczyć własną twarz, widzimy ją, patrząc w lustro, podobnie kiedy pragniemy poznać siebie, możemy poznać, patrząc na przyjaciela, ponieważ przyjaciel, jak twierdzimy, jest drugim ja. Jeżeli zatem poznanie siebie samego jest rzeczą przyjemną, a poznanie nie jest możliwe bez drugiego człowieka, bez przyjaciela, to człowiek samowystarczalny potrzebuje przyjaźni, aby poznać samego siebie²⁷.

Warto jeszcze zauważyć, że Arystoteles mocno akcentuje potrzebę przyjaźni w wymiarze politycznym. Nie współgra to zupełnie ze współczesną wrażliwością, która nie tylko zamknęła przyjaźń w obrębie relacji prywatnych, ale też postrzega ją jako duże zagrożenie dla relacji publicznych²⁸. W *Etyce nikomachejskiej* filozof pisze: „Zadaniem działalności państwowej jest krzewienie przyjaźni [...]. Jesliby ktoś chciał sprawić, aby ludzie nie popełniali czynów niesprawiedliwych, wystarczy zrobić z nich przyjaciół, ponieważ prawdziwi przyjaciele nie postępują niesprawiedliwie”²⁹. W innym miejscu precyzuje: „Ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a największą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne”³⁰.

3.2.2. *Potrzeba przyjaźni i przyjaciół według św. Teresy od Jezusa*

Św. Teresa, ze swoim intuicyjnym i praktycznym podejściem do omawianego zagadnienia, nie wprowadza dodatkowych, w stosunku do Arystotelesa, teoretycznych rozróżnień, ale w wielkiej prostocie dzieli się osobistymi doświadczeniami. Szuka argumentów, by przekonać swoich czytelników do potrzeby, a nawet konieczności przyjaźni/przyjaciół w życiu. Widzi ich nieodzowność przede wszystkim w życiu duchowym i w drodze modlitwy.

²⁷ *Etyka wielka*, II, 15, 1213 a 10–26.

²⁸ Por. G. PELLEGRINI, *Il bene e l'apparenza. Aristotele, l'amicizia e i limiti della morale*, Roma 2008, s. 206.

²⁹ *Etyka eudemejska*, VII, 1, 1234 b 20 nn.

³⁰ *Etyka nikomachejska*, VIII, 1, 1155 a 27–31.

Chociaż jej sposób argumentowania w tej sprawie nie różni się od arystotelesowskiego, to znaczy jest funkcjonalny, a nie skierowany na wewnętrzną wartość samej przyjaźni³¹, jednak trzeba zauważyć, że całe jej rozumowanie (myśl) sięga znacznie dalej niż rozumowanie Arystotelesa. Teresa bowiem nie myśli o potrzebie przyjaźni wyłącznie z uwagi na budowanie pozytywnych relacji z ludźmi w ramach tego świata, lecz chce tych ludzi doprowadzić do spotkania z Pierwszym Przyjacielem. W tym sensie jej rozumowanie ma charakter zdecydowanie platoński.

Nie rezygnuje jednak, jak zostało wyżej powiedziane, z argumentów, które wysunął Arystoteles. Co więcej, powtarza je niemal w tej samej wersji. Podobnie jak on bowiem zdaje sobie sprawę, że argumentacja funkcjonalna może lepiej trafić do nieprzekonanych niż jakkolwiek inny typ argumentacji abstrakcyjnej. Nie szczędzi zatem wysiłków, by wszystkim ukazać praktyczną potrzebę przyjaźni w drodze modlitwy. Mając natomiast świadomość, że wewnętrzne piękno i dobro samej przyjaźni widzą w całej chwale jedynie ci, którzy już spotkali Pierwszego Przyjaciela, ufa tak naprawdę jedynie przyjaźniom „z dobrymi”, „z cnotliwymi”, to znaczy takimi, którzy już mają to doświadczenie. Jest głęboko przekonana, podobnie jak Platon, że bez niego ludzie łatwo ulegają złudzeniom i ich przyjaźnie, jeśli nie doznają jakiegoś zewnętrznego wsparcia ze strony doświadczonych, nie prowadzą do celu: wcześniej czy później okazują się nietrwałe i przez to nie zasługują nawet na miano przyjaźni.

Wydaje się w tym względnie większą realistką od Arystotelesa. Wyrazem tego są między innymi konkretne rady, jakich udziela tym, którzy w drodze do prawdziwej przyjaźni zdają się zniechęcać, zatrzymywać, wycofywać i ostatecznie tracić wiarę w możliwość jej osiągnięcia.

Teresa rozpoczyna w duchu iście arystotelesowskim: „Wielkie to nieszczęście dla duszy być pozostawioną samej sobie wśród tylu niebezpieczeństw” (Ż 7, 20). Mówi to oczywiście w oparciu o własne negatywne doświadczenia, których chce zaoszczędzić innym:

Gdybym była miała przed kim się otworzyć z tym wszystkim i u kogo znaleźć pomoc... [...]. Z tego powodu radziłabym każdemu, kto się oddaje modlitwie wewnętrznej, aby zwłaszcza z początku starał się o przyjaźń i towarzystwo z takimi, którzy podobnie ćwiczą się w rozmyślanii. Jest to rzecz niezwykle ważna, choćby tylko dlatego, że wtedy jeden drugiego modlitwą swoją wspomaga; a tym ważniejsza, że z takiego połączenia znacznie więcej wynika korzyści (tamże).

³¹ Por. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, s. 655.

Nie wymienia tych wielu i wielkich korzyści pochodzących z przyjaźni, ale jest jasne, że ma na uwadze nie jakieś rzeczy zewnętrzne i materialne, lecz prawdę istotne dla życia, to znaczy takie, które służą otwarciu na Boga i na pełnię człowieczeństwa.

Jeśli w stosunkach i zabiegach czysto ziemskich, choć niezbyt chwalebnych i nie najlepszych, ludzie szukają sobie przyjaciół dla wzajemnej pociechy, dla zdwojenia sobie smaku marnych przyjemności przez wzajemne o nich rozmowy – nie rozumiem doprawdy, dlaczego by temu, kto szczerze zaczyna służyć Bogu i miłować Go, nie miało być wolno mieć powiernika lub kilku dobranych przyjaciół i zwierzać im się z tymi bądź pociechami, bądź trudnościami, jakich niechybnie doznawać musi każdy, kto się oddaje modlitwie wewnętrznej (tamże).

Głównym narzędziem do realizacji tego szczytnego celu, a jednocześnie tej największej potrzeby człowieka, jest według św. Teresy rozmowa, albo, mówiąc językiem Platona, dialog. Nie ma on nic wspólnego z próżną sofistyką i siłowym forsowaniem własnego stanowiska. Jest prowadzony z czystą intencją i w prostocie serca, z uszanowaniem racji i rzeczywistej kondycji partnera. W istocie, dialog między przyjaciółmi polega na wzajemnym komunikowaniu rzeczy ważnych i wspólnym szukaniu prawdy. Jego celem nie jest samo porozumienie, ani tym mniej zestrojenie uczuć, lecz próba zrozumienia razem danej sprawy, dzięki której przyjaciele otwierają się na głębszą rzeczywistość, a ona, nawet przy ich odmiennym usposobieniu uczuciowym, prowadzi ich do wzajemnego porozumienia. Teresa pisze:

Sądzę, że kto z taką intencją prowadzi rozmowy, sam z nich odniesie pożytek, pomoże tym, którzy go słuchają, i wyniesie z nich większe światło wewnętrzne, tak ku własnemu rozumieniu rzeczy, jak i ku oświeceniu przyjaciół, choć sam nie spostrzeże tego. [...] Te rozmowy duchowe tak niezmiernie ważną są pomocą dla dusz jeszcze nie utwierdzonych w cnocie, a wystawionych na tyle przeciwności i fałszywych przyjaciół, pociągających je do złego, że brak mi słów na dostateczne ich zalecenie (Ż 7, 20–21).

Teresie brak słów, więc przechodzi do czynów. Tworzy konkretną pięciopersonową grupę przyjaciół, którzy stawiają sobie za cel nie tylko spotkanie się i prowadzenie rozmów, ale również stosowanie wzajemnego upomnienia i pomaganie sobie do lepszego poznania samych siebie.

Taką znowę chciałabym, byśmy uczynili między sobą, my pięcioro, którzy dziś wzajemnie miłujemy się w Chrystusie, aby jak inni w tym czasie

schodzili się potajemnie, czyniąc zmywy przeciw Panu, knując niegodziwości i herezje, tak byśmy starali się od czasu do czasu schodzić się, aby wzajemnie jedni drugich ostrzegać i upominać i jedni drugim ukazywać, w czym moglibyśmy się poprawić i lepiej służyć Bogu. Nie masz bowiem nikogo, kto by tak dobrze znał sam siebie, jak znają ci, którzy nań patrzą, jeśli tylko czynią to z miłością i szczerą o postępie jego troskliwością (Ż 16, 7).

Kwestia poznania samego siebie przy pomocy przyjaciół jest klasycznym tematem greckim, obecnym również u Arystotelesa. W przypadku jednak Teresy i grona jej dobranych przyjaciół temat ten zyskuje dodatkowe światło, płynące ze strony Pierwszego Przyjaciela – Chrystusa. Jest zatem nie tylko przeżywany ze szczególną intensywnością i determinacją, ale też sięga samych korzeni człowieczeństwa. Ma bowiem ku temu głębokie chrześcijańskie motywy.

Tacy [prawdziwi przyjaciele] nie mogą tego znieść, by ci, których kochają, mieli być w czymkolwiek oszukani i by widząc, że w czym błędzą, nie upomnieli ich, jeśli tylko jest nadzieja pożytku z tego upomnienia. Owszem, nieraz i na to nie zważają i idąc jedynie za pragnieniem ujrzenia ich bogatymi w cnotę, nie mogą wytrzymać, by im nie wypowiedzieć, co mają na sercu. O świat, który opuścili, nie troszczą się; czy tam kto służy Bogu, czy nie, o tym nie sądzą; sądzą tylko samych siebie; ale względem tych, których miłują, miłość daje im bystre oko! nic się przed nim nie ukryje, ani pyłek najlżejszy. A jakichże delikatnych podstępów umieją używać, aby skłonić dusze ukochane do otrząśnięcia się z tych pyłów i wad swoich! Toczą niejako z nimi wojnę, której nikt nie widzi, i albo je pociągną na drogę cnoty, albo przyjaźń się urwie, bo inaczej być nie może. Dźwigają wtedy nielekki krzyż na swoich barkach (Dv 7, 4)³².

³² W rękopisie eskurijskim *Drogi doskonałości* Teresa zdaje się jeszcze bardziej konkretna w zalecaniu przyjaciół w drodze do Pierwszego Przyjaciela: „Szczęśliwy zaprawdę, komu się dostała w udziale miłość takiej [przyjaznej] duszy! Fortunny ten dzień, w którym ją spotkał na drodze swego życia! Bodajbym z łaski Twojej, o Panie mój, wielu znalazła takich, którzy by mnie tak miłowali! Z pewnością ochotniej, Panie, o taką miłość rada bym się starała, niż o przyjaźń wszystkich, ilu ich jest na świecie, królów i panów. I słusznie, boć tacy przyjaciele wszelkimi, jakie są w ich mocy, sposobami nad tym pracują, aby nas uczynili takimi, iżbyśmy królowali nad tym światem, iżby wszystko, co na nim jest, było nam poddanym. Jeżeli więc kiedy dowiedzie się, siostry, że taka dusza jest w pobliżu was, niechaj m. przerysza na wszelki sposób postara się o to, abyście mogły mieć z nią rozmowę. Taką pokochajcie, kochajcie ją, pozwalam, ile chcecie. Takich dusz doskonałych zapewne że jest niewiele, ale gdy znajdzie się która, Pan nie dopuści, by wiadomość o niej nie doszła do tych, którzy jej pomocy potrzebują. Może wam kto powie: na co taka pomoc? Po co nam potrzeba pośredników? Dość trzymać się Boga samego i modlitwą trafiać do Niego. Takiemu odpowiedzcie, że najlepiej trafi do Boga, kto trzyma się przyjaciół Jego. Zysk z tego wielki i niezawodny. Wiem o nim z własnego doświadczenia” (De 11, 4). W rękopisie z Valladolid tę ostatnią

Krzyż ten jest takim ciężarem, który od prawdziwych przyjaciół żąda nie tylko aktywności i wspomagania swoich przyjaciół, ale jeszcze pewnej *bierności* i szukania u nich pomocy dla siebie samych. „Gdy [bowiem] kto postanowi oddać się Bogu, takie zewsząd na niego podnosi się szemranie, iż musi szukać sobie przyjaciół, aby zdołał się obronić, póki się na duchu nie umocni, by już nie zważał na żadne cierpienia, inaczej ciężkie będzie miał udręczenia” (Ż 7, 22). Tego rodzaju potrzeba przyjaciół, która uwalnia od cierpień albo chroni przed cierpieniami niepotrzebnymi, jest już specyficznie chrześcijańskim wymiarem przyjaźni – nie greckim.

Jest to znak pokory nie ufać samemu sobie, ale raczej spodziewać się pomocy od Boga za pośrednictwem drugich, u których rady szukamy; i miłość także rośnie przez wzajemne udzielanie się i innych wiele pożytków z tego źródła płynie, o których nie ważyłabym się mówić, gdyby nie to, że z własnego długoletniego doświadczenia sama je poznałam (tamże).

Na koniec należy zauważyć, że Teresa, podobnie jak Arystoteles, nie traci z oczu potrzeby przyjaźni i przyjaciół również w wymiarze politycznym. Inaczej jednak niż on, a podobnie do Platona, zwraca uwagę przede wszystkim na konieczność zaprzyjaźnienia się polityków z Pierwszym Przyjacielem:

O, jakież to byłoby szczęśliwy stan dla królów! Jakże pożyteczniej byłoby im starać się o dojście do niego, niż myśleć o nowych zdobyczach i rozszerzeniu panowania swego! Jaką sprawiedliwością i dobrym rządem cieszyłyby się królestwo! Ilu by nieszczęściom się zapobiegło, ilu już klęsk tacy królowie byłiby oszczędzili światu! (Ż 21, 1).

Przez autentyczną troskę o przyjaźń w wymiarze wertykalnym wzrosłaby również przyjaźń w wymiarze horyzontalnym: „Jaką życzliwość i przyjaźń mieliby jedni dla drugich, gdyby znikły z oblicza ziemi te zabiegi o honor i pieniądze! Sądzę, że to jedno byłoby skutecznym lekarstwem na wszystko zło na świecie” (Ż 20, 27).

3.3. Warunki i cechy przyjaźni

Przyjaźń, w odróżnieniu od większości cnót etycznych, nie zależy wyłącznie od poszczególnego człowieka, od jego osobistych decyzji i czynów, jakie indywidualnie spełnia. Pozostając cnotą etyczną, wychodzi jednak daleko poza ich

myśl sprecyzuje tak: „Wiele zyskują ci, którzy mają takich przyjaciół, bo prędzej czy później pociągną ich na swoją drogę” (Dv 7, 4).

wsobne oddziaływanie, ukierunkowane wyłącznie na jednostkowy charakter człowieka. Ma bowiem to do siebie, że otwiera się na innych i wchodzi z innymi w wielorakie zależności. Przyjaźń pokazuje, że nikt sam nie jest kowalem swego losu. Życie człowieka zależy od warunków, których nie stworzył sam i nad którymi sam nie jest w stanie zapanować. Podstawowe cechy osobowe kształtowane są nie tylko indywidualnie, lecz również i jednocześnie w relacjach z innymi. Nie można nie mieć tego na uwadze we współczesnych zmaganiach z chorobą indywidualizmu.

3.3.1. Wspólnota życia

Najbardziej podstawowym warunkiem, bez którego trudno mówić o przyjaźni, jest wspólnota życia, albo wręcz wspólne zamieszkiwanie³³. Arystoteles mówi: „Żadna z cech nie jest tak charakterystyczna dla przyjaźni jak współżycie”³⁴. Warunek ten, nie dość podkreślany przez komentatorów etyk filozofa, jest niezmiernie ważny dla zrozumienia przyjaźni i przedziwnie harmonizuje z wizją przyjaźni św. Teresy. Istnieje ponadto skłonność projektowania na mistrzów wyobrażeń wziętych z niezwykle mobilnego społeczeństwa współczesnego, w którym związki międzyludzkie są przeważnie efemeryczne, przelotne i krótkotrwałe. Arystoteles natomiast bardzo mocno podkreśla, że najlepsi przyjaciele całymi dniami „pomagają sobie nawzajem”, natomiast absolutnie „nie są przyjaciółmi, gdy nie współżyją ze sobą”³⁵. A w każdym razie ich przyjaźń bardzo łatwo może zostać osłabiona albo nawet ulec zerwaniu, gdy przez dłuższy czas przebywają w oddaleniu od siebie.

Łatwo zauważyć, że w arystotelesowskiej koncepcji „miłości przyjaźni”, inaczej aniżeli w kantowskiej „miłości praktycznej”, opartej na powinności, dużą rolę odgrywają uczucia³⁶. Dlatego Arystoteles dopowiada:

Wszak przyjaźń to wspólnota. [...] A czym jest dla każdego istnienie i dla czego cenią życie, tym właśnie chcą się zajmować wraz z przyjaciółmi; dlatego wspólnie z nimi bądź piją, bądź grają w kości, inni zaś wspólnie z nimi gimnastykują się lub polują, lub filozofują – każdy to wespół z przyjaciółmi uprawiając, co w życiu najbardziej miłuje; ponieważ bowiem pragną współżyć

³³ W tym miejscu nie może ująć uwadze, że Arystoteles swoją spójną wizję dobrego, spełnionego życia, opisaną we wspomnianych trzech księgach, nazwał nowym słowem „etyka”, które utworzył z greckiego słowa *ethos*, oznaczającego miejsce stałego zamieszkania, ojczyznę, a następnie dopiero zbiór nawyków i obyczajów. W tym sensie przyjaźń byłaby „miejscem” *par excellence* samej etyki. Por. R. SPAEMANN, *Szczęście a życzliwość*, s. 22.

³⁴ *Etyka nikomachejska*, VIII, 5, 1157 b 18–20.

³⁵ Tamże, VIII, 6, 1158 a 9–10.

³⁶ Por. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, s. 647–648.

z przyjaciółmi, przeto to czynią i w tym z nimi współdziałają, co, jak sądzą, rozstrzyga o współżyciu”³⁷.

Arystoteles ma na uwadze częste, regularne i możliwie długie odwiedziny, wypełnione pracą, rozmową, wypoczynkiem. Chodzi tu o codzienność, czasami bardzo banalną, w której jednak na jaw wychodzą ukryte cechy charakteru, różne zalety i przywary, i w której właśnie jest możliwe poznanie siebie. Przyjaciele więc chętnie spędzają razem czas, oddając się działalności intelektualnej i społecznej. Wspólne przebywanie jest im miłe i przyjemne.

Inspirację do opisu wspólnego życia przyjaciół Arystoteles czerpie nie skądinąd, a z obserwacji i doświadczeń życia w Grecji. Ma przed oczyma setki konkretnych, małych wspólnot politycznych, rozsianych po wyspach Morza Egejskiego, na Półwyspie Bałkańskim oraz w Wielkiej Grecji – na południowym wybrzeżu Italii i na Sycylii – w których Grecy realizowali swoją ideę *polis*, definiowaną nie tyle jako wspólnota indywidualów, ile „domostw”. Żyły one w symbiozie, mocno się wspierały i w razie potrzeby razem broniły. Każda z nich jednak cieszyła się autonomią i dążyła do samowystarczalności. Wspólne życie było w nich czymś tak naturalnym, jak oddychanie powietrzem, relacje zaś między obywatelami były tak ścisłe i zażyłe, że wzajemna znajomość stawała się osiągalna dla każdego. W każdym razie nie było w nich miejsca na żadną abstrakcję. Arystoteles ma również na uwadze wspólne i bardzo ścisłe życie w licznych i bardzo zróżnicowanych szkołach filozoficznych, a także osobiste doświadczenia wyniesione z dwudziestoletniego pobytu w Akademii Platonińskiej i z założonego przez siebie Liceum. Panujący w nich styl życia i rodzaj relacji, wzorowany prawdopodobnie na modelu pitagorejskiego związku religijnego, nie jest porównywalny ze stylem żadnej ze współczesnych szkół ani uniwersytetów, a jeśli już, to najbardziej przypomina formę życia i relacji panujących w jakiejś wspólnotie zakonnej. Istotą bowiem i założeniem filozofowania w starożytności jest ścisła relacja przyjaźni.

Warunek wspólnego życia jeszcze mocniej zostaje wyakcentowany przez św. Teresę od Jezusa. Zakładając swoje „gołębniki”, jak je nazywa, ma na uwadze właśnie życie wspólne, i to bardzo ścisłe – klauzurowe. Siostry mają przebywać ze sobą 24 godziny na dobę. Chodzi o założenie „klasztoru [...] w największym zamknięciu, tak żeby nigdy z niego nie wychodziły ani nie widziały się z nikim bez zasłony na twarzy, ugruntowanych w modlitwie i umartwieniu”³⁸. Jego wzorem jest „małe kolegium Chrystusa”. W oparciu o ten model postanawia zrealizować swój ideał wspólnoty przyjaciół. Tak obmyśla życie w tych

³⁷ *Etyka nikomachejska*, IX, 12, 1171 b 32–1172 a 8.

³⁸ TERESA OD JEZUSA, *List 2*, do Wawrzyńca de Cepeda w Quito, Avila, 23 grudnia 1561, n. 2, za: taż, *Listy*, Kraków 2008.

klasztorach, poczynawszy od zewnętrznej struktury aż po typ relacji między siostrami, żeby ideał przyjaźni doskonałej rzeczywiście mógł być w nich spełniony.

Również dla Teresy celem życia we wspólnocie, w gronie prawdziwych przyjaciół, jest poznanie siebie. Dokonując refleksji nad swoim osobistym doświadczeniem z poprzedniego klasztoru Wcielenia, tak uzasadnia ścisłość klauzury w nowym:

Wstąpiłam do klasztoru, w którym żyło wiele dobrych dusz, i w którym – kto wie – może by nie zdołano odkryć mojej nędzy nawet przez całe moje życie (pomyślałabym już dobrze, jak ją ukryć, tak jak to czyniłam przez wiele lat); ale Ty, o Panie, doprowadziłeś mnie tutaj, gdzie – przeciwnie – jest ich [zakonnice, przyjaciółki] tak mało, że praktycznie jest rzeczą niemożliwą, aby w końcu mnie nie poznały, i to wszystko po to, aby zmusić mnie do postępowania z większą uwagą. Usunąłeś wokół mnie wszystkie okazje, aby nie dać mi możliwości usprawiedliwienia się w dniu sądu, jeśli nie uczynię mojej powinności (De 12, 2).

Cały projekt, zmierzający do zacieśnienia relacji (mały dom, niewielka liczba siostr, oddzielenie od wszystkiego), ma za cel stworzenia miejsca w zamkniętej siostrzanej przejrzystości. „Ona już nie będzie mogła się »ukryć«, gdyż niewielka liczba siostr i ścisła klauzura wystawiają ją na widok publiczny”³⁹.

Teresa daje przykład doskonałego zrozumienia i wykorzystania przyjaźni, która służy zarówno pogłębieniu swojego życia osobistego, jak i otwarciu go na wymiar wspólnotowy, na tych i tylko tych, którzy stanowią gwarancję przybliżenia się do Prawdy. Klauzura, i ta zewnętrzna, i ta w sercu, stanowi „wielką pomoc w trzymaniu się z daleka [od wielu tzw. przyjaciół], dopóki nie poznamy dogłębnie tej prawdy [osobistego przyłgnięcia do Pierwszego Przyjaciela]” (De 13, 5). I zapewnia siostry, przyjaciółki swoje, że ten radykalizm przynosi i taką korzyść: „Nikt nie odwiedza tego domu, tylko tacy, którzy sami, jak wy, płoną ogniem Bożej miłości” (Ż 36, 26). „Tylko tacy was nawiedzają, którzy rozumieją waszą mowę” (Dv 20, 5). Wszystko inne dla tej miłośniczki Pierwszego Przyjaciela zdaje się stratą czasu i energii.

³⁹ A. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario Carmelitano di S. Teresa d'Avila*, Roma 1982, s. 178.

3.3.2. Równość

„Równość (*isotes*) – podkreśla Arystoteles – uchodzi za cechę charakterystyczną przyjaźni”⁴⁰. Zbyt duży dystans między partnerami zdaje się utrudniać zawiązanie relacji przyjaźni. Może on wynikać na przykład z różnic w obdarzeniu przez naturę, z odmiennego pochodzenia stanowego, z nierównej pozycji ekonomicznej, ze skrajnie przeciwstawnych poglądów na życie, z niejednakowego uszanowania ze strony społeczeństwa (szacunek, zaszczyty) czy w końcu z innego zaawansowania na drodze doskonałości (cnoty).

Arystoteles, przytaczając krążące opinie na temat przyjaźni, stwierdza, że niektórzy „uważają ją za rodzaj podobieństwa, a tych, co do siebie podobni – za przyjaciół”⁴¹. Tego zdania był na przykład naturalista Empedokles, który przyjaźń traktował jako siłę kosmiczną i był przekonany, że „rzeczy sobie podobne ciągną nawzajem do siebie”⁴². Arystoteles pomija jednak poglądy przyrodników jako niewchodzące w zakres jego zainteresowań, tym bardziej że zostały one już wcześniej odrzucone przez Platona w *Lizysie*⁴³. Stawia natomiast w centrum „faktyczne życie człowieka, to znaczy możliwość realizacji własnego dobra poprzez konkretne działanie”⁴⁴.

Jednakże w tym punkcie ujawniają się ograniczenia zaproponowane również przez niego samego. Opierając bowiem przyjaźń na godności i możliwościach samego ludzkiego podmiotu i wiążąc ją zbyt sztywno z zasadą równości, Arystoteles wyciąga między innymi i taki wniosek: ludzie starzy nie są zdolni do przyjaźni, „wszak niewiele w nich może się podobać, nikt zaś nie potrafi przebywać długo w towarzystwie ludzi przykrych, a chociażby tylko takich, którzy nie są mili; bo natura zdaje się przede wszystkim unikać tego, co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne”⁴⁵.

Trzeba przyznać, że nieco dalej filozof dopuszcza jednak możliwość zaistnienia przyjaźni także „w stosunku ojca do syna i w ogóle człowieka starszego do młodszego, mężczyzny do kobiety i w ogóle zwierzchnika do podwładnego”⁴⁶. W tego rodzaju przyjaźni zachodząca nierówność będzie zrekompensovana

⁴⁰ *Etyka nikomachejska*, VIII, 7, 1158b 27–28. Na temat równości u Arystotelesa por. G. MASPERO, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore tra filosofia e teologia*, w: *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, red. M. D'Avènia, A. Acerbi, Roma 2007, s. 273–279.

⁴¹ Tamże, VIII, 1, 1155 a 26–27.

⁴² Tamże, VIII, 1, 1155 b 7–8.

⁴³ PLATON, *Lizys*, 214 C–215C. Powołując się na wiersz z Hezjoda, przytacza tam konkretne przykłady podobieństw, które bynajmniej nie zawiązują więzi przyjaźni: „Garncarz jest zły na garncarza i śpiewak na śpiewaka, / Dziad się krzywi na dziada...”. Cyt. za: *Dialogi*, t. I, Kęty 1999.

⁴⁴ G. PELLEGRINI, *Il bene e l'apparenza*, s. 191.

⁴⁵ *Etyka nikomachejska*, VIII, 5, 1157 b 13–17.

⁴⁶ Tamże, VIII, 7, 1158 b 13.

w ten sposób, że niższy odda wyższemu całe swe uczucie i cześć. Podstawową zasadą, która rządzi dysproporcjami w przyjaźni, jest ta, że „ten, kto lepszy, powinien doznawać więcej miłości, niż jej żywić, podobnie ten, kto jest pożyteczniejszy itd.; bo kiedy miłość jest proporcjonalna do wartości każdej ze stron, to wytwarza się pewnego rodzaju równość”⁴⁷.

Kwestia równości w przyjaźni również dla św. Teresy od Jezusa ma zasadnicze znaczenie. Nie chodzi jej jednak o jakiś uniformizm społeczny. Na tym poziomie Teresa dopuszcza daleko idący pluralizm kondycji, myśli, postaw czy działań. Zdaje sobie sprawę, że na przykład nie wszyscy ludzie są jednakowo szlachetnie urodzeni, więc „nie należy przywiązywać żadnej wagi do powabów zewnętrznych” (Dv 4, 7); albo że nie wszystkie siostry pochodzą z bogatych rodzin, a zatem, jeśli tylko mają powołanie i chcą służyć Panu w klasztorze, można, a nawet trzeba je przyjąć bez posagu (Ż 36, 6; por. Dv 14, 4; F 27, 12–14), chociaż jednocześnie nie chce, by kiedykolwiek przyjmowano osoby „bez rozsądku” (por. 14, 1–4); albo jeszcze uznaje, że jeśli w grę wchodzi dobro wspólne klasztoru, to „przełożone muszą więcej przestawać z tymi, które mają więcej rozsądku i lepiej rozumieją życie zakonne” (SWK 19).

Powyższe przykłady świadczą, że Teresa zakłada istnienie wielu naturalnych i społecznych nierówności na tym świecie. W jej przekonaniu decydująca jest równość, która zachodzi na znacznie głębszej płaszczyźnie – równość w miłości: „Tutaj wszystkie powinny być z sobą w przyjaźni, wszystkie powinny na równi siebie miłować, wszystkie wzajemnie siebie cenić i wzajemnie sobie pomagać” (Dv 4, 7).

Ciekawą jest rzeczą, że ten warunek przyjaźni Teresa rozciąga na wszelką przyjaźń – także tę z Bogiem. W ten sposób sprzeciwia się poglądom Arystotelesa, który neguje jakąkolwiek możliwość przyjaźni z Bogiem i w ogóle z tymi, których dzieli zbyt wielki dystans: „bo nie są już wtedy przyjaciółmi ani nawet tego nie pragną. Najwidoczniejsze jest to, jeśli idzie o bogów (jako że najbardziej przewyższają nas we wszystkim, co dobre)”⁴⁸. Przepaść między bogami a człowiekiem jest tak wielka, że „przyjaźń staje się już niemożliwa”⁴⁹. Człowiek, według niego, może oczywiście kochać i czcić bóstwo, ale nie może się spodziewać, że spotka się z wzajemnością: „Śmieszne byłoby, gdyby ktoś zarzucił bogu, że nie odwzajemnia uczuć miłości w ten sposób, w jaki się go miłuje”⁵⁰. Według Arystotelesa bowiem, boga można tylko kochać, w sensie czcić, a nie być przez niego kochanym. To pesymistyczne mniemanie o niemożliwości pokonania dystansu dzielącego człowieka od Boga Arystoteles przenosi teraz na relacje

⁴⁷ Tamże, VIII, 7, 1158 b 27–28.

⁴⁸ Tamże, VIII, 7, 1158 b 35–36.

⁴⁹ Tamże, VIII, 7, 1159 a 5–6.

⁵⁰ *Etyka eudemejska*, VII, 3, 1238 b 28–29.

międzyludzkie i twierdzi, że prawdopodobnie z tego właśnie powodu „przyjaciele nie życzą przyjaciółom największych dóbr, np. by byli bogami; w takim bowiem razie przestaliby być przyjaciółmi tych, co żywili to życzenie, i przestaliby tym samym być dla nich dobrem (bo przyjaciele są dobrem)”⁵¹.

Św. Teresa w *Księdze życia* przyjmuje zupełnie inne założenia i dokonuje totalnego przewrotu arystotelesowskiej logiki. Najpierw, z autorytetem, wypowiada swoją słynną definicję modlitwy, która według niej nie jest niczym innym, jak „przyjacielskim z Bogiem obcowaniem” (Ż 8, 5). Następnie bez wahania przyjmuje podany przez Arystotelesa warunek przyjaźni: „W istocie bowiem do prawdziwej miłości i do trwałej przyjaźni potrzeba, aby z obu stron równe było usposobienie i warunki [dosł. *hanse de encotrar las condiciones*]” (tamże). Dalej, widząc ogromną różnicę, jaka zachodzi w owych *condiciones* (warunkach) między człowiekiem a Bogiem, Teresa dziękuje Bogu, że zechciał przybliżyć się do niego: „O, jakież to dobry przyjaciel z Ciebie, Panie mój, jakże go obsypujesz darami miłości swojej, znosisz go i czekasz, czy w końcu nie podźwignie się do wysokości Twojej, a tymczasem tak cierpliwie znosisz niskość jego!” (Ż 8, 6). W końcu, świadoma zasypanej przepaści i cierpliwiej postawy boskiego Przyjaciela wobec człowieka, wyraża Mu swoje zdziwienie, dlaczego ludzie nie starają się „o złączenie się z Tobą tak ściśłą, poufną przyjaźnią. Żli, usposobieniem swoim tak różni od Ciebie [*que no son de vuestra condición*], powinni by się łączyć z Tobą, abyś Ty ich uczynił dobrymi” (tamże). Reasumując, należy podkreślić, że Teresa, podobnie jak Arystoteles, widzi w a r t o ś ć k o c h a n i a (strona czynna) i przez to realizowania dobra, ale również w a r t o ś ć b y c i a k o c h a n y m (strona bierna) i stawania się w ten sposób dobrym – czego Arystoteles już nie dostrzega. Nie pozwala mu na to jego metafizyka, mająca charakter mocno immanentystyczny⁵².

3.3.3. Wzajemność, życzliwość i świadomość

Trzy kolejne warunki przyjaźni, wymienione w tytule niniejszego punktu, stanowią – według wielu badaczy myśli Arystotelesa – elementy konstytutywne jego definicji przyjaźni⁵³. Są one więc szczególnie ważne. Niemniej dla opisu samego fenomenu przyjaźni, co jest celem niniejszego studium, nie ma potrzeby wchodzenia w zawiałości tej wysoce specjalistycznej kwestii.

Pierwsze dwa warunki, mianowicie wzajemność i życzliwość, Arystoteles przedstawia – dla lepszego uwydatnienia – na tle relacji do przedmiotów nieożywionych.

⁵¹ Tamże, VIII, 7, 1159 a 8–9.

⁵² Por. E. VOEGELIN, *Arystoteles*, Warszawa 2011, s. 161–167, zwł. s. 164–165.

⁵³ Por. M. SMOLAK, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013, s. 205–270.

Jeśli to uczucie [kochania, lubienia] odnosi się do przedmiotów nieożywionych, nie nazywamy go przyjaźnią. Nie można tu bowiem mówić o wzajemności ani życzyć drugiej stronie pomyślności (bo śmieszną byłoby rzeczą życzyć np. winu pomyślności, lecz jeśli już ktoś życzy czegoś winu, to zdolności konserwowania się, aby je sam właśnie miał); przyjacielowi natomiast należy wedle powszechnego mniemania życzyć tego, co jest dobre ze względu na niego⁵⁴.

W z a j e m n o ść, o której mowa w powyższym tekście, jest relacją w obu kierunkach, a nie jednokierunkową⁵⁵. To oznacza, że nie jest, jak inne cnoty etyczne, zwrócona jedynie do podmiotu, lecz także na zewnątrz, do drugiego człowieka, i jest przez niego podzielana. W tym sensie przyjaźń jest cnotą wybitnie relacyjną. Wymiernym dobrodziejstwem tego rodzaju relacji jest to, że uczucia, jakimi obdarza się drugiego, wracają z powrotem do obdarzającego. Dzięki temu następuje pewna wymiana życzliwych uczuć, które wiążą z przyjacielem. Nie oznacza to jednak, że przyjaciel traci tu swą niezależność. Przeciwnie, pozostaje zawsze dobrem oddzielnym, samoistnym, a nie jako przedłużenie partnera przyjaźni – jego oczekiwań i jego namiętności. W tym sensie powiedzenie, że „posiada się” przyjaciela, nie jest ściśle ani nawet właściwe. Posiadać można wino, które się lubi, ale nie można być przyjacielem wina. Chcąc natomiast być prawdziwym przyjacielem drugiego człowieka, należy pragnąć jego dobra z uwagi na dobro, którym jest on sam, albo – mówiąc językiem współczesnym – z uwagi na jego osobową godność⁵⁶.

Owo zaś pragnienie dobra przyjaciela ze względu na niego samego jest niczym innym, jak drugim omawianym tu warunkiem przyjaźni, mianowicie życzliwością. Arystoteles mówi wprost: „Tych, którzy w ten sposób dobrze komuś życzą, nazywamy [...] życzliwymi, jako że życz-

⁵⁴ *Etyka nikomachejska*, VIII, 2, 1155 b 27–31.

⁵⁵ Por. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, s. 640–641.

⁵⁶ Z tych właśnie racji Arystoteles, mocno uwarunkowany swoją kulturą, ponad którą nie potrafi się wznieść, utrzymuje, że nie jest możliwa prawdziwa przyjaźń między panem a niewolnikiem: niewolnik bowiem, zgodnie z ówczesnymi mniemaniami, nie ma odrębnej godności, jest „rzeczą” dla pana, przedłużeniem jego dobra. Nie jest on postrzegany jako zdolny do niezależnych wyborów, a jego szczęście nie jest realizowane przez relację. W tej kwestii etyczne stanowisko św. Teresy jest zupełnie odmienne. Przede wszystkim szanuje ona godność niewolników i bez cienia dwuznaczności uznaje ich niezależność osobową. Występuje tym samym przeciw pogańskim obyczajom, które jeszcze w jej czasach panowały wśród hiszpańskiej arystokracji. Z dumą wspomina swego ojca, który „nigdy nie mógł się zdobyć na trzymanie u siebie niewolników, gdyż miał dla nich wielką litość” (*Ż* 1, 1). Mając zaś przed oczyma bezwzględne postawy hiszpańskich konkwistadorów w Ameryce i trudną sytuację tubylców, wśród których pracował jej brat Wawrzyńiec, dzieli się z nim swoim wielkim bólem względem tych ostatnich, i pisze do niego: „tamci twoi Indianie niemało mnie kosztują” (*List* 24, do Wawrzyńca de Cepeda w Quito, Toledo, 17 stycznia 1570, n. 13).

liwość wzajemna jest przyjaźnią⁵⁷. Niemniej życzliwość nie zawsze jest wzajemna, dlatego wyjaśnia: „życzliwość podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznaną, i to bez ich wiedzy, a z przyjaźnią rzecz ma się inaczej⁵⁸. I nieco dalej odróżnia jeszcze życzliwość od miłości:

Życzliwość nie jest też miłością, bo nie ma w niej tej intensywności ani tego pragnienia, które towarzyszą nierozłącznie miłości. I miłość wymaga przyzwyczajenia, życzliwość zaś rodzi się nagle, jak się to zdarza też w stosunku do zawodników na igrzyskach; odczuwa się bowiem życzliwość dla nich i podziela się ich życzenia, ale w niczym się nie może z nimi współdziałać⁵⁹.

Pod koniec wywodu na temat życzliwości Arystoteles wraca do początkowych założeń i w oryginalny sposób jeszcze raz łączy ją z przyjaźnią:

Życzliwość zdaje się być początkiem przyjaźni [...]. Nie mogą zostać przyjaciółmi ludzie, co nie odczuwają życzliwości dla siebie, choć tacy, co ją odczuwają, nie są jeszcze przyjaciółmi, bo tym, którzy są życzliwi, tylko życzą dobrze, lecz nie współdziałaliby z nimi w niczym ani nie ponieśliby żadnego dla nich trudu. Dlatego przenośnie można by nazwać życzliwość nieczynną przyjaźnią, z tym, że jeśli trwa długo i przechodzi w przyzwyczajenie, to staje się przyjaźnią⁶⁰.

Po opisanu tych dwóch warunków Arystoteles zadaje pytanie o rolę *ś w i a d o m o ś c i* w przyjaźni.

Niejeden bowiem sprzyja ludziom, których nigdy nie widział, lecz przypuszcza, że są prawi lub pożyteczni; i może się zdarzyć, że ktoś z nich odwzajemnia to uczucie. Tacy ludzie są tedy – jak się zdaje – wzajemnie sobie życzliwi; lecz jakże mógłby ich ktoś nazwać przyjaciółmi, skoro nie wiedzą nawzajem o swoich uczuciach?

Do wyżej wymienionych warunków przyjaźni dodaje zatem jeszcze trzeci – świadomość: „Aby więc być przyjaciółmi, muszą obie strony [...] żywić wzajemną dla siebie życzliwość i zdawać sobie z tego sprawę⁶¹.”

⁵⁷ *Etyka nikomachejska*, VIII, 2, 1155 b 31–32.

⁵⁸ Tamże, IX, 5, 1166 b 33–35.

⁵⁹ Tamże, IX, 5, 1166 b 36–1167 a 2.

⁶⁰ Tamże, IX, 5, 1167 a 4–14.

⁶¹ Tamże, VIII, 2, 1155 b 34–1156 a 3.

Św. Teresa od Jezusa nie spekuluje nad opisanymi powyżej warunkami przyjaźni, nie tworzy żadnych definicji. Jej podejście jest zdroworozsądkowe, pedagogiczne, życiowe. Według niej, w z a j e m n o ść w p r z y j a ź n i jest czymś oczywistym:

Wracając do tego, jak powinnyśmy się wzajemnie miłować [dosł. *unas a otras* – jedna drugą], może się wydać niewłaściwym, gdybym jeszcze to nalecała. Bo gdzież znaleźć istoty tak niehumanitarne, które by, żyjąc tak jak wy razem w ustawicznym między sobą obcowaniu i nie mając żadnego innego poza domem towarzystwa, ani rozmowy, ani rozrywki, wiedząc nadto i wierząc, że Bóg każdą z nich miłuje i że każda miłuje Boga [*sic!* – w relacjach z Bogiem też jest wzajemność], kiedy dla chwały Jego wyrzekła się wszystkiego – które by wzajemnie siebie nie miłowały? (Dv 4, 10).

Wzajemność nie oznacza jednak utraty odrębności osobowej. Ten temat leży jej mocno na sercu. Z wielką więc determinacją angażuje się w walkę z wszelkimi formami wewnętrznej niewoli i troszczy o o s o b o w ą n i e z a l e ż n o ść w ł a s n ą i p r z y j a c i ó ł. Według niej, wzajemność w przyjaźni tylko wtedy jest prawdziwa, gdy występuje między osobami niezależnymi, wolnymi, co wcale nie oznacza – samowystarczalnymi. Mocno to podkreśla szczególnie w rozdziałach 4–7 *Drogi doskonałości*. Na każdej niemal stronie demaskuje tam jakąś postać niezdrowego uczuciowego przywiązania osoby do osoby, a przyczyny zła próbuje wyrywać z korzeniami.

Wykazuje przede wszystkim, że takie przywiązania, chociaż bywają nazywane przyjaźniami, z prawdziwą przyjaźnią nie mają nic wspólnego. Są to bowiem związki wyłączone, odrębne, ustronne, zamknięte na innych, a więc dokładne p r z e c i w i e ń s t w o p r z y j a ź n i. W tych związkach „już jedna drugiej nie kocha na równi” (Dv 4, 6). Nadmiar uczuć powoduje, że rozum zostaje zaciemniony, a wyobraźnia zaczyna zwodzić siostry. I to do tego stopnia, że ta „zbytnią miłość [...] wydaje im się cnotą” (Dv 4, 5). To z kolei jest źródłem wielu zawiłości w życiu osobistym i w relacjach wspólnotowych.

Teresa wie, że „kobiety łatwiej podlegają tej zdrożności niż mężczyźni” (Dv 4, 6). Większym jednak problemem jest, gdy owa „zdrożność” pojawia się w relacji kobieta–mężczyzna, na przykład między mniszką a spowiednikiem (por. Dv 4, 13–16). Najgorzej natomiast jest wówczas, gdy w taki wyłączny sposób przyjaźni się ze spowiednikiem sama przełożona: wtedy „żadna już nie śmie ani przed nią na niego, ani na nią przed nim się poskarżyć” (Dv 5, 1), a to oznacza p o g r z e b a n i e i d e a ł u p r z y j a ź n i w z a ł o ż o n e j p r z e z n i ą w s p ó l n o c i e.

Przyczyną owego uczuciowego nieporządku i licznych błędów życiowych, jakie za nim idą, jest według Teresy najpierw szatan (por. Dv 4, 6), a następnie fakt, że wiele osób działa „bez poradzenia się, zwłaszcza w rzeczach takich, gdzie

chodzi o szkodę drugich” (Dv 4, 14). Dlatego też najlepszym sposobem zaradzenia tego typu „problemom serca” i „nadwyżkom uczuciowym” jest otwarta rozmowa z osobami trzecimi. Koniecznie jednak muszą one mieć wystarczającą wiedzę i cnotę. Będą to przede wszystkim światli, bezstronni i święci spowiednicy. Kryterium pozwalającym rozpoznać w nich tego typu osoby jest ich chęć rozmawiania o Bogu – Pierwszym Przyjacielu (por. cały rozdział 5).

Teresa wprawdzie dopuszcza przyjaźnie wyłączone w szerszych społecznościach, gdzie związki międzyludzkie są luźniejsze, ale wydaje się, że to ustępstwo jest w jej ustach raczej pewną ironią. W każdym razie żadną miarą nie dopuszcza tego rodzaju związków w klasztorze św. Józefa, w którym siostr jest „tylko trzystaście” (Dv 4, 7), a który ma być również dla innych wzorem i szkołą prawdziwie doskonałej przyjaźni.

Zasada, jaką w tym względzie poleca się kierować, jest prosta: „Nie dopuszczajmy do tego, by wola nasza była czyjąś niewolnicą, jak tylko Tego, który ją nabył swoją własną krwią” (Dv 4, 8). Zawarte tu otwarcie i ukierunkowanie na Pierwszego Przyjaciela umożliwia wolność woli w relacjach z innymi ludźmi, a jednocześnie uwalnia tę wolę od choroby woluntaryzmu. Teresa ma głębokie przekonanie, że wymogi przez nią stawiane, chociaż komuś mogą się wydawać przesadnie surowe, nie oddzielają osób od siebie, ale prowadzą do doskonałej przyjaźni (por. Dv 4, 7).

Święta zna doskonale również drugi z wymienionych tu warunków przyjaźni, mianowicie *z y c z l i w o ś ć*. Wprawdzie w swoich pismach nigdy nie używa tego rzeczownika (*benevolencia*), jednak bardzo często używa czasownika *querer*, i to nie tylko w znaczeniu ogólnego chcenia „czegoś”, lecz także w znaczeniu specyficznym: chcenia, pragnienia, życzenia „komuś” dobrze. Ten motyw występuje również w przywoływanych tu rozdziałach 4–7 *Drogi doskonałości*. Jeśli prawdą jest to, co mówi Robert Spaemann, wierny interpretator arystotelesowskiej myśli na temat życzliwości, że mianowicie „paradygmatem działania życzliwego jest każdy czyn, przez który przychodzimy z pomocą ludzkiemu życiu” – szczególnie „zagrożonemu życiu”⁶², to trzeba powiedzieć, że ten paradygmat stale przyświeca również myśli św. Teresy. Na konkretnych przykładach pokazuje ona, jak ma wyglądać życzliwość. Nie mówi jednak jeszcze o samej przyjaźni, ani nawet o miłości, lecz o ich warunku, o pewnym ogólnym uczuciu, na którym one się oprą i później urzeczywistnią:

Dobre jest, nieraz i potrzebne żywsze uczucie miłości [*ternura en la voluntad*]; dobrze jest, a nieraz i potrzeba okazać siostrze tkliwe uczucie w chorobie lub jej strapieniu [*sentir algunos trabajos y enfermedades de las hermanas*].

⁶² R. SPAEMANN, *Szczęście a życzliwość*, s. 140.

Zdarza się nieraz, że lada mała rzecz niejedną zaboli, z której druga śmiałyby się tylko i miałyby ją za nic; różne są charaktery, silniejsze i wrażliwsze. Niech więc silniejsza umie okazać współczucie wrażliwszej i niech się jej nie dziwi, a może Pan, oszczędzając nam tego cierpienia, gotuje nam inne, które choć dla nas będzie ciężkie – i samo z siebie jest takie – dla drugich wyda się lekkie. Nie sądźmy więc w takich rzeczach z siebie o drugich; jeśli zaś sądzić chcemy, bierzmy za miarę sądu naszego nie te chwile, w których Pan, może bez żadnej pracy naszej, większej nam siły dodawał, lecz raczej te chwile, kiedy same byliśmy więcej niedołążne i słabe. Jest to ważna przestroga, o której pamiętając, będziemy umiały okazać współczucie bliźniemu w cierpieniach jego (Dv 7, 5–6).

Omawiając kwestię życzliwości, Teresa pokazuje, jak oparta na niej przyjaźń jest niezwykle ryzykowna, podatna na zranienie, wystawiona na łaskę i niełaskę innych osób. Z drugiej jednak strony, trzeba zauważyć, że i w przypadku życzliwości może dojść nie tylko do „niedoboru”, ale także do „nadwyżki” uczuć, a zatem do zaślepienia umysłu. Teresa zwraca na to uwagę w rozdziale 10 *Drogi doskonałości*, kiedy mówi o siostrach, które najmniejsze dolegliwości wykorzystują jako pretekst, by w otaczającym środowisku wzbudzić współczucie u przełożonych i zyskać dla siebie jakieś przywileje w postaci zwolnień i dyspens.

Czemuż, powiecie, przeorysza ją zwalnia? Gdyby mogła czytać w jej sercu, nie zwolniłaby może. Ale gdy widzi, jak ta nieszczęśliwa nieodzownie domaga się zwolnienia i doktor na jej przedstawienie przyświadcza i jeszcze przyjaciółka jaka albo krewna płacze za nią – cóż ma począć? Boi się zbytnią surowością zgrzeszyć przeciw miłości, choć tu więcej grzeszą tamte niż ona. Czuje to dobrze, że w tych narzekaniach więcej jest przesady albo udawania niż prawdy; ale nie chce posądzać, nie mając pewności (Dv 10, 7).

Dlatego też „dla praktyki moralnej, czyli dla życzliwości”, nieodzownie okazuje się „platońskie pojęcie chcenia właściwego bądź »prawdziwego dobra«”⁶³. Teresa podobnie jak Platon jest zdania, że prawdziwa życzliwość to ta, która jest „pomocna do nabycia dóbr duchowych i wiecznych” (Dv 6, 5), „pomaga do postępu w dobrym” (Dv 6, 7) i jest „dawaniem raczej niż braniem” (tamże). A więc coś odwrotnego niż pochlebstwa, ciepłe słowa i wymyślne zabiegi, które zmierzają raczej do uwiedzenia drugiej strony i pozyskania jej wyłącznie dla siebie. Prawdziwa życzliwość musi się wyrazić w zatroskaniu o prawdziwe dobro osoby z uwagi na nią samą, nawet gdyby ona sama o to dobro się nie troszczyła.

⁶³ Tamże, s. 141.

W myśli i doświadczeniu Teresy obecna jest również świadomość przyjaźni – trzeci „definitywny” warunek, który według Arystotelesa sprawia, że można mówić o zaistnieniu faktycznej przyjaźni, a nie tylko ogólnej życzliwości. Jednak i w tej kwestii Święta nie teoretyzuje. Przyjmuje natomiast ludzką miłość, cieszy się nią i lubi przy okazji usłyszeć, że jest kochana. Kiedy Maria od św. Józefa mówi jej o swojej miłości i tęsknocie, jaką za nią odczuwa, Teresa bez zahamowania odpowiada: „jest dla mnie radością słyszeć, jak tak mówisz”⁶⁴. Podobne wyznania miłości słyszy z ust innych osób. Ponieważ jednak nie interesuje ją jakakolwiek przyjaźń i jakakolwiek jej świadomość, nie waha się od osób, które oświadczają jej swoją miłość przyjaźni, zażądać jeszcze potwierdzenia jej czynem. Teresa chce mieć pełną świadomość, że uczucia tych osób synchronizują z jej uczuciami rzeczywiście na tym samym głębokim poziomie, o którym ona myśli: „Mówisz wasza miłość, że mię kochasz – pisze w *Księdze życia*, dedykowanej o. Garcii z Toledo – więc okaż mi tę miłość swoją, czyniąc siebie sposobnym, aby i tobie Bóg tej łaski [przyjaźni z Nim] użyczył” (Ż 16, 6).

Święta nie tylko przyjmuje komunikaty o miłości, ale również sama przesyła je innym. W liście do wspomnianej już Marii od św. Józefa pisze w taki sposób, żeby i ona miała świadomość dobrych myśli, uczuć i życzeń, jakimi Teresa ją darzy: „Mówię ci, że jeśli bardzo mnie miłujesz, ja ci odpłacam tym samym i odczuwam przyjemność, gdy mi o tym mówisz. Jakże to jest oczywiste, że nasza natura pragnie odwzajemniania się!”. W tym samym liście twierdzi, jakby na podsumowanie powyższych refleksji, że „również nasz Pan pragnie wzajemności”⁶⁵.

3.3.4. *Zaufanie*

Arystoteles uważa, że przyjaźń można zawiązać jedynie z tymi, „przed którymi nie odczuwamy lęku ani niepewności, bo nikt przecież nie lubi tego, kogo się boi”⁶⁶. Oznacza to, że prawdziwa przyjaźń domaga się otwartości i spontaniczności wyrazu, które są nie do pogodzenia z lękiem. Nie ma zatem mowy o przyjaźni, dopóki w relacjach pojawia się podejrzliwość, zazdrość albo jakaś forma samoobrony. Wcześniej musi być zaufanie do drugiej osoby. Dlatego Arystoteles podkreśla, że przyjaźń

wymaga czasu i przyzwyczajenia; bo zgodnie z przysłowiem ludzie nie mogą poznać się nawzajem, zanim nie zjedli z sobą owej przysłowiowej beczki soli: i nie mogą zadzierzgnąć przyjaźni i być przyjaciółmi, zanim jeden drugiemu nie wyda się godnym przyjaźni i nie zdobędzie jego zaufania⁶⁷.

⁶⁴ List 112, do m. Marii od św. Józefa w Sewilli, Toledo, 2 lipca 1576, n. 1.

⁶⁵ List 412, do m. Marii do św. Józefa w Sewilli, Avila, 8 listopada 1581, n. 1.

⁶⁶ *Retoryka*, II, 4, 1381 b 33.

⁶⁷ *Etyka nikomachejska*, VIII, 3, 1156 b 29–33; por. *Etyka eudemejska* VII, 1237 b 12.

Łatwo się domyśleć, że ludzie źli nie są w stanie zdobyć się na zaufanie albo w ich przypadku ma ono tylko pewien bardzo ograniczony zakres⁶⁸. Zaufanie będzie również trudne do odzyskania w przypadku osób zdradzonych, albo takich, które z jakiegoś powodu się poraniły i żywią do siebie uprzedzenia. Bezgraniczne wzajemne zaufanie jest możliwe tylko w przyjaźniach ludzi doskonałych, to jest tych, którzy swoje relacje opierają na cnocie i dążeniu do prawdy.

Przyjaźń ludzi dzielnych etycznie [cnotliwych] – i ona jedyna tylko nie jest narażona na szwank z powodu potwarzy. Bo niełatwo jest takim ludziom uwierzyć w czyjekolwiek słowa oczerniające człowieka wypróbowanego od długiego czasu. Między takimi więc [przyjaciółmi] jest i ufność, i przekonanie, że nigdy nie mógłby jeden z przyjaciół drugiego skrzywdzić, i wszystko w ogóle, czego się żąda od prawdziwej przyjaźni. W innych formach przyjaźni nic nie stoi temu na przeszkodzie, by takie rzeczy się zdarzały⁶⁹.

Św. Teresa od Jezusa na ten warunek przyjaźni, jakim jest zaufanie, jest wyjątkowo wrażliwa. Daje temu wyraz w *Księdze życia*. A chociaż opowiada w niej o swoich różnych niedoskonałościach, a głównie o krępujących ją więziach złych przyjaźni, to jednak w „ciemnej” opowieści pojawia się jeden bardzo świetlany przykład, który świadczy o tym, że w swoim dążeniu do Pierwszego Przyjaciela bynajmniej nie zrywała ot tak po prostu więzi międzyludzkich, lecz już na tamtym etapie pozytywnie troszczyła się o to, by je budować, i to na jak najgłębszych fundamentach. W rozdziale 6 wspomina niektóre praktyki i nowe cnoty, w jakich wówczas się ćwiczyła, a wśród tych ostatnich znalazła się i taka, która dotyka wprost samego fundamentu przyjaźni:

Nie mówiłam źle o nikim, choćby w rzeczy najmniejszej, ale raczej miałam we zwyczaju tłumaczyć każdego, kogo przy mnie obmawiano, mając zawsze w pamięci tę zasadę, że nie powinnam ani z przyjemnością słuchać, ani sama mówić tego o drugich, czego nie chciałabym, by o mnie mówiono. Trzymałam się jak najmocniej tego prawidła, ile razy zdarzyła się do tego okazja, choć nie z taką doskonałością, bym niekiedy, w nagłym jakim zdarzeniu, nie uchybiła w czymkolwiek. Ale zwykły mój sposób postępowania był taki. Towarzyszki moje i osoby, z którymi przestawałam, tak zdołałam nakłonić, iż równie ten obyczaj przejęły. Stąd poczęto mówić o mnie, że gdzie ja jestem, tam każdy ma plecy bezpieczne [*tenian seguras las espaldas*] i takąż samą od obmowy obronę miał bliźni u wszystkich, z którymi żyłam w przyjaźni albo miałam pokrewieństwo, albo którzy nauk moich słuchali (Ż 6, 3).

⁶⁸ Por. *Etyka wielka*, II, 11, 1208 b 29.

⁶⁹ *Etyka nikomachejska*, VIII, 4, 1157 a 20–25.

Słowa „plecy” (*espaldas*) w znaczeniu przenośnym Teresa użyje jeszcze raz w następnym rozdziale, w którym tę samą troskę o sam fundament przyjaźni wyrazi jeszcze mocniej: „Sprawy bowiem służby Bożej tak słabo dzisiaj się prowadzą, że ci, którzy Panu służą, muszą wzajemnie się wspierać [*hacerse espaldas unos a otros*], aby naprzód postąpić mogli” (Ż 7, 22). W obu tych przykładach troski o drugiego, o właściwe odniesienie do niego, symboliczne „plecy” nie są po to, aby za nimi obmawiać innych albo żeby odwrócić się do drugiego tyłem, ale po to, aby wzajemnie się na nich wspierać i czuć się bezpiecznie. Pokazują, że dla Teresy, podobnie jak dla starożytnych, przyjaźń jest cnotą przede wszystkim „relacyjną”, i stąd właśnie pochodzi jej wyjątkowość.

PODSUMOWANIE (CZĘŚCI II)

Opis dialogu między autorytetami w kwestii przyjaźni – Arystotelesem i św. Teresą od Jezusa – podjęty w niniejszym studium koncentruje się najpierw na podstawach etyki przyjaźni (3.1). Dla obydwójga istotą jej jest dążenie każdego człowieka do Dobra. Różne pojmowanie owego Dobra przez Arystotelesa, a także przez przywołanego dalej Platona i nowożytną filozofię, jeszcze bardziej podkreśla chrześcijański charakter etyki przyjaźni w rozumieniu Teresy. Swoje rozważania opiera ona na ewangelicznym przykazaniu miłości bliźniego, a osobiste doświadczenie i spotkanie z Pierwszym Przyjacielem – Bogiem – pomaga jej widzieć Dobro całościowo i dostrzec tożsamość „Dobra-samego-w-sobie” z „dobrem-dla-człowieka”, co nie było możliwe dla filozofów greckich. Istotne miejsce w jej rozważaniach nad kwestią przyjaźni zajmuje człowieczeństwo Chrystusa. Stanowi ono punkt wyjścia, uzasadnienie i fundament jej etyki przyjaźni, a zarazem konkretną i osobową normę tejże etyki.

Po zarysowaniu punktów styčných i podkreśleniu różnic w rozumieniu istoty przyjaźni przez Greków i św. Teresę od Jezusa podjęta została próba ukazania ich stanowisk co do potrzeby przyjaźni i przyjaciół (3.2). W tej kwestii ich poglądy są bardzo podobne. Obydwoje nie tylko upatrują w przyjaźni warunek szczęśliwego życia człowieka, ale akcentują również dobra i korzyści, jakie ta relacja każdemu z przyjaciół niesie.

Ostatni punkt niniejszego studium dotyczy warunków przyjaźni (3.3), które wymieniają Arystoteles i Święta z Awili. Wspólnota życia, równość, wzajemność, życzliwość, świadomość relacji i zaufanie to nieodzowne podstawy budowania przyjaźni.

W trzeciej części pracy rozwinięte zostaną kolejne zagadnienia etyczne związane z przyjaźnią. Poruszone będą następujące kwestie: formy przyjaźni (3.4), przyjaźń jako cnota (3.5), przyjaźń jako uczucie (3.6), relacja między przyjaźnią a miłością (3.7).

ABSTRACT

ALBERT STANISŁAW WACH OCD

*Toward the Philosophy of Friendship.**In Dialogue with Plato, Aristotle and St Teresa (Part II)*

The article constitutes the second part (third chapter) of a broader study of the philosophy of friendship. It presents a sort of a dialogue between three great experts in this field: Plato, Aristotle, and St Teresa of Avila. They give testimony to the central place of the idea of friendship in their respective times, and they help modernity restore it.

This second part of the study is dedicated to ethics and focuses on three issues. The first one (3.1) refers back to the first two chapters (historical and metaphysical) and talks about the foundations of the ethics of friendship. Not only does it show the similarities and differences in the opinions held by the parties of the dialogue, but it also unveils the basic differences between them and the modern people. The second point (3.2) concerns everyone's need for friendship and friends, as well as the specific good and benefits of friendship. The third question (3.3) are the conditions of friendship. Six of them are listed: community life, equality, reciprocity, kindness, awareness in the relationship, and trust.

In the third part of the study, four other issues related to the ethics of friendship will be discussed. The first one (3.4) will concentrate on the forms of friendship, the second one (3.5) on friendship as a virtue, the third one (3.6) on friendship as a feeling, and the fourth one (3.7) on the relationship between friendship and love.

Słowa kluczowe: dobro, przyjaźń, cnota, uczucie, etyka, przykazanie

Keywords: good, friendship, virtue, feeling (affection), ethics, commandment