

**Leszek Wianowski<sup>1</sup>**

**Przyjaźń i przeszkody w jej rozwoju według  
*Rozmowy XVI z abba Józefem Jana Kasjana w świetle duchowości pustyni***

**Wstęp**

Przyjaźń od momentu zaistnienia refleksji nad człowiekiem i jego życiem duchowym wzbudzała wielkie zainteresowanie jako znak wskazujący na obecność między ludźmi jakiejś nieuchwytniej a mocnej relacji opartej niekoniecznie na elemencie utylitarnym, zmysłowym lub nawet, jak w wypadku miłości, jednostronnie wolitywnym<sup>2</sup>. Ta cecha konieczności odwzajemnienia, dystynktywna i niezbywalna w wypadku przyjaźni, stanowi o jej egzystencjalnej trudności, ale z drugiej strony jest elementem niezwykle pociągającym z racji bycia ewidentnym dowodem na możliwość zaistnienia takich dwóch osób, które w sposób inny niż w miłości małżeńskiej lub braterskiej, obdarzyły się sobą w sposób mocny i – bardzo często – dozgonny. Musiała zatem wystąpić między tymi osobami wierność, która wzbudza zaufanie wzajemne, a u poszczególnej z nich – zarówno pragnienie przyjaciela, jak i zaufanie w jego pomoc w rozwoju życia duchowego. W ostateczności zaś tworzy się fundament niezłomnego nastawienia obydwójga zakładający wolność, rodzący otwartość na radości, cierpienia i lęki, z jednoczesną akceptacją i afirmacją drugiego jako osoby w jego pełnej nietykalności i tajemnicy<sup>3</sup>. Taka refleksja pogłębiona przesłaniem chrześcijańskim wypracowała pewną ideę przyjaźni, która dobrze opisu-

---

<sup>1</sup> Doktor nauk technicznych w zakresie technologii chemicznej, licencjusz teologii duchowości, pracownik naukowo-dydaktyczny w Uniwersytecie Technologiczno-Humanistycznym im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chemia i technologia polimerów, teologia duchowości monastycznej, karmelitańskiej i ignacjańskiej. Adres e-mail: leszek.wianowski@gmail.com

<sup>2</sup> Owa „jednostronna wolitywność” objawia się najdokładniej w akcie miłości nieprzyjaciół, bezsprzecznie przeciw istniejącej, ale w ramach której trudno jest doszukiwać się jakiegokolwiek wzajemności.

<sup>3</sup> Por. W. Zyzak, *Przyjaźń*, w: *Leksykon duchowości katolickiej* (dalej jako LDK), s. 724-727.

je ten rodzaj bilateralnej relacji międzyludzkiej. Chrześcijaństwo bowiem w ideę przyjaźni wniosło transcendentny azymut i nadprzyrodzone argumenty za jej wartością<sup>4</sup>. Nazwanie bowiem ludzi przez Wcielonego Boga Jego przyjaciółmi<sup>5</sup> w sposób zasadniczy i nieodwołalny nobilituje i przyjaćiół, i samą przyjaźń, nadając jej charakter oblubieńczości, która jest gwarantowana wiernością właśnie samego Boga<sup>6</sup>

Nie mniej jednak człowiek wciąż od nowa, w oparciu o różne nurty filozoficzne, socjologiczne i teologiczno-duchowe, próbował opisywać ten skądinąd fascynujący go stan bliskości i formę międzyludzkiego dobra, które we współczesnym (ale czy tylko współczesnym?) świecie o ułomnej moralności jest tak zdecydowanie i z premedytacją nadwerężane. W obrębie też takiego świata próbuje on, czyli człowiek, najczęściej spragniony przyjaźni i rozpaczliwie jej poszukujący, po raz kolejny, znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest przyjaźń i „nadziewa się” – znów po raz kolejny! – na uzasadnioną wątpliwość, czy warto próbować doszukiwać się źródeł zjawiska tak bardzo nieuchwytnego i w relacjach międzyludzkich tak zdecydowanie „chodzącego własnymi drogami”. Odpowiedź jest oczywiście twierdząca: warto, ponieważ przyjaźń jest bardzo poszukiwana i każdy kolejny sposób jej odkrywania i odczytywania jest niewątpliwie w cenie. Wiedzieli o tym ludzie od dawna i dlatego w różnych okresach rozwoju kulturowego pojawiali się ci, którzy swoją twórczością naukową lub literacką próbowali odkrywać tajemnice przyjaźni i uwarunkowań, koniecznych do spełnienia przez tych, którzy chcą ją zadzierzgnąć<sup>7</sup>.

Przyjaźń to nie jest jednak tylko relacja zadzierzgnięta między dwojgiem dowolnie wybranych osób, mimo że każdy ma do niej prawo. Rzecz ciekawa, iż ten problem, podobieństwa lub różnicy charakterów kandydatów

<sup>4</sup> „Przyjaźń chrześcijańska jest nadprzyrodzona, bo zakorzeniona w Bogu i od Niego pochodzi. On jest centrum, w którym zbiegają się myśli, uczucia i pragnienia przyjaciół, a im ktoś się bardziej do Niego zbliża, tym bliżej jest drugiego człowieka”, tamże.

<sup>5</sup> „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15;).

<sup>6</sup> Por. C. Wiener, *Przyjaciel*, w: *Słownik Teologii biblijnej* (dalej jako: STB), s. 821-823.

<sup>7</sup> Jako wprowadzenie do tego zagadnienia por. A. Nocoń, *Przyjaźń w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP (2006), XXVI, 49, 471-481.

na potencjalnych przyjaciół, był zauważony już dawno, to znaczy już wtedy, gdy – z punktu widzenia filozofii – zaczęto zastanawiać się nad antropologicznymi podstawami przyjaźni. Zarówno więc myśliciele greckiej starożytności, przede wszystkim Platon i Arystoteles, jak i rzymskiej – Cyccero i Seneka, wychodzący przecież z różnych założeń filozoficznych, wskazywali cały szereg warunków koniecznych do spełnienia przez obie strony, aby związek przyjaźni mógł zaistnieć i to w udany sposób. W każdej refleksji wskazywano więc na zbieżność zainteresowań oraz podobieństwo charakterów i komplementarność ich cech. Rzecz ciekawa, że za spoiwo przyjaźni uważano fakt radowania się posiadaniem przez przyjaciela pozytywnych cech i możliwość stałego przebywania z takim kimś<sup>8</sup>. Aspekt afirmacji człowieka i personalistycznego ujęcia jego działania został więc już wtedy mocno podkreślony. Fundamentalna refleksja, którą można potraktować jako skutek myślenia o przyjaźni została przedstawiona przez Arystotelesa, który w *Etyce Nikomachejskiej* ukuł aforyzm precyzyjnie opisujący przyjaciela: „Przyjaciel jest dobrem”<sup>9</sup>.

Całościowe omówienie idei przyjaźni, jaką zostawiła potomnym myśl starożytna, z racji szerokości tematu jest raczej niemożliwe, wydaje się jednak, że dla naszego zagadnienia nawet chyba jednak nie jest potrzebne. Wynika to bezpośrednio z bardzo konkretnych okoliczności, w jakich omawiane jest tutaj zagadnienie przyjaźni. Jest to bowiem pustynia egipska w okresie III-VI wieku, gdzie ideały duchowe, bardzo intensywnie i skutecznie rozwijane, miały w sobie znikomo mało z intelektualnych dociekań Stagiryty czy Seneki. Stąd też fundamentu dla idei przyjaźni i zagrożeń, którym przyjaciele muszą stawić czoła, należy szukać tylko i przede wszystkim w duchowości pustyni i praktycznym doświadczeniu Starców. Ci zaś z kolei nie koncentrowali się na teoretycznych rozważaniach, ale odwoływali się do niepodważalnie pewnego doświadczenia, własnego lub

<sup>8</sup> Właśnie w taki sposób ustami Leliusza mówi o przyjaźni Cyccero w *De amicitia*: „Ze Scypionem dzieliłem troskę o sprawy publiczne i prywatne, i trzymałem się pospołu w czasie pokoju i wojny. Przy tym panowała między nami najwyższa zgoda w chęciach, upodobaniach i myślach, co rozstrzyga o całej istocie przyjaźni. Cieszę mnie więc (...) nadzieją, że pamięć naszej przyjaźni trwać będzie wiecznie”, tamże, 15.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VIII, 7, 1159a, s. 247.

czyjegoś, ale zawsze – pustynnego, które stanowiło dla nich i dla obecnego zwykle przy nich ucznia, kryterium prawdziwości i poprawności działania. Takie stwierdzenie można przyjąć jako pewnik z bardzo prostego powodu. Eremityczne życie na pustyni, takie jakie jest znane choćby z *Apoftegmatów*, było życiem skrajnie trudnym, wymagającym zarówno osobistego hartu i stale wzmacnianej ascezy, jak i wspomaganie doświadczeniem, które ostatecznie było zbiorem mądrości i sentencji tych, którzy takie życie prowadzili i doświadczyli poprawności otrzymanej i przekazywanej nauki. Każdy inny przekaz – niepoprawny, kłamliwy lub fałszywy – owocował w tamtych warunkach prawie natychmiastową katastrofą duchową, więc jego treść była natychmiast odrzucana i nie wchodziła do kanonu mądrości Starców, chociaż była zapamiętywana jako ta, która nie prowadzi do doskonałości. Mimochodem oznacza to, że zdarzały się na pustyni – fakt, że rzadko – decyzje błędne, które w całej prawdzie były za takie uznawane i jako takie zweryfikowane wchodziły do kanonu wskazań, czego należy unikać.

### **1. Abba Józef z Panefo jako rozmówca Germanusa**

Idąc tropem takiej metodologii, należy zatem najpierw przyjrzeć się abba Józefowi, wybranego przez Jana Kasjana i Germanusa na tego, który miał pouczyć o przyjaźni, jak się okaże w trakcie rozmowy – o przyjaźni niecodziennej, bowiem zadzierzgiwanej, wzmacnianej i bronionej w specyficznych warunkach anachoretyzmu pustynnego. Ta specyfika od pierwszej chwili wynika z przyjętego sposobu życia pustynnego i akceptacji jego konsekwencji – samotności, bliskości Boga i walki z szatanem. Drugi i trzeci wymieniony element wynika bezpośrednio z pierwszego. Człowiek na pustyni zostaje bowiem obnażony ze wszystkich przypadłościowych okoliczności, które – w jego mniemaniu – konstytuują jego miejsce w świecie. Ich nagła nieprzydatność na pustyni, z równie nagłym wyeksponowaniem ważności całkiem innych priorytetów, stanowi właśnie o specyfice życia eremickiego. Człowiek, pozostawiony „sam sobie” i pozbawiony cywilizacyjnego wsparcia, zostaje wystawiony na działanie zarówno Boga, jak i złego ducha. Ten element jest zasadniczą składową życia anachorety. Dlatego też duchowość pustyni koncentruje się z jednej strony wokół pozytywnych

atrybutów życia eremickiego, takich jak: modlitwa, pamięć o Bogu, rozwój cnót i wzmacnianie ducha ascezy, ale z drugiej też – w sensie negatywnym – na walce ze złem, którego uobecnieniem jest szatan. Starcy zatem wypracowali wiele metod odrzucania grzechu, walki z namiętnościami i ze złymi myślami – wystarczy przytoczyć tu teksty św. Antoniego Wielkiego lub Ewagriusza z Pontu. To też stanowiło główny temat ich pouczeń i „słowa”, którego uczniom udzielali oszczędnie, ale zawsze trafnie, bardzo rzadko jednak wchodząc na tereny zawilóści teologicznych czy problemów egzegetycznych<sup>10</sup>. Takie nastawienie dobrze opisuje apoftegmat związany z abba Pojmenem, którego odwiedził bardzo znany pustelnik. Abba przyjął go serdecznie, zgodnie z wymogami gościnności i miłości bliźniego. W rozmowie, która się wywiązała, gość zaczął mówić jednak o górnołotnych „problemach Pisma Świętego, o sprawach duchowych i niebieskich”, Pojmen natomiast nie odpowiadał, odwróciwszy twarz, czym bardzo zasmucił gościa. Na krytyczną uwagę ucznia, który zapytał o przyczynę takiej postawy starca, ten dał odpowiedź, stanowiącą istotę życia i teologii życia eremickiego: „On jest z wysoka i mówi o rzeczach niebieskich, a ja jestem z niskości i mówię o ziemskich, gdyby był zaczął o walce z namiętnościami, byłbym mu odpowiedział” Zgodnie z *toposem* literatury apoftegmatycznej, gość dowiedziawszy się o nastawieniu i odpowiedzi starca, zdjęty skruchą, powrócił do abba Pojmena, który z miłością odpowiedział na klasyczne formacyjne pustynne pytanie ucznia lub gościa: „Co mam czynić, abba, bo namiętności opanowały moją duszę?”. Oczywiście otrzymał odpowiedź i odszedł, odniósłszy ze spotkania wielką korzyść<sup>11</sup>. W świetle tej wypowiedzi abba Pojmena staje się jasne, dlaczego abba Józef w swej rozmowie nie koncentruje się na typologii przyjaźni i wskazywaniu jej dystyngtywnych atrybutów, ale, postrzegając ją jako skuteczną drogę do doskonałości, wskazuje wszystkie przeszkody, które mogłyby udaremnić jej otrzymanie

<sup>10</sup> Co nie oznacza, że tematy te nie były poruszane. *Apogeu*m ruchu anachoreckiego przypada bowiem na okres kontrowersji teologicznych na Wschodzie, zwłaszcza związanych z orzeczeniami Soboru Chalcedońskiego, a wcześniej – Nicei I. Mnisi często interweniowali więc w sprawach czystości doktryny, nie tylko na pustyni wśród czasami błądzących braci, ale również w metropoliach, np. w Aleksandrii. Były to jednak sytuacje rzadkie i podejmowane przez starców niechętnie, jedynie w sytuacji ostatecznej konieczności.

<sup>11</sup> Por. *ŻrMon* 4, 8(582), s. 369-70.

i rozwój – *notabene* przeszkody, które mogłyby destrukcyjnie zadziałać w obrębie formacji jakiegokolwiek innej cnoty potrzebnej dla prowadzenia owocnego życia pustelniczego. Ten aspekt będzie jeszcze niżej rozwinięty.

Kim jest zatem i co proponuje abba Józef Germanusowi i Janowi? Abba Józef z Panefo znany jest z jedenastu przypisywanych mu apoftegmatów<sup>12</sup>, w których objawia się jako człowiek głębokiej mistycznej modlitwy, doznający podczas niej również zjawisk nadzwyczajnych<sup>13</sup>. Dla swojej mądrości jest bardzo poważany we wspólnocie i wszystkie pozostałe apoftegmata, oprócz ostatniego<sup>14</sup>, przedstawiają go jako starca dającego swoim uczniom pouczenie, owo słynne „słowo”, które, będąc czasami komentarzem do przykładu zachowania lub działania<sup>15</sup>, w sposób zwięzły poucza o sposobie przeżycia konkretnego duchowego kryzysu na pustyni. Pouczenia starca dotyczą więc przede wszystkim praktyki karczowania wad i eliminacji postaw, które mogą być uciążliwe, a nawet zgubne, gdy rozkrzewią się w nawet tak wydawałoby się luźnej i niecenobialnej wspólnocie jak osada mnichów. Abba Józef pokazuje więc najpierw wielkie znaczenie pokory i uciszenia wewnętrznego – cnót konstytuujących życie każdego bez wyjątku eremity, gdy na zapytanie innego wielkiego starca o sposób osiągnięcia doskonałości na pustyni, wskazuje na ważność utrzymania wewnętrznego pokoju, który – jako pochodna pokory – nie tylko nie jest negatywnie stanem bez gniewu, ale postawą z definicji odrzucającą jakiegokolwiek sądzenie brata i konfrontację z nim<sup>16</sup>. Odrzucenie gniewu i walor czystego sumienia wobec wszystkich, czego nieprzestrzeganie stanowi bardzo istotną przyczynę, na przykład zerwania przyjaźni, o czym abba Józef powie jeszcze

<sup>12</sup> Por. *ŹrMon* 4, 1(384)-11(394), s. 275-279.

<sup>13</sup> Por. tamże, 6(389), w którym zachęca innego starca do praktyki pogłębionej, „płomiennej”, modlitwy oraz 7(390), gdzie jest opis ekstatycznego zjawiska nadzwyczajnego, którego abba Józef doznał podczas modlitwy.

<sup>14</sup> Por. tamże, 11(394). Apoftegmat ten dotyczy ostatnich momentów życia abba Józefa, który już na łożu śmierci pokazuje swoją dominację i moc wobec atakujących go lub towarzyszących mu w złych zamiarach demonów. *Topos* znany w *Apoftegmatach*, por. np. *ŹrMon* 4, 50(853), s. 449 (Sisoës).

<sup>15</sup> Por. np. apoftegmat 1(384), w którym słowu starca towarzyszy jego przebranie się w szaty żebraka, co ma wskazać na brak wpływu okoliczności zewnętrznych na przyjęty sposób życia eremickiego.

<sup>16</sup> Por. *ŹrMon* 4, 2(385), s. 276, odpowiedź udzielona abba Pojmenowi.

w swojej rozmowie, pojawia się w apoftegmacie jako pouczenie ucznia, który nie jest w stanie opanować gniewu na fundamencie pychy i miłości własnej, dwóch niesłychanie groźnych wrogów życia pustynnego. Abba zaleca mu czystość sumienia wobec bliźnich i pielęgnowanie stałej intencji chcenia i czynienia im dobra, czyli ostatecznie zachęca do praktykowania miłości, mogącej rozwiązywać nabrzmiałe duchowe problemy występujące między braćmi we wspólnocie<sup>17</sup>. Wszystkie pouczenia i słowa abba Józefa ostatecznie można sprowadzić do podstawowego pouczenia, dotyczącego walki z namiętnościami, jakiego udzielił, wspomnianemu już wyżej, abba Pojmenowi: „Jeżeli namiętności wchodzą, a ty borykasz się z nimi, czynią cię wypróbowanym”<sup>18</sup>. Te kilka apoftegmatów wskazuje więc niezbicie na niewątpliwe kompetencje duchowe abba Józefa i trafny wybór go przez Germanusa na tego, który może pouczyć o przyjaźni, ale przede wszystkim o przeszkodach w jej utrzymaniu w świetle doświadczeń duchowości pustyni.

## 2. Przyjaźń według abba Józefa z Panefo

Abba Józef przed rozpoczęciem pouczenia o rodzajach i formach przyjaźni niejako przygotowuje grunt pod owocność rozmowy. Pyta bowiem o wzajemne relacje łączące obu rozmówców, Jana i Germanusa, i można wyczuć jego zadowolenie na wieść, iż łączy ich braterstwo duchowe, czyniące z nich nierozłącznych towarzyszy<sup>19</sup>. Przechodzi zatem do wstępnej nauki o przyjaźni i zaczyna od jej formy najmniej doskonałej, czyli od opisu przyjaźni nietrwalej. Jest charakterystyczne, że starzec nie neguje jej wartości. Zdaje sobie sprawę, że u jej podłoża stoją różne, nie zawsze najdoskonalsze i najbardziej wzniosłe, powody – niemniej każdy z nich jest

<sup>17</sup> Por. tamże, 4(387), s. 277.

<sup>18</sup> Tamże, 3(386), s. 276-277. W apoftegmacie chodzi o problem, czy w wypadku ataku namiętności, należy je dopuścić, aby je zwyciężyć, czy odrzucić je natychmiast, aby nie pozwolić im się rozwinąć. Abba Józef stoi na stanowisku, iż to drugie rozwiązanie pożyteczne jest raczej dla osób początkujących i niezbyt doświadczonych w walce duchowej, podczas gdy dopuszczenie pokusy i zwycięstwo nad nią niejako „na jej terenie” dotyczy już osób doświadczonych. W każdym razie apoftegmat jest dowodem na duże doświadczenie duchowe i zdolność rozeznawania, *διακρίσις*, abba Józefa.

<sup>19</sup> Por. ŻrMon 70, XVI, 1, s. 273, (cyt. dalej: R. XVI z nr).

w stanie wygenerować jakąś więź, która owocuje wspólnotą miłości. Abba Józef rozumie i wskazuje, że te więzi nie muszą być trwałe i konstytutywne dla całego życia, ale jakby dla dodania otuchy tym, którzy nie doświadczyli innych więzi, pokazuje szerokie możliwości ich tworzenia w oparciu o najbardziej realne okoliczności codziennego życia. Może to być więc polecenie kogoś w jakiejś sprawie, i stanie się to powodem zrodzenia się więzi albo zainicjowania wspólnego interesu lub kontraktu. Powodem może być też wspólna praca, podobne zainteresowania lub służba wojskowa<sup>20</sup>. Takim powodem, przedstawionym zresztą dość prowokacyjnie, może być wspólne upodobanie tych, którzy dokonują rozbojów i znajdują przyjemność w rozlewie krwi. Tacy, mówi abba z Panefo, „potrafią być przywiązani i troszczyć się o towarzyszy wspólnie popełnianych zbrodni”<sup>21</sup>. Naturalistyczne powody powstawania przyjaźni nie mają jednak waloru trwałości i dlatego relacje na nich budowane, nawet chwilowo bardzo wzniosłe i wydawałoby się – niewzruszone, kruszą się w sytuacji braku argumentu, który czynił je ważnymi lub przynajmniej – koniecznymi. Starzec nie ma wątpliwości, że przypisywanie atrybutu trwałości rzeczom czy okolicznościom ziemskim jest błędem w założeniu, który może spowodować ostateczną klęskę tworzonego w oparciu o nie przedsięwzięcia. Jezusowe ostrzeżenie przed budowaniem „na piasku”<sup>22</sup> funkcjonuje bowiem nieprzerwanie w myśleniu wszystkich ojców pustyni, ponieważ stanowiło dla nich jeden z głównych argumentów opuszczenia i odrzucenia zmiennego i niekonsekwentnego świata. Dlatego abba Józef nie rozwija dalej tematu przyjaźni wątlej i nietrwałej, przechodząc do opisu takiej, na której można zbudować stabilne relacje międzyludzkie a także, co z przyczyn oczywistych jest nowością w stosunku do antropologicznej pogańskiej myśli greckiej i rzymskiej – relacje wobec Boga, objawiającego się człowiekowi jako Miłość.

Taka przyjaźń jest gatunkowo jedna i trwała, i nie opiera się na żadnym z wymienionych wcześniej powodów, które w swym wywodzie abba skrzętnie powtarza, ale powstaje i jest stała „wyłącznie dzięki podobień-

<sup>20</sup> Por. R. XVI, 2, 1, s. 274.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. Mt 7, 24-25.

stwu cnót<sup>23</sup>. Nie jest to myśl nowa, chociaż w takiej formie nie musiała być starcowi znana. Można ją już bowiem znaleźć u Arystotelesa, który pisze że „doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej<sup>24</sup>. Doskonałość zaś takiego fundamentu przyjaźni według Stagiryty polega na tym, że dzielność etyczna jest czymś nieutralnym i trwałym<sup>25</sup>. Starzec z Panefo idzie tu śladami Arystotelesa, uważa bowiem, że taka przyjaźń oparta na miłości powstaje „wyłącznie dzięki podobieństwu cnót, nie zniweczą jej żadne okoliczności, nie rozdzieli jej odległość, nie zniszczy czas, nawet sama śmierć nie zdoła jej przeciąć. Jest to miłość prawdziwa i trwała<sup>26</sup>. W tym momencie kończą się jednak analogie z myślą Filozofa, bo abba Józef nie ma wątpliwości co do etiologii poprawnej i mocnej przyjaźni. Jako mądry i doświadczony obserwator życia eremickiego stwierdza więc, że „w naszym stanie znamy wielu, których wspólna miłość do Chrystusa doprowadziła do zażyłego koleżeństwa<sup>27</sup>, przy czym nie ma złudzeń, że skażona grzechem natura człowieka może nie wystarczyć do tego, aby taka relacja była „stała i nierozzerwalna”, na co wskaże w dalszej części swojej rozmowy<sup>28</sup>. Kończąc wyjaśnienia o rodzajach przyjaźni, abba Józef niejako przygotowuje

<sup>23</sup> R. XVI, 3, 1, s. 275.

<sup>24</sup> Et. Nik. 1156b, s. 240.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> R. XVI, 3, 1-2, s. 275. W dalszym ciągu starzec, jakby dla wzmocnienia przekazywanej prawdy, jeszcze raz podkreśla, że taka miłość „wyrasta z obustronnej doskonałości i cnoty przyjaciół: takiego przymierza raz zawartego nie rozerwie ani różnica pragnień, ani sprzeczność woli”, tamże.

<sup>27</sup> R. XVI, 3, 2, s. 275. Warto na marginesie zauważyć, że w myśli Stagiryty można dopatrzeć się śladów takiej intuicji, gdy pisze on, że najtrwalsze są te przyjaźnie, „w których przyjaciele tego samego wzajemnie od siebie doznają, i to nie tylko tego samego, lecz także z tego samego źródła”, Et. Nik. 1157a, s. 241. Oczywiście przypisanie tej intuicji proveniencji chrześcijańskiej byłoby grubym i nieuprawnionym nadużyciem, niemniej obserwacja zachowań człowieka i jego relacyjnych potrzeb mogła do takiej refleksji doprowadzić.

<sup>28</sup> Natomiast już w tym miejscu starzec pokazuje kilka obiektywnych powodów, w wyniku których przyjaźń zaczyna nabierać charakteru związku nietrwałego i grawitującego ku rozpadowi. Takim powodem jest nierówna gorliwość obydwu przyjaciół, („nierówna cnota”) w procesie pielęgnowania przyjaźni – wielkoduszność i cierpliwość jednej strony w podtrzymywaniu relacji jest tu całkowicie niewystarczająca. Inną przeszkodą może być brak wyrozumiałości i wielkoduszności wobec strony nie przykładającej się do pielęgnowania przyjaźni. Abba Józef uważa, że może stanowić to źródło gniewu, który nie pozwoli osiągnąć przyjaciółom trwałego pokoju. por. tamże, s. 276.

grunt pod szczegółowe wyjaśnienia, wskazując na zasadniczy i dominujący warunek istnienia przyjaźni, jakim jest odwołanie się do Boga. Dlatego twierdzenie o ważności równości cnót między przyjaciółmi podpira argumentem biblijnym<sup>29</sup>, uzasadniającym istnienie u przyjaciół jednego celu i jednego pragnienia, co uzyskuje się przez usunięcie wad i umartwienie woli. Doprowadzi to do wspólnego złączenia podobnymi pragnieniami, co w przypadku mnichów, eremitów lub cenobitów, jest zgodne z wolą Bożą, czego starzec nie omieszkiał uzasadnić kolejnym cytatem biblijnym<sup>30</sup>.

### 3. Przeszkody w życiu przyjaźni

Dalszy ciąg wywodu o przyjaźni staje się swoistym przeglądem problemów dotyczących mnichów, którzy doświadczają tego elementu życia wspólnego lub pragną go rozwijać. Jan Kasjan, który założył, że jego dzieło przybliży podstawowe elementy duchowości mnichów egipskich i ułatwi rozwiązywanie powstających problemów, posługuje się w tym względzie własną pedagogią. Polega ona „na przedstawieniu ideału, a potem rozważaniu praktycznych okoliczności, które sprawiają, że jest on osiągnięty na krótko lub w sposób niedoskonały”<sup>31</sup>. Nasz autor, sam wytrawny mnich dobrze znający duchowość pustyni<sup>32</sup>, zdawał sobie sprawę z trudności utrzymania wysokiego poziomu życia duchowego, nawet w tak wydawałoby się hermetycznych warunkach jak pustynia. Dlatego w jego dziele abba Józef przedstawia te elementy, które z całą pewnością będą przeszkodą w rozwoju przyjaźni. Tak też jest skonstruowana cała o niej rozmowa.

Rozmowa XVI w swoim rdzeniu dotyczy zagadnienia gniewu i braku cierpliwości, które stanowią przeszkodę w tworzeniu poprawnych relacji miłości między mnichami. Dlatego w usta Germanusa wkłada całą serię pytań, które dotyczą konkretnych zachowań ludzkich, wypływających z niedoskonałości charakteru lub powierzchownej formacji, a które oscylują wokół braku miłości i eksponowania własnej osoby przez pychę,

<sup>29</sup> Ps 68(67) 7: „Bóg przygotowuje dom dla opuszczonych, a jeńców prowadzi ku pomyślności”  
Tłumaczenie przytoczone przez Kasjana eksponuje raczej jedność obyczajów.

<sup>30</sup> Ps 133(132), 1: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem”

<sup>31</sup> C. Stewart, *Kasjan mnich*, *ŻrMon* 34, s. 83.

<sup>32</sup> Jest znany z ośmiu apoftegmatów, por. *ŻrMon* 4, 1(427)-8(434), s. 292-296.

gniew i brak cierpliwości. Pierwsza wątpliwość rozwiązywana przez naszego autora dotyczy pospolitego faktu, gdy każda ze stron jest przekonana, że jej działanie w oczach Boga jest pozytywne i dobre. Można odwołać się tu do jednego z apoftegmatów pokazujących, pozornie wyrafinowany, atak szatana na mieszkających wspólnie dwóch braci-mnichów, których sposób życia wynikał bezpośrednio z przyjęcia postawy rezygnacji z własnej woli i poddania się drugiemu w cierpliwości jako dystynktywnej dla przyjętego przez nich sposobu życia: „Kiedy brat mój będzie czegoś chciał, ja to uczynię; podobnie myślał i drugi: „Będę spełniał wolę mego brata”<sup>33</sup>. Jest oczywiste, że taki, oparty na posłuszeństwie i wzajemnej miłości, sposób bycia wcześniej czy później stanie się celem ataku złego ducha, próbującego wprowadzić niezgodę, poróżnienie i w końcu – rozłam. Poróżnienie nastąpiło „ku niezmiernej radości nieprzyjaciela”, niemniej prymitywny podstęp, wykorzystujący najniższy poziom percepcji zmysłowej, został rozpoznany a jedność między braćmi – uratowana. Jan Kasjan przez odpowiedź abba Józefa wskazuje przestrzeń, gdzie przyjaźń może być budowana: „przyjaźń potrafią zachować jedynie mężowie doskonali o jednakowej cnocie”<sup>34</sup>. Przedstawia więc przyjaźń doskonałą jako punkt docelowy formacji braterskiej, która przyjmuje jako *conditio sine qua non* swojego istnienia jedność woli i pragnień. Jest oczywiste, że taka przyjaźń niesie na sobie elementy nadprzyrodzone, można mówić nawet o pewnym charakterze mistycznym takiej przyjaźni, dlatego jej progres jest opisywany etapami rozwoju życia duchowego, ale również, co jest głównym przesłaniem Rozmowy XVI, przeszkodami występującymi na tej drodze i sposobami ich unikania. Dlatego też Jan Kasjan, jako wytrawny mistrz duchowy, ustami starca przedstawia kolejne etapy zachowania prawdziwej przyjaźni<sup>35</sup>. Pokazuje zatem sześć warunków prawdziwej przyjaźni.

<sup>33</sup> ŻrMon 4, (565), s. 356.

<sup>34</sup> R. XVI, 5, s. 277.

<sup>35</sup> Warto zwrócić uwagę, że treścią pouczenia jest przede wszystkim zachowanie przyjaźni i ochrona przed jej utratą, mniej zaś jej pozyskanie. Wynika to z faktu, że Jan Kasjan w momencie pisania tekstu był od dawna w głębokiej przyjaźni z Germanusem, a ponadto zdawał sobie sprawę, jako przełożony cenobium, że proces powstawania przyjaźni – trudny sam w sobie – we wspólnotach jest oczywiście na porządku dziennym, natomiast utrzymanie jego skutków już wymaga ascetycznego – i nadprzyrodzonego – wysiłku.

Pierwszym jest „wzgardzenie dobrami tego świata i nieprzywiązywanie wagi do tego, co posiadamy”<sup>36</sup>. Argument Jana Kasjana jest bardzo „pustynny” i wypływa bezpośrednio z idei anachoretyzmu, pojawiającej się już w najwcześniejszych jego tekstach. Św. Antoni Wielki odchodzi na pustynię, porzucając dobra doczesne, zabezpieczając jednakże byt tych, którzy do życia eremickiego nie mają powołania<sup>37</sup>. Trzeba podkreślić, że odrzucenie dóbr doczesnych jest istotne w kontekście wyboru przyjaźni jako wartości nieproporcjonalnie wielkiej i transcendentnej wobec materii, zatem każdy inny wybór może być jedynie przedmiotem głębokiego zdumienia<sup>38</sup>. Takie odrzucenie przeszkadzających dóbr pojawia się zwykle jako jedna z form nawrócenia, w tym wypadku na postawę gwarantującą owocność przyjaźni, przy czym musi być ono radykalne, konkretne i całkowite. Każde inne postępowanie będzie śmieszne i pozbawione skuteczności. Bezsens takiego właśnie postępowania starcy wykazywali na konkretnych przykładach z życia mnicha, sprowadzając *ad absurdum* pokrętnie przesłanki towarzyszące jego myśleniu. Pouczenia te, zabarwione nierzadko dobrotliwą kpina, miały z pewnością nakłonić mnicha do refleksji nad brakiem proporcji między niewystarczalnym postępowaniem a bądź co bądź szczytnym celem, do którego ma to postępowanie prowadzić. W tym duchu więc św. Bazyli<sup>39</sup> upomina kandydata na potencjalnego mnicha, który, rozdając swój majątek w związku z pragnieniem wyrzeczenia się świata, zostawił sobie pewną jego część. Jak zwykle w takich okolicznościach bywa, sam fakt i proporcje podziału są suwerenną i bez nacisku podejmowaną decyzją właściciela dzielonych dóbr, któremu nikt „na siłę” nie każe pozbawiać się wszystkiego. Decyzja „oddania wszystkiego co masz” (por. Mt 19, 21;) może być zatem w niektórych wypadkach dokonana z podszeptu pychy, ubranej czasami, jak w opisywanym wypadku, w bardzo racjonalne uzasadnienie. Urzędnik bowiem „trochę sobie dla własnej wygody zostawił,

<sup>36</sup> R. XVI, 6, 1, s. 278.

<sup>37</sup> Por. *Żywot św. Antoniego*, 2-4, *ŻrMon* 35, s. 78-80.

<sup>38</sup> Takie subtelne zdumienie wyraża i Jan Kasjan, pisząc: „Kiedy i w czym mógłby poróżnić się z przyjacielem, jeśli niczego nie uważa za swoje i wyrywa doszczętnie zarzewie wszelkich sporów, które na ogół powstają z powodu spraw błahych i niegodnych najmniejszej uwagi?”, R. XVI, 6, 4, s.279.

<sup>39</sup> Por. 7(433), *ŻrMon* 4, s. 296 (wśród apoftegmatów przypisywanych Janowi Kasjanowi).

bo nie chciał przyjąć upokorzeń płynących z całkowitego wyrzeczenia ani poddać się szczerze regule mniszey”. Zdecydowanie niezbyt czysta w intencjach duchowych decyzja urzędnika zderzyła się od razu z tyleż prostą, co celną ripostą Ojca Kapadockiego: „I senatorem przestałeś być i mnichem nie zostałeś”<sup>40</sup>.

Drugim warunkiem jest, aby „każdy tak opanował swoją wolę, by nie uważał się za mądrego i nie potrzebującego rady”<sup>41</sup>. Warunek ten, tak lapidarnie określony przez Jana Kasjana, wpisuje się w szeroką tematykę posłuszeństwa, które jest istotową cnotą konstytuującą życie anachorety<sup>42</sup>. Postawa polegania wyłącznie na własnym zdaniu stanowi bowiem gromką deklarację osobliwej poznawczej autarkii, która eliminuje możliwość jakiegokolwiek konfrontacji, oceny i rady. Taką rujnąjącą postawę wobec drugiego człowieka próbuje wówczas motywować się z gruntu nieprawdziwym przekonaniem o braku doświadczenia u drugiego, co pociąga za sobą brak zaufania do jego rad. Podskórną zaś konsekwencją takiego myślenia jest ostateczne wzmacnianie przekonania, oczywiście w celu usprawiedliwienia własnego poznawczego egoizmu, o możliwości działania drugiego na moją osobistą szkodę i tym samym przyjęcia wobec niego postawy co najmniej wyczekującej, a w końcu – wroziej z próbami wyeliminowania go.

Z zagadnieniem podporządkowania swojej woli drugiemu z racji nadprzyrodzonego przeświadczenia o prawdzie przez niego posiadanej<sup>43</sup> wiąże się możliwość rozdwojenia w wyniku różnicy zdań obydwu zaprzyjaźnionych stron. Jest to wzniecana przez złego ducha niezgoda między osobami duchowymi<sup>44</sup> na tle panującej między nimi różnicy poglądów,

<sup>40</sup> Por. L. Wianowski, *Nawrócenie jako akt według Ojców Pustyni*, „Cenobium” 2018 (w druku).

<sup>41</sup> R. XVI, 6, 1, s. 278.

<sup>42</sup> Szerzej por. L. Wianowski, *Posłuszeństwo w duchowości Ojców Pustyni*, „Cenobium” 2017, (11), s. 79-105.

<sup>43</sup> Do tego stwierdzenia najogólniej sprowadza się teologia „słowa” dawanego przez Starców i w ogóle „starcostwa”. Starzec, postrzegany przez wspólnotę jako „nosiciel ducha”, *πνευματοφορος*, i posiadający dar rozeznawania, *διακρισις*, z racji swojego doświadczenia, ascezy i świętości, był przewodnikiem w życiu eremickim dla młodych adeptów życia monastycznego. Nie wchodziło w rachubę nieposłuszeństwo mu, nawet gdy polecenie dotyczyło spraw małych lub wręcz groteskowych, czego przykłady można znaleźć w *Apoftegmatach*.

<sup>44</sup> Dla Jana Kasjana są to, w sensie negatywnym, tacy mnisi, którzy już nie ulegają rozdzielaniu się w przyjaźni, wykazują jednak przy tym pospieszną niechęć do siebie

najczęściej w sprawach duchowych, powodując kłótnie i spory, „w następstwie których zazdrosny i złośliwy nieprzyjaciel wprowadza rozłam pomiędzy braci żyjących dotąd w zgodzie”<sup>45</sup>. Zwraca uwagę fakt, iż Jan Kasjan mniej poddaje dyskusji niewątpliwą korzyść płynącą z posłuszeństwa doświadczonym ojcom. Jest to dla niego sprawa zupełnie oczywista, przy czym to oczywiste posłuszeństwo starcom jest osiąganym po długim okresie formacji i ćwiczenia się w życiu mniszym. Znacznie bliższym niebezpieczeństwem jest, zwłaszcza u początkujących, brak intelektualnej roztropności, która powoduje, że „zamiast światła prawdziwej wiedzy [wprowadza się] podstępnie do naszych umysłów ohydne ciemności błędu”<sup>46</sup>. Ponieważ te błędne myśli są proweniencji szatańskiej, dlatego Jan Kasjan do procesu ich oceny zaleca zastosować zasady walki duchowej, prowadzonej pod opieką i przy zaleceniach doświadczonych w życiu monastycznym mnichów, którzy dokładnie je rozważą i osądzą, a młody mnich będzie mógł je „przyjąć lub odrzucić”<sup>47</sup>. Konsekwencją zgody na przyjęcie i podporządkowanie się zdaniu drugiego, co według naszego autora daje gwarancję dobrych relacji z drugą osobą, jest eliminacja niebezpieczeństwa płynącego z wnikięcia w relacje międzyludzkie zła niesionego przez szatana. W świadomości Ojców Pustyni Szatan jest bowiem bytem groźnym i stale atakującym w różny sposób świętość mnicha, której obecność objawia się na przykład w aktach przyjaźni. Stąd próby niszczenia jej za wszelką cenę. Kończąc przestrogi przed poleganiem tylko na własnym zdaniu, Jan Kasjan zwraca uwagę na rzecz zupełnie oczywistą. Mianowicie, że nigdy godność, osobowa lub hierarchiczna, nie stanowi gwarancji mądrości, wskazując że „znacznie bliżej prawdy może być człowiek mający umysł słabszy i będący w mniejszym poszanowaniu”<sup>48</sup>. Gdy takim człowiekiem staje się przyjaciel,

---

z powodu jakiejś rzeczy marnej i ziemskiej.

<sup>45</sup> R. XVI, 8, s. 282. Por. cytowany już apoftegmat 565, gdzie szatan dokonuje próby poróżnienia na płaszczyźnie percepcji rzeczywistości, a więc czegoś, czego poznania człowiek jest pewien i płynących stąd epistemologicznych doświadczeń, nie zawsze mających status prawdy, a czego gotów jest bronić bez względu na okoliczności.

<sup>46</sup> R. XVI, 11, 1.

<sup>47</sup> Tamże. „Odrzucić” oczywiście nie sam fakt odwołania się do mądrości starca, ale jego werdykt oceniający myśl jako złą.

<sup>48</sup> R. XVI, 12.

wartość takiej uwagi dla trwałości relacji jest nie do przecenienia<sup>49</sup>.

Na zakończenie rozważań o poddawaniu się woli drugiego Jan opisuje częstą okoliczność, gdy jedna ze stron nie jest w stanie spokojnie podporządkować swojej woli drugiemu. Powstający konflikt na tle nieposłuszeństwa szybko może stać się powodem rozłamu i zniszczenia przyjaźni. Dla naszego autora jest oczywiste, że strona nieumiejąca się podporządkować jest „chora”, „bo kto umie poddać się woli brata, mocniejszy jest na ogół od tego, kto trwa przy swoim zdaniu i uporczywie broni własnych przekonań”<sup>50</sup>. Pierwszy jest mocny swoją cierpliwością, drugi natomiast jest słaby i wymaga pielęgnacji. Sytuacja nie jest nowa w środowisku pustyni. Najbardziej ogólną sytuację opisuje apoftegmat ze zbioru św. Antoniego Wielkiego, w którym ze starcem konfrontuje się grupa młodych mnichów, pełnych dobrych chęci, ale słabych formacyjnie i duchowo. Standardowe pytanie o zbawienie owocuje serią odpowiedzi starca, z których każda zawiera jednak coraz mniejszy bagaż ascetycznego trudu. Z jego odpowiedzi przebija jednak nadzieja, że w końcu któryś ze stawianych wymogów zostanie przyjęty jako możliwy do zrealizowania przez nowicjuszy. Odrzucone zostają jednak wszystkie, co wywołuje u Antoniego odpowiedź, a jednocześnie polecenie skierowane do swojego ucznia, które stanowi mieszaninę dobrotliwej kpiny i jednocześnie zatroskanej bezradności: „Ugotuj im trochę kaszki, bo są chorzy”<sup>51</sup>. Sytuacja zatem stawia na porządku dziennym roztropne ustępstwo dla ukojenia słabości i konieczność lekkiej pobłażliwości, co nie oznacza, jak słusznie zauważa autor Rozmów, rezygnacji z naszych twardych zasad, ale raczej umocnienie własnej cnoty wytrwałości i cierpliwości. Taki взгляд, *discretio*, wykazał abba Achilles, który odmówił wyplecenia sieci jako pamiątki dla braci zachowujących pustynny sposób życia, a nie odmówił temu, o którym wiedział, że jest grzeszny<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Ta idea respektu wobec rady młodszych lub słabszych jest charakterystyczna dla całego życia monastycznego. Pojawia się bowiem również w Regule św. Benedykta, gdzie przy podejmowaniu decyzji opat ma zwołać całe zgromadzenie, „ponieważ Bóg często objawia młodszemu, co jest lepsze” (RegBen 3, 3). Na marginesie warto zauważyć, że „Rozmowy...” są zalecane przez św. Benedykta jako lektura, por. RegBen 42, 3.

<sup>50</sup> R. XVI, 23.

<sup>51</sup> ŹrMon 4, 19(19), s. 129.

<sup>52</sup> Por. ŹrMon 4, 19(124), S. 164-165. Pedagogia abba Achillasa jest genialna w swojej

Podobny sposób postępowania widać u abba Agatona. Na donos o złej pracy swojego ucznia Aleksandra zareagował bardzo „po światowemu”, udzielając – zupełnie niesłusznie – publicznej nagany, kierując się ewidentnie złą intencją donosicieli. Zasmuconego Aleksandra obdarzył wkrótce bardzo pouczającym pocieszeniem: „Czyż nie wiedziałem, że dobrze robisz? Powiedziałem ci tak ze względu na nich, żeby ich chore myśli uzdrowić przez twoje posłuszeństwo”<sup>53</sup>. Jawna niesprawiedliwość, tak obca starcom, stanowiła tu ów element „lekkiej pobłażliwości”, szybko zresztą skorygowany i doprowadzony do prawdy.

Trzecim warunkiem przyjaźni jest „wiedzieć, że wszystko, nawet to, co uważamy za pożyteczne i konieczne, musi ustąpić przed takimi wartościami jak miłość i pokój”<sup>54</sup>. Konieczność miłości i jej fundamentalny charakter dla życia monastycznego nigdy nie podlegał dyskusji. Kolekcja systematyczna *Apoftegmatów* poświęca jej całą księgę<sup>55</sup>, odwołując się zresztą do tak zasadniczego stwierdzenia, jak „Bóg jest miłością”<sup>56</sup>. Jest to również teologiczna zasada refleksji Jana Kasjana, którą przytacza na samym początku swoich rozważań o miłości<sup>57</sup> jako warunku przyjaźni. Pojawia się tu charakterystycznie Kasjanowy skrypturocentryzm Rozmowy XVI, jak również zresztą całego jego dzieła, wyeksponowany z tego powodu, że w teologicznym przekonaniu naszego autora o miłości można mówić tylko z punktu widzenia Boga Transcendentnego, który jest Miłością Istotową i który tylko jako taki jest w stanie stworzyć, utrzymać i rozwinąć jakąkolwiek formę miłości (*αγαπη*) i przyjaźni, czyli specyficznie niepowtarzalnej formy międzyosobowego związania opartej o wspólnotę cnót, celów lub obyczajów (*διαθεσις*). Ten ostatni rodzaj przywiązania przekracza zwykły wymiar miłości, stanowiąc niejako naddatek nad tym, co się

---

prostocie: „Gdybym jemu (uczniowi-grzesznikowi – przyp. L.W.) odmówił, to by pomyślał: Starzec wiedział o moim grzechu i dlatego nie chciał zrobić dla mnie. A w ten sposób *przerwalibyśmy więź* (podkr. – L.W.). Orzeźwiłem więc jego duszę, aby taki biedak nie utonął w smutku”, tamże.

<sup>53</sup> *ŻrMon* 4, 28(110), s. 157-`58.

<sup>54</sup> R. XVI, 6, 2, s. 278.

<sup>55</sup> *ŻrMon* 9, XVII, (1-25), s. 284-291.

<sup>56</sup> 1 J 4, 8.

<sup>57</sup> Por. XVI, 13, s. 286.

z prawa Bożego każdemu należy. Dlatego Jan słusznie zauważa, że taka miłość przyjaźni nie jest znakiem chłodu i niechęci względem innych, ale hojniejszej łaski i głębszego przywiązania wobec wybranych. Pojawia się w tym trybie myślenia istotne rozróżnienie zauważane od starożytności chrześcijańskiej: miłość jest obowiązkiem (nawet wobec nieprzyjaciół!), ale przyjaźń – przywilejem i darem.

Apoftegmaty niepodważalnie eksponują terapeutyczny i „relacyjno-genny” charakter miłości, pouczając o niej w krótkich, ale dla wszystkich zrozumiałych, bo wziętych z codziennej praktyki życia mniszego – adagiach. Dlatego ciągle jeszcze naturalistycznie myślący uczeń skarży się swojemu abba o selektywnym obdzielaniu przez siebie miłością: przede wszystkim dobrych, a złych – z oporami albo wcale. I pewnie ku zdumieniu młodego adepta życia eremickiego okazuje się, że „dobry ma z tego niewiele, temu drugiemu natomiast wyświadczasz to podwójnie: on bowiem jest właśnie tym, który niedomaga”<sup>58</sup>. Pustynną definicję skutków miłości zawiera apoftegmat wskazujący nadrzędną wartość miłości nad każdą inną postawą. Na marginesie rozmowy o sposobie życia mnichów pada pytanie o brak wyraźnej korelacji między podejmowanymi „dziś” wysiłkami ascetycznymi a brakiem łask takich, jakich dostępowali mnisi żyjący „dawniej”. Jednozdanowa odpowiedź, zwłaszcza zaś jej zakończenie, warta jest zapamiętania: „Ponieważ wtedy panowała miłość i każdy pociągał bliźniego wzwyż”<sup>59</sup>. Dynamiczny charakter miłości „ku Bogu” wzmacniał życie duchowe w dobru i nie pozwalał na postępowanie według sposobów życia, niesprawdzonych lub błędnych, które mogłyby mieć więcej niż jeden z duchowych azymutów, co stanowiłoby początek końca przyjaźni budowanej na fundamencie ducha. W tym kontekście dramatycznie prawdziwy jest koniec odpowiedzi starca: „Dziś zaś, ponieważ miłość ostygła, każdy ściąga bliźniego w dół”<sup>60</sup>. „Ściągnięcie w dół” to w mentalności pustynnej postawienie na coś innego niż prawdziwe ideały monastyczne, które jako jedyne w warunkach pustyni dopracowały się metod skutecznie prowadzących do wzmacniania

<sup>58</sup> *ŻrMon* 9, 23(1359), s. 291.

<sup>59</sup> Tamże, 19(1349), s. 289.

<sup>60</sup> Tamże.

przyjaźni z Bogiem i między eremitami. Brak tych ideałów to znak braku miłości, która stanowiła motor zaangażowania w doskonałość własną i w jej krzewienie u umiłowanego współbrata-mnicha. Prawdziwości tego stwierdzenia doświadczył abba Pojmen w konfrontacji z pewnym znanym starcem, który przybywszy z Egiptu, z zazdrości o wpływy i znaczenie, jakie miał Pojmen we wspólnocie mnichów, zaczął go zniesławiać. Wytrwałość i pokora starca, oparta o wspólnotową miłość<sup>61</sup>, spowodowała przełamanie lodów przybysza tak, że "od tego dnia stał się ich przyjacielem"<sup>62</sup>.

Apoftegmaty niosą również pozytywną naukę o miłości jako warunku przyjaźni i płynących z niej postawach dla jej nawiązywania, krzewienia i rozwoju. Abba Pojmen widzi w miłości narzędzie do powstrzymania się przed – bolesną i raniącą – ripostą, która mogłaby wyrządzić przykrość. Ten pozorny truizm zaczyna być jednak ważkim wymogiem ascetycznym i duchowo głęboką definicją miłości w świetle wyjaśnienia samego starca: „Jeśli bowiem usłyszysz ktoś przykre słowo i sam mógłby takim odpowiedzieć, a będzie walczył z sobą, powstrzyma się i nie odwzajemni się przykrością, lub jeśli zostanie w czymś skrzywdzony i cierpliwie to zniesie, nie odpłacając się temu, kto go obraził lub skrzywdził, to człowiek taki oddaje życie za bliźniego swego”<sup>63</sup>. Ten ostatni fragment to jest zaś definicja najwyższej miłości podana przez Pana Jezusa<sup>64</sup>. Nie przez abba Pojmena.

Czwarty warunek przyjaźni jest najszerszy i obejmuje u Jana Kasjana dwa aspekty. W pierwszym nasz autor kategorycznie stwierdza, że „nigdy nie wolno się gniewać, czy ze słusznego, czy z niesłusznego powodu”<sup>65</sup>. Autor ujmuje tu zagadnienie gniewu w sensie czynnym, gdzie

<sup>61</sup> Wspólnotowa miłość abba Pojmena kazała mu zauważyć, że ludzie odchodzą od starca, który przybył do Deltę, a szukają porady u niego. Ta sytuacja, zdaniem Pojmena, z pewnością mogła urażać jeszcze nie do końca uporządkowane ambicje starca, co mogło odbić się negatywnie na jego dążeniu do doskonałości i przynieść szkodę całej wspólnoty. Stąd jego szybka reakcja ku pojednaniu.

<sup>62</sup> Tamże, 8(578), s. 285-286.

<sup>63</sup> Tamże, 10(690), 286. Podobny katalog zachowań podaje abba Hyperechios: 1.) Ze wszystkich sił wyrwyj bliźniego z grzechów. 2.) Nie czyń mu wyrzutów, bo Bóg nie odpycha od siebie tych, którzy się do Niego nawracają. 3.) Niech nie mieszka w twym sercu słowo niegodziwe lub złośliwe wobec twego brata, por. tamże, (13), s. 287.

<sup>64</sup> J 15, 13.

<sup>65</sup> R. XVI, 6, 2, s. 279.

konkretna osoba jest źródłem gniewu. Drugi aspekt odwołuje się do biernego elementu gniewu, gdzie zainteresowany jest celem, chcianym lub niechcianym, gniewu, którego źródłem jest osoba zewnętrzna. Kasjan mówi, że w takiej sytuacji należy „starać się uśmierzać zagniewanie brata, nawet jeśli powstało bez powodu”<sup>66</sup>. W tym miejscu Jan podaje bardzo ważki argument, który jest niezwykle istotny w duchowości anachoreckiej. Mówi że „smutek brata jest dla nas równie zgubny jak nasze zagniewanie”<sup>67</sup>. Pojawiające się tutaj zagadnienie smutku, bardzo mocno rozpracowane przez teologię Ewagriąską<sup>68</sup>, jest blisko połączone z acedią, która stanowi wielkie zagrożenie dla życia duchowego<sup>69</sup>. Dlatego tak istotna jest dbałość o eliminację postawy smutku z życia mnicha. Rozdzielone przez Jana oba aspekty gniewu zostaną omówione razem z tego powodu, że biernie doświadczany gniew przez jedną osobę, w rzeczywistości ma zwykle, choć nie zawsze, czynne źródło w drugiej. Występujące w tej typologii Kasjanowe różnice zostaną oczywiście wskazane.

W strukturze XVI Rozmowy po wyszczególnieniu warunków przyjaźni nasz autor wskazuje na pewne przeszkody, które potem będzie rozwiązywał. W wypadku gniewu są one przedstawione szeroko i rzucają dużo światła na teologiczno-ascetyczną myśl Kasjana. Według niego słusznych przyczyn gniewu nie ma, tak jak nie ma słusznych przyczyn grzechu, co oznacza, że sam gniew jest nadmiarowym i niedopuszczalnym wystąpieniem człowieka przeciw woli Bożej i miłości bliźniego<sup>70</sup>. Niezwykle istotnym i negatywnym skutkiem gniewu, ważnym w duchowości pustyni i destrukcyjnie rzutującym na jej jakość, jest niemożliwość modlitwy w stanie gniewu. Zabrania tego wyraźny zakaz Pana Jezusa<sup>71</sup>, ale również mnich ma

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże. Smutek pojawia się jako okoliczność lub następstwo gniewu.

<sup>68</sup> Ewagriusz z Pontu, Pr. 10, ŻrMon 18, s. 230; por. Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005, s. 323-324.

<sup>69</sup> Por. G. Bunge, *Acedia, Duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, Kraków 2007.

<sup>70</sup> Por. R. XVI, 6, 6: „Jakże mógłby dopuścić u siebie zadrę urazy lub pozwolić, aby zagościła w drugim ten, kto ze wszech miar jest przekonany, że nie istnieją słuszne przyczyny zagniewania, bo zawsze jest ono zgubne i niedopuszczalne”, tamże, s. 281.

<sup>71</sup> Por. Mt 5, 23-24: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj

obowiązek myślenia „za drugą osobę”, aby nie trwał w gniewnym uporze wobec swego brata i mógł uśmierzyć jego smutek swoją łagodnością i dobrocią, odrzucając wyniosłość i prowadzącą donikąd postawę „szukania siebie”. Wstępne refleksje nad gniewem Jan Kasjan kończy kilkoma uwagami na temat Boga, które potem rozwinie przy omawianiu partykularnych powodów zagniewania. W kontekście odpowiedzialności przed Bogiem za gniew na bliźniego zauważa, że zabronił On nie tylko gniewać się na bliźniego, ale również lekceważyć jego urazę. Wynika to z powszechnego powołania do świętości i zbawienia, co Jan wzmacnia odpowiednim fragmentem tekstu biblijnego<sup>72</sup>. Dla Boga, jak zauważa słusznie nasz autor, nie ma bowiem różnicy, czy gubimy siebie swoim gniewem, czy bliźniego, jego – powodowanym przez nas – smutkiem. Niezależnie od tego, kto idzie na zatracenie „dla Boga jest to zawsze taka sama „porażka”<sup>73</sup>.

Gniew w duchowości pustynnej był zjawiskiem niezwykle mocno piętnowanym i tępiącym w długiej i wyczerpującej pracy ascetycznej<sup>74</sup>. Dlatego też pewien apoftegmat opisuje ideał życia „bez gniewu”, w którym dwaj, mieszkający wspólnie w jednej celi, mnisi, którzy „nigdy nie kłócili się ze sobą” postanowili pokłócić się tak... „jak to robią ludzie” (*sic!*). Kością niezgody miała być położona na środku celi cegła, do której każdy z nich rościłby sobie prawo własności i chęć posiadania. Gdy pierwszy zażądał cegły a następnie drugi też – wtedy pierwszy odpowiedział w sposób klasycznie „pustynny”: „Owszem twoja jest. Weź ją i idź”. Apoftegmat w ostatnim zdaniu melancholijnie stwierdza: „Rozeszli się nie zdoławszy wszcząć kłótni”<sup>75</sup>. Nie jest wykluczone, że „rzeczywistość wyglądała inaczej”<sup>76</sup>, bo jeden ze starców spotkał kiedyś abba Achillasa w jego celi w momencie, gdy wypływał on krew z ust. Na pytanie o przyczynę padła odpowiedź fundamentalna dla ducha życia pustynnego: „To było przykre słowo

się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!”

<sup>72</sup> Por. 1 Tm 2, 4: Bóg pragnie, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”

<sup>73</sup> R. XVI, 6, 8, s. 281.

<sup>74</sup> Por. T. Špidlik, dz. cyt., s. 323-325.

<sup>75</sup> Por. ŻrMon 9, 22(1352), s. 290-291.

<sup>76</sup> Harmless W., *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009, s. 209.

jednego z braci, a ja walczyłem, żeby mu nic nie powiedzieć. I prosiłem Boga, aby to słowo wyrwał ze mnie a ono stało się jakoby krwią w moich ustach – wypłułem je, uspokoiłem się i zapomniałem o przykrości”<sup>77</sup>. Konflikty oczywiście zdarzają się również w tak hermetycznych i prawie-doskonałych środowiskach, jak cenobium czy pustelnie. Ważna jest jednak ostatnia fraza – trzeba poddać się duchowej udręce, „odcinając kupony” od własnej formacji ascetycznej, bo tak trzeba, bo to się przede wszystkim „po Bożemu”, ale i „po ludzku” po prostu opłaci. Korzyścią jest wewnętrzny spokój, przerwanie łańcucha gniewu i to, że „nad gniewem mnicha nie zachodzi słońce”, co jest parafrazą nie tylko pouczenia biblijnego<sup>78</sup>, ale również najczystszy doświadczeniem monastycznym<sup>79</sup>.

Gdy sytuacja wybuchu gniewu już się dokona i eskalacja emocji nabiera tempa, wtedy dochodzą do głosu różne myśli i pragnienia, które bez wątpienia, co jest stale zauważane przez starców, owocują różnymi, najczęściej złymi, zachowaniami. Jan Kasjan przedstawia całą galerię takich postaw, które nie tylko nie uśmierzają gniewu, ale obustronnie go wzmacniają. W konsekwencji powoduje to, że upór i zatwardziałość takich braci rośnie, stanowiąc nieprzełamywalną barierę dla pokornego przeproszenia brata i złagodzenia swojego zagniewania przez rozmowę z nim. Postawa zagniewanych mnichów jest wtedy z gruntu przeciwna: „odchodzą od niego i zaczynają śpiewać wersety Psalmów”<sup>80</sup>. Jan odczytuje to jednoznacznie jako drwinę z urazy, której nie gaszą prawdziwą skruchą, ale wzmacniają i „głaszczą wadę swojej małoduszności i pychy”<sup>81</sup>. Okoliczności są zresztą zupełnie realne. Ewagriusz z Pontu zauważa, że duszy głęboko wzburzonej demony podszeptują, „jak piękne jest odsunięcie się od świata”<sup>82</sup>. Podstęp diabelski polega na tym, że przecież tylko pozostając w świecie, a więc

<sup>77</sup> ŻrMon 4, 4(127), s. 166.

<sup>78</sup> Por. Ef 4, 26: „Niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce!”.

<sup>79</sup> W jednym z apoftegmatów abba Agaton pouczał: „Nigdy nie poszedłem spać mając coś przeciw komuś, ani nie pozwoliłem, o ile mogłem, aby ktoś poszedł spać mając coś przeciwko mnie”, ŻrMon 4, 4(86), s. 152, por. 4(199), a Abba Ammonas wypowiedział się podobnie: „Czterdzieści lat spędziłem w Sketis, błagając Boga dniem i nocą, aby mi dał łaskę opanowania gniewu”, tamże 3(115).

<sup>80</sup> R. XVI, 15, s. 289.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> Ewagriusz z Pontu, Pr. 22, s. 234.

ostatecznie najczęściej w miejscu przewinienia, można zaleczyć – i zadośćuczynić! – skutkom nieuporządkowanego ataku gniewu. Odchodząc, pozostawia się rzecz nieuporządkowaną i w dalszym ciągu raniącą obie strony. Przekonanie o celowości i dobru odejścia jest w tej sytuacji całkowicie fałszywe. Doświadczył tego również pewien niespokojny i łatwo wpadający w gniew mnich. Szczerze próbując zwalczyć trawiącą go namiętność gniewu, podjął decyzję tyleż logiczną, co nietrafną: „Pójdę i samotnie zamieszkać w innym miejscu. A skoro nie będę miał do kogo mówić *ani kogo słuchać* [podkr. – L.W.], będę spokojny i opuści mnie namiętna gniewliwość”<sup>83</sup>. Skuteczny atak demona i doświadczenie słabości, objawiającej się niezależnie od miejsca zamieszkania, nakazały mu podjąć decyzję o powrocie i dalszej formacji już we wspólnocie. Jan Kasjan, opisując ten rodzaj przeszkód dla przyjaźni, zauważa również niewystarczalność postawy modlitwy w sytuacji niewyjaśnionej relacji z urażonym bratem. Smutek brata wskazuje bowiem jednoznacznie, że Bóg „nie pozwala, abyśmy Mu ofiarowali swoje modlitwy” aż do momentu pojednania się z bratem i usunięcia z jego duszy „słusznej lub niesłusznej urazy”<sup>84</sup>. Dla Jana jest więc oczywiste, że w ratowaniu prawdziwej przyjaźni zagrożonej skutkami gniewu ratuje ją ten, kto potrafi przeprosić. Błahość powodu konfliktu i eksponowanie go jako niezyciowego lub niemożliwego do jego zadośćuczynienia jedynie wzmacnia fałsz całej sytuacji, czyniąc z człowieka nie stworzenie, ale sędziego swojego Boga<sup>85</sup>.

Pewną odmianą nieuporządkowanego odejścia w modlitwę lub na samotność jest przyjęcie postawy wyniosłej cierpliwości, w której „lekceważymy sobie ich [tj. urażonych lub urażających kogoś braci] naszym cierpkim milczeniem, drwiącym gestem czy zachowaniem”<sup>86</sup>. Taka

<sup>83</sup> ŻrMon 9, 33(1201), s. 155.

<sup>84</sup> R. XVI, 16, 1, s. 291.

<sup>85</sup> Por. R. XVI, 16, 2. S. 292. Tradycja apoftegmatyczna przypisuje abba Sisoesowi pouczenie mnicha, który skrzywdzony przez współbrata targany jest nieopanowaną żądzą zemsty. Pouczenia starca nie tylko jednak nie osłabiały jej, ale jeszcze ją podsycaly, w związku z czym abba, zgodnie ze zwyczajem pustyni, zaprosił owego mściwego mnicha do wspólnej modlitwy: „Panie, już nam nie potrzebna Twoja troska, bo sami wymierzamy sobie sprawiedliwość”, por. ŻrMon 4, 1(804), s. 436. Te słowa, jak się okazało, wystarczyły do nawrócenia mściwego adepta życia pustynnego.

<sup>86</sup> R. XVI, 18, 1, s. 293.

sytuacja niesie na sobie wiele zła, które wzmacnia i tak już istniejące między pogniwanymi osobami napięcie, nie pozwalając na spokojne jego usunięcie. Z przenikliwością psychologa-praktyka Jan zauważa więc, że milczące oblicze bardziej pobudza do gniewu niż ostre słowa (znany w psychologii syndrom „cichych dni”), natomiast jego zmysł teologiczny odkrywa, że, mimo pozornej niewinności płynącej z braku wypowiedzenia ostrych słów, przed Bogiem taki ktoś jest winien złych myśli wobec brata i złego nastawienia woli. Nasz autor przemycza tu duchową złotą myśl: „nasze grzeszne czyny są godne potępienia w równej mierze jak nasze chęci i zamiary”<sup>87</sup>. Jan bardzo mocno piętnuje więc nastawienie pozornej bierności, braku reakcji i zaangażowania w duchową pomoc w sytuacji kryzysowej dla międzyludzkich relacji. Milczenie, obelga, chłód czy brak duchowego poparcia może być w takiej sytuacji destrukcyjne, a w sytuacji granicznej – po prostu groźne. Wiedział o tym abba Izajasz ze Sketis, który był przekonany, że jeśli człowiek chce oddawać złem za zło, „to potrafi nawet jednym ruchem głowy zranić sumienie bliźniego”<sup>88</sup>.

Jeszcze inną formę „pobożnej”, a tak naprawdę, świętokradzkiej, demonstracji gniewu przedstawia nasz autor w rozdziale dziewiętnastym<sup>89</sup>. Oburza go obłudna i małostkowa praktyka obrażonego człowieka, polegająca na odmawianiu sobie posiłku. Na pustyni posiłek był spożywany generalnie raz dziennie, niektórzy posilali się co drugi dzień, ale była to kontrolowana przez kierownika duchowego praktyka ascetyczna. Ogólnie nie wykorzystywano posiłków do swoistego „duchowego” szantażu, siebie lub innych. Jan Kasjan odrzuca więc zdecydowanie takie zachowanie i piętnuje takich mnichów jako tych, którzy nie czują głodu, bo „sycą się swoim gniewem”<sup>90</sup>. Zwraca uwagę podciągnięcie przez Jana takiej praktyki pod świętokradztwo, ponieważ post to ofiara oczyszczająca serce i składana wyłącznie Bogu, tu natomiast realizowana jest z powodu diabelskiej pychy.

Następnie Jan rozważa problem ukierunkowania powstałego gniewu. Tak jak przyjaźń może powstać między różnymi ludźmi, tak samo gniew

<sup>87</sup> Por. tamże.

<sup>88</sup> *ŻrMon* 4, 8(255), s. 228.

<sup>89</sup> Por. XVI, 19, s. 296.

<sup>90</sup> XVI, 19, 1.

musi być zduszony w zarodku, niezależnie od tego, kto był jego prawdziwą, czy pozorną, przyczyną. Podział na źródła gniewu, czyli na braci, świeckich i pogan jest czysto retoryczny i z punktu widzenia całej doktryny duchowej naszego autora – pozbawiony podstawy w rzeczy. Przytaczając argumenty skrypturystyczne<sup>91</sup>, eksponuje więc absolutny zakaz gniewu, wskazując na jego destrukcyjny wpływ na relacje międzyludzkie, niezależnie od tego jak są silne i kto jest ich drugą stroną<sup>92</sup>. Niemniej jednak Jan, dysponując dużym materiałem faktograficznym, pokusił się o wskazanie typu osobowości szczególnie predestynowanej do wszczynania kłótni i obrażania innych. Niejako ubocznie wskazuje on, że tacy bracia, nazywa ich z pewną dozą eufemizmu – „słabymi”, nie stanowią wartościowego materiału na przyjaciela, swobodnie bowiem i bez zastanowienia obrzucają innych obelgami, sami jednak, będąc wrażliwi na najmniejszą, nie umieją żadnej z nich znieść<sup>93</sup>. Tacy w pewnym momencie muszą stać się niszczycielami przyjaźni. „Słaby” brat jest jednak dla Jana Kasjana rzeczywistością na tyle interesującą, choćby z racji destrukcyjnych skutków, których może być powodem, że stawia pytanie o etiologię jego słabości. Tezą wyjściową dla Jana jest pewnie niejednokrotnie stwierdzany doświadczalnie fakt utraty cierpliwości przez nawet wyrobionego mnicha wobec permanentnej złej postawy słabego. W pytaniu tkwi jednak subtelny błąd logiczny, gdyż autentyczna formacja i wyrobienie mnicha w cnocie cierpliwości nie dopuszcza do jej utraty lub nadwerężenia, mimo że jest poddawana najrozmaitszym, ludzkim i szatańskim, doświadczeniom<sup>94</sup>. Apoftegmaty notują bardzo wiele wydarzeń, gdzie atak na cierpliwość lub eksponowanie jej w sposób heroiczny jest główną treścią i parenezą. Zawężając sprawę do zagadnienia przyjaźni i sposobów jej utrzymania w kryzysowej sytuacji konfliktu i gniewu, należy zgodzić się z naszym autorem, który uważa, że niezależnie od wielkości krzywdy, jakiej brat doświadcza od drugiego brata, niech „nie

<sup>91</sup> Por. Mt 5, 22.

<sup>92</sup> Por. XVI, 17, s. 291-292.

<sup>93</sup> Por. XVI, 24, s. 301.

<sup>94</sup> Kolekcja systematyczna Apoftegmatorów ojców pustyni poświęca cierpliwości całą Księgę XVI, por. ŻrMon 9, s. 277n., pokazując wiele zwycięstw ascetów nad pokusą zniecierpliwienia.

tylko ustom nakaze milczenie, ale również w głębi serca niech zachowa spokój”<sup>95</sup>. Jan nie jest jednak idealistą, ale wychowanym na pustyni ascetą i zdaje sobie sprawę, jakiej walki i ascetycznego wysiłku wymaga spokojne wprowadzenie takiej postawy w czyn. Podaje więc swoiste „przepisy wykonawcze”, które mają pomóc przetrzymać kryzys i dać nadzieję na zachowanie chwilowo zagrożonej przyjaźni<sup>96</sup>. Nawet już przy pobieżnym przeczytaniu Rozmowy XVI dla żadnego czytelnika nie ulega więc wątpliwości, że gniew stanowi tę okoliczność życia mniszego, wobec której nasz autor czuł szczególną niechęć i wrogość, piętnując jego zło zarówno teoretycznie, jak i odwołując się do praktyki życia monastycznego. Zatem na zakończenie swojego rozważania<sup>97</sup> o przyjaźni jeszcze raz odwołuje się do swoich myśli o gniewie, niejako reasumując je i dla wzmożenia efektu przekonania i nauczania wspomaga je i wypełnia całą serią cytatów biblijnych, dając dowód nie tylko swojej wytrawnej formacji biblijnej, ale wskazując na nadprzyrodzony charakter przyjaźni i „anty-nadprzyrodzony” charakter niszczącego ją gniewu. A jego stwierdzenia, że „należy umieć opanować wszelkie przejawy gniewu, poddając je władzy powściągliwości, tak aby nagły przypływ wzburzenia nie popchnął nas do zachowań potępianych” oraz „głupi pod wpływem wzburzenia rozpala się w gniewie aż do szukania zemsty, mądry natomiast dzięki swej dojrzałej rozwadze i umiarowi potrafi go w sobie powoli osłabić i ugasić”<sup>98</sup> mają swoją niepodważalną i niezmienną wartość niezależnie od okoliczności miejsca i czasu. I gniew, i przyjaźń zatem, według Jana Kasjana, to dwie absolutnie wykluczające się rzeczywistości. Dla naszego autora nie ulega jednak wątpliwości, że przyjaźń, jako pochodna miłości, jest istotowo wpisana w ludzką osobę i jej działanie, zatem jest

<sup>95</sup> R. XVI, 26, 2, s. 302.

<sup>96</sup> Tamże, Nakazy można sprowadzić do kilku zaleceń wobec mnicha: 1.) Niech w żaden sposób nie okazuje na zewnątrz wzburzenia. 2.) Niech nie skupia się na swoim wzburzeniu. 3.) Niech nie wypowiada tego, co w danej chwili podsuwa mu gniew i rozdrażnione serce. 4.) Niech wspomni na łaskę miłości, którą dotąd mogli się cieszyć jako przyjaciele. 5.) Niech spogląda w przyszłość z taką nadzieją, jakby już między nimi panowała zgoda. 6.) Niech ten obraz będzie dla niego ukojeniem podczas przeżywanego wzburzenia. I ostatnie, chyba najważniejsze: 7.) Niech uważa na swoje słowa, aby po odbudowaniu braterskiej miłości nie musiał się ich wstydzić.

<sup>97</sup> Por. R. XVI, 27, s. 303-306.

<sup>98</sup> R. XVI, 27, 1.

z nią niesprzeczna, podczas gdy gniew jest „ciałem obcym” w tejże naturze i dlatego tak bardzo niepożądanym i destrukcyjnym.

Ostatni warunek zachowania przyjaźni ma charakter eschatologiczny i opiera się na przeświadczeniu, że „każdego dnia możemy odejść z tego świata”<sup>99</sup>. Przeświadczenie to, uwewnętrznione w ramach poprawnie prowadzonej formacji ascetycznej, powinno chronić przed pielęgowaniem jakiegokolwiek formy żalu do kogokolwiek kierowanego, jak również pomagać w tłumieniu jakichkolwiek odruchów pożądlivości lub wad. Jan poświęca temu warunkowi względnie mało miejsca w swojej rozmowie, uznając go za oczywisty i wpływający nie tylko z przesłanek eschatologicznych, ale również z oczywistych nastawień wobec śmierci i życia wiecznego. Śmierć w duchowości pustyni nie była bowiem czymś egzotycznym i „straszonym” Mnich, wychodząc na pustynię, umierał dla świata<sup>100</sup>, dosłownie i w przenośni, odcinając się od relacji przyjacielskich, rodzinnych i – co prawda sporadycznie – małżeńskich<sup>101</sup>. Zatem w sposób zasadniczy koncentrował się na Bogu i Jego sprawach, wchodząc już na ziemi w pewne elementy głębokiego życia kontemplacyjnego i wysokich stopni zjednoczenia z Bogiem<sup>102</sup>. Stąd w jego życiu pojawiały się elementy charakterystyczne dla takich stanów życia, jak pełne oddanie Bogu, niechęć do koncentrowania się na sprawach świata i totalne odrzucenie myśli o jakimkolwiek obrażeniu Go. Jest oczywiste, że nie wszyscy anachoreci dochodzili do najwyższych stopni zjednoczenia z Bogiem, niemniej jednak te fakty, które są zapisane w *Apoftegmatach* pozwalają wyciągnąć wniosek o niepodważalnie wysokim poziomie życia duchowego starców. Dlatego pamięć o śmierci, skądinąd praktyka mocno rozwinięta w późniejszych okresach duchowości europejskiej, czyli pozytywna myśl o spotkaniu z Bogiem, chroniła mnichów przed złymi czynami, w tym również przed zachowaniami zrywającymi przyjaźń i miłość braterską, czego dopuszczenie się, jak już wielokrotnie

<sup>99</sup> R. XVI, 6, 2, s.279.

<sup>100</sup> Por. *ŻrMon* 9, 41(1266), co zresztą nie oznaczało „taniej” wygody i ucieczki od niego, ale uporczywą walkę z szatanem o zachowanie stanu czystości przed Bogiem.

<sup>101</sup> Jest wiele apoftegmatów dotyczących tego zagadnienia, wystarczy wspomnieć te zawarte w zbiorach o abba Pojmenie lub abba Marku.

<sup>102</sup> Por. apoftegmaty związane z abba Arseniuszem.

wspomniano, na pustyni uważano za wielkie przestępstwo i duchowe zło, którego należało się wystrzegać. Wobec powyższego pamięć o śmierci była na pustyni stosowana jako *antidotum* przeciw pokusom, które mogłyby sprowadzić mnicha z drogi dobra i spowodować utratę tych wartości, które mozolną – i trudną – praktyką ascetyczną już zdobył. Abba Agaton, wytrawny mistrz życia pustynnego, nie miał złudzeń, mówiąc o ważności pamięci na moment śmierci w perspektywie wiecznego losu. Apoftegmat zanotował więc jego przekonanie, iż „człowiek powinien w każdej chwili zważać na sąd Boży”<sup>103</sup>. Taka postawa współpracuje z chęcią poprawy siebie w praktyce codziennego życia, co zauważył inny starzec: „Człowiek, który w każdej godzinie pamięta o śmierci, pokona małoduszność”<sup>104</sup>. Jeżeli zauważy się, że małoduszność może być przeszkodą w utrzymaniu i rozwijaniu przyjaznych stosunków we wspólnocie, nauka starca stanowi kolejną pomoc w dobrym wykorzystaniu eschatologicznych przesłanek dla utrzymywania przyjaźni.

Przedstawione przeszkody w życiu przyjaźni wskazują niezbicie na jej ważność w relacjach międzyludzkich w starożytności chrześcijańskiej, nawet w tak niezwykłym środowisku historycznym, jak okres ojców pustyni. Jan Kasjan, w którego pisarskim dorobku *Rozmowa XVI* stanowi jedynie niewielki fragment, podszedł do tematu przyjaźni z wielką pieczołowitością, wykorzystując swą wiedzę teologiczną i doświadczenie ascetyczne. Sześć powodów, dla których przyjaźń może przestać istnieć, a zwłaszcza wyeksponowanie wśród nich gniewu, świadczy, że problem ten na pustyni był ważki i dla mnichów bardzo życiowy. Stąd wyeksponowanie przeszkód, bo starcy już wiedzieli, że to one – i stojący za nimi zły duch – będą, niestety, miały duży wpływ na jakość życia duchowego. Dlatego należy je poznać i umieć je zwalczać.

## Zakończenie

W podsumowaniach tego typu artykułów zwykle pojawia się pytanie o odniesienie jego treści do współczesności, co przy tematyce związanej

<sup>103</sup> *ŻrMon* 4, 249106), s. 156.

<sup>104</sup> *ŻrMon* 9, 22, s. 349.

z ojcami pustyni, odległej, a dla niektórych – wręcz egzotycznej, może być tym bardziej uzasadnione. Odpowiedź jednak, jak się wydaje, narzuca się sama. Nikt bowiem trzeźwo akceptujący normy życia, również duchowego, nie wykonuje działań prowadzących do zdrad, rozbicia przyjaźni czy niszczenia relacji międzyludzkich. Nie wydaje się więc, aby temat był „przeterminowany” lub „nie w porę”. Inaczej mówiąc, zawsze więc można coś z mądrości starców związanej z tym tematem uszczknąć<sup>105</sup>. Wydaje się jednak, że ważny jest inny aspekt. Żadna epoka nie może sobie rościć – i zresztą nie rości – pretensji, że jakiś wycinek rzeczywistości rozwiązywała w najdoskonalszy sposób. Rozważania Jana Kasjana, przedstawione w jego i Germanusa rozmowie z abba Józefem, pokazują, że nawet tak elementarna sytuacja, jak przyjaźń, narażona była na najrozmaitsze okoliczności, które ją niszczyły, a przy odrobinie wysiłku można znaleźć ich analogie a może nawet – kalki w okolicznościach życia dzisiejszego. Nie musi to stanowić usprawiedliwienia dla współczesnych „przyjaźniobójców”, ale będzie niewątpliwie pociechą dla adresatów ich działania. I dlatego, oczywiście między innymi, warto czytać ojców a wśród nich – Jana Kasjana, choćby z powodu takiego oto, zostawionego nam przez niego, tekstu:

„Każdy, kto będzie przestrzegał tych zasad, i innym tego nie sprawi, i sam nie zazna goryczy gniewu i niezgody. Tam zaś, gdzie zasad tych zabraknie, wróg wszelkiej miłości – diabeł, powoli będzie wlewał do serc przyjaciół truciznę urazy. W krótkim czasie z powodu częstych sporów braterskich miłowanie stopniowo zacznie stygnąć, a serca miłujących przez długi czas ranione będą musiały się rozstać”<sup>106</sup>.

### Streszczenie

Artykuł omawia podstawy teologii przyjaźni i główne przeszkody w jej rozwoju wskazane przez Jana Kasjana w jego Rozmowie XVI. Omawiane zagrożenia, głównie gniew, znajdują swoje całkowite odniesienie do nauki ojców pustyni z III-VI wieku zawartej w *Apoftegmatach*. Teologia Jana pokazuje przede wszystkim jego formację biblijną oraz dobre umocowanie we wschodniej tradycji monastycznej. Wskazuje również na znajomość literatury pozachrześcijańskiej, chociaż w Rozmowie XVI wykorzystywanej w minimalnym stopniu.

<sup>105</sup> O czym wyraźnie zresztą świadczy rosnące nimi zainteresowanie – wzrost ilości ich tekstów i publikacji na ich temat.

<sup>106</sup> R. XVI, 6, 3, s. 279.

**Słowa kluczowe:** Jan Kasjan, przyjaźń, ojcowie pustyni, zagrożenie duchowe

**Title:** Friendship and Obstacles in its Development according to *Conference Sixteen* with abba Joseph by John Cassian in the Light of Desert Spirituality

### Summary

The article discusses the basics of theology of friendship and the main obstacles to its development indicated by John Cassian in his *Conference XVI*. These threats, mainly anger, find their full reference to the teachings of the Desert Fathers from the third to sixth centuries included in the *Apophthegmata*. John Cassian's theology primarily shows his biblical formation and good authority in the eastern monastic tradition. It also indicates the knowledge of non-Christian literature, although in such Conference used to a minimal extent.

**Key words:** John Cassian, friendship, Desert Fathers, spiritual threat

### Wykaz skrótów

- Et. Nik. – Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996  
 LDK – *Leksykon duchowości katolickiej*, (red.) M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002  
 Pr. – Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, ŻrMon 18, Kraków 2007  
 RegBen – Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Tekst łacińsko-polski, Tyniec 1983  
 STB – *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982  
 VoxP – *Vox Patrum*. Antyk chrześcijański, KUL Lublin 1981  
 ŻrMon 4 – *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska OSB, Kraków 1994  
 ŻrMon 9 – *Apoftegmaty ojców pustyni*, tom 2: *Kolekcja systematyczna*, tłum. M. Kozera, Kraków 1995  
 ŻrMon 18 – Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tom 1, Kraków 2007  
 ŻrMon 34 – Stewart C. OSB, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2004  
 ŻrMon 35 – Święty Antoni. *Żywot. Pisma ascetyczne*, Kraków 2005.  
 ŻrMon 70 – Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tom 2: *Rozmowy XI-XVII*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2015

### Bibliografia

1. Święty Antoni. *Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻrMon 35, tł. E. Dąbrowska, Kraków 2005.
2. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 1: *Gerontikon*, ŻrMon 4, tłum. M. Borkowska OSB, Kraków 1994.
3. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 2: *Kolekcja systematyczna*, ŻrMon 9, tłum. M. Kozera, Kraków 1995.
4. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996.
5. Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Tekst łacińsko-polski, Tyniec 1983.
6. Bunge G., *Acedia – duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, Kraków 2007.
7. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: *Pisma ascetyczne*, tom 1, ŻrMon 18, tłum. Kraków 2007.
8. Harmless W. *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009.

9. Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tom 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻrMon 70, tłum. A. Nocoń, Kraków 2015.
10. Nocoń A, *Przyjaźń w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP (2006), XXVI, 49, 471-481.
11. Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005.
12. Stewart C. OSB, *Kasjan mnich*, ŻrMon 34, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2004.
13. Wianowski L, *Nawrócenie jako akt według Ojców Pustyni*, Cenobium 2018.
14. Wianowski L., *Posłuszeństwo w duchowości Ojców Pustyni*, Cenobium 2017, (11), 79-105.
15. Wiener C, *Przyjaciel*, w: *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982, s. 821-823.
16. Zyzak W., *Przyjaźń*, w: *Słownik duchowości katolickiej*, (red.) M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002. s. 724-727.