

Magdalena Czubak  
 Uniwersytet Warszawski

## TEORIA PRZYJAŹNI AELREDA Z RIEVAULX

Badając działalność *stricte* teoretyczną cysterskich mnichów w XII wieku, można dostrzec w niej pewne charakterystyczne dla tej epoki upodobanie intelektualne. Jak wiadomo, stulecie to zostało nazwane „wiekiem przyjaźni”<sup>1</sup>. Otóż zagadnienie tej relacji międzyludzkiej stało się wówczas tak znaczące, że większość myślicieli zajęło w tej kwestii własne stanowisko. Wypada tu zaznaczyć, iż w XII wieku łaciński Zachód nie znał traktujących o przyjacielskich więziach dzieł Platona i Arystotelesa<sup>2</sup>. Poświęcona temu zagadnieniu klasyczna myśl grecka docierała do zachodnich chrześcijan głównie za pośrednictwem utworów Cy-cerona i Seneki oraz dzieł ojców Kościoła. Zachwycano się także (na ogół w środowisku dworskim) poezją Owidiusza i Wergiliusza oraz twórczością Lukana, Persjusza, Stacjusza i Horacego<sup>3</sup>.

Szczególnie atrakcyjne dla współczesnych badaczy – zwłaszcza ze względu na filozoficzne ujęcie przyjaźni – są poglądy dwunastowiecznego mnicha – Aelreda z Rievaulx (1110–1167). Traktaty: *De speculo caritatis* oraz *De spiritali amicitia*<sup>4</sup> – uważane za najważniejsze spośród jego prac – są znakomitym wprowadzeniem zarówno do teorii przyjaźni, jak i do jej praktyki w środowisku klasztornym. Wypracowana przez cysterskiego myśliciela doktryna duchowych związków między bliźnimi zasługuje na uwagę nie tylko z powodu swej niebanalnej treści, pięknego stylu literackiego oraz bogatego w metafory języka, ale też ze względu na wyraźne powiązania z cycerońskim dialogiem *De amicitia*. Aelredowa teoria braterskich więzi wyrosła bowiem na gruncie tego właśnie dialogu rzymskiego mówcy; dzięki temu połączyła ona w pewien sposób świat filozofów rzymskich z monastyczną myślą chrześcijańską XII wieku.

<sup>1</sup> Zob. K. M. TePas *Spiritual Friendship in Aelred of Rievaulx and Mutual Sanctification in Marriage*, „Cistercian Studies Quarterly” 1992, 27, s. 65; C. Morris *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, Toronto 1995, s. 96.

<sup>2</sup> Zob. C. Morris, op. cit., s. 98.

<sup>3</sup> Zob. J. Leclercq *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford 1979, s. 62–82; J. Leclercq *Miłość nauki a pragnienie Boga*, Kraków 1997, s. 139.

W prologu do *De spiritali amicitia* Aelred przyznał, iż wcześniej czuł się laikiem (*ignorans*) w sprawach przyjaźni i miłości, dlatego właśnie dokładnie zapoznał się z dziełem Cyserona i wręcz nim zachwycił<sup>5</sup>. Co więcej, dzięki zamieszczonym w nim wskazaniom mógł on powściągać niedojrzałe namiętności i uczucia wieku młodzieńczego, choć – jak sam twierdzi – nie był jeszcze wystarczająco przygotowany do zawarcia takiej więzi, o jakiej pisał rzymski filozof<sup>6</sup>.

Choć zachwyty myślą Cyserona nieco przygaś, gdy Aelred wstąpił do klasztoru i zwrócił swój wzrok ku *Staremu* i *Nowemu Testamentowi*, to jednak traktat *De amicitia* okazał się niezwykle pomocny<sup>7</sup>. Literatura chrześcijańska zajmowała wobec zagadnienia przyjaźni stanowisko w znacznym stopniu ambiwalentne: zdaniem wielu chrześcijańskich myślicieli braterskie związki – obok odrywania uwagi zakonników od ich codziennych obowiązków – mogły prowadzić do tworzenia się wewnątrz zakonu różnych grup, a w konsekwencji wrogich sobie frakcji. Na domiar złego, międzyludzkie związki niosły ze sobą dodatkowo pokusy natury seksualnej, a co gorsza – zrywały więzi przyjaźni łączące człowieka ze Stwórcą<sup>8</sup>. W prologu do *De spiritali amicitia* Aelred mówi wprost: „choć w pismach świętych ojców o przyjaźni wiele czytałem, chcąc kochać duchowo i nie mogąc, postanowiłem o przyjaźni duchowej pisać, i ustalić sobie reguły czystej, świętej miłości”<sup>9</sup>.

Warto zauważyć, że w *De spiritali amicitia* Aelred porusza szereg zagadnień podjętych już przez rzymskiego filozofa, a mianowicie: omawia zagadnienie istoty przyjaźni oraz jej granic, rozpatruje przyczyny zawierania i zrywania owych bliskich więzi, a także wymienia rozliczne korzyści płynące z utrzymywania zażyłości braterskiej. Nie oznacza to bynajmniej, iż proponowane przez niego rozwiązania stanowią proste odzwierciedlenie stanowiska zajmowanego przez rzymskiego filozofa. Aelredowa koncepcja różni się bowiem od wizji Cyserona w wielu kwestiach. Myśliciele ci mają odmienne zapatrywania na genezę, istotę

<sup>4</sup> *De speculo caritatis* oraz *De spiritali amicitia* zamieszczone są w tomie: Aelredi Rievaulx *Opera omnia* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, I), ed. Ch. Dumont, A. Hoste, C. H. Talbot, Turnholt 1971. W niniejszej pracy korzystano z tej właśnie edycji. Przy odwoływaniu się do *De spiritali amicitia*, przed numerem rozdziału i numerami wierszy wskazywanego tekstu, podawany skrót SA, a przy odwoływaniu się do *De speculo caritatis* skrót SC. Przekład polski fragmentów tekstu Aelreda autorka podaje w tłumaczeniu własnym.

<sup>5</sup> Zob. SA, Prol, 2.

<sup>6</sup> Zob. SA, Prol, 2–3.

<sup>7</sup> „Iam tunc enim nihil quod non dulcissimi nominis Iesu fuisset melle mellitum, nihil quod non sacrarum Scripturarum fuisset sale conditum, meum sibi ex toto rapiebat affectum”, SA, Prol, 5. Por. R. A. W. Burridge *The Spirituality of St. Aelred*, „The Downside Review” 1940, 58, s. 227.

<sup>8</sup> Zob. Benedykt z Nursji *Regula*, w: Benedykt z Nursji, *Regula*, Grzegorz Wielki *Dialogi*, Kraków 1997, 2:16, 6:3–8, 7:33 i 42, 43–45, 73, 81, 85. Por. K. M. TePas, op. cit., s. 64–72.

<sup>9</sup> „Cum autem in Sanctorum patrum litteris de amicitia plura legissem, volens spiritaliter amare nec valens, institui de spiritali amicitia Scribere, et regulas mihi castae Sanctaeque dilectionis praescribere”, SA, Prol, 6.



oraz cel przyjaźni, inaczej też zakreślają granice braterskich związków. Ponadto Aelred wychodzi poza ograniczenia wyznaczone treścią antycznego dialogu, gdy stara się skorelować przyjaźń międzyludzką z miłością do samego Boga.

### Definicja przyjaźni

Aelred zdawał sobie sprawę z trudności, jakie niesie ze sobą konieczność zaadoptowania definicji przyjaźni, sformułowanej przez pogańskiego myśliciela, do wymagań stawianych przez naukę chrześcijańską i warunków życia monastycznego<sup>10</sup>. Już więc na samym początku swych rozważań podkreśla, że w przypadku, gdyby treść cyceronskiego określenia przyjaźni – w trakcie dogłębnej analizy – okazała się niemożliwa do zaakceptowania przez chrześcijan, jest gotów nawet do jej kategorycznego odrzucenia. Co więcej, uważał on, iż całkowita akceptacja owej definicji może mieć miejsce jedynie wówczas, gdy nie będzie wzbudzała jakichkolwiek zastrzeżeń<sup>11</sup>.

Mając na względzie wskazaną powyżej ewentualność, autor *De spiritali amicitia* zaproponował, by twierdzenie Cyserona przyjąć jedynie przejściowo<sup>12</sup>. Postulat ten okazał się jak najbardziej zasadny, gdyż w dalszej kolejności Aelred modyfikuje (od strony formalnej i semantycznej) pojęcia występujące w antycznej definicji, a także nakłada na cyceronską tezę pewne warunki tak, aby mogła ona sprostać szczególnym wymaganiom narzuconym przez religię chrześcijańską.

W dziele starożytnego filozofa definicja przyjaźni przyjmuje następującą postać: „Przyjaźń bowiem to nic innego, jak zgodność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączona z dobrą wolą oraz wzajemną miłością”<sup>13</sup>. Po przeformułowaniu dokonany przez cysterskiego opata brzmi ona tak: „Przyjaźń jest zgodą w sprawach ludzkich i boskich, połączoną z dobrą wolą oraz wzajemną miłością”<sup>14</sup>. Porównując strukturę formalną powyższych twierdzeń łatwo zauważyć, że w Aelredowej definicji zmienia się jedynie pierwsza część cyceronskiej tezy. Mianowicie, znika z niej termin „wszystkich” (*omnium*), a także zmienia się kolejność występujących w niej pojęć. Ta drobna, wręcz kosmetyczna poprawka w gruncie rzeczy nie przekształciła definicji na tyle, by średniowieczny myśliciel skłonny był ją od razu bezwarunkowo zaakceptować.

<sup>10</sup> Zob. SA, Prol, 5.

<sup>11</sup> SA, I, 17.

<sup>12</sup> Por. D. Roby *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx *Spiritual Friendship*, Kalamazoo 1977, s. 22; R. A. W. Burridge, op. cit., s. 243.

<sup>13</sup> „Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus”. Cicero *Laelius on Friendship (Laelius sive de amicitia) & The Dream of Scipio (Somnium Scipionis)*, Warminster 1990, VI, 20. Przekład własny. Przy odwoływaniu się do tej edycji dzieła Cyserona, podawany będzie skrót DA. Por. Cyseron *Laelius o przyjaźni*, tłum. W. Kornatowski, w: *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1963, s. 74.

<sup>14</sup> „Amicitia est rerum humanarum et diuinarum cum benevolentia et caritate consensus”, SA, I, 11.

Już na pierwszy rzut oka dostrzegł on ogólny, a tym samym z jego perspektywy niebezpieczny charakter starożytnego określenia. Przede wszystkim niepokoiła go nieokreśloność jej potencjalnych adresatów. Definicja mogła bowiem odnosić się praktycznie do wszystkich ludzi, bez względu na ich religijne zapatrywania; mogłaby więc obejmować pogan, żydów, jak również błędzących chrześcijan<sup>15</sup>. Taka koncepcja przyjaźni nie mogła zatem zyskać przychylności ówczesnych przedstawicieli instytucjonalnego Kościoła.

Nieokreśloność terminów w definiensie skłania więc filozofa z Rievaulx do zawężenia jej zakresu, a to z kolei pociąga za sobą dwie, następujące kwestie:

1) transformację terminów użytych przez Cynceron na język średniowiecznego chrześcijaństwa;

2) ostateczne odniesienie definicji do osoby Chrystusa.

Ad 1) Podążając śladami autora *De amicitia* Aelred twierdzi, że „przyjaźń” (*amicitia*) wywodzi się od terminu „przyjaciel” (*amicus*), a ten z kolei od słowa „miłość” (*amor*)<sup>16</sup>. Wydaje się wobec tego, iż pojęcia *amor* i *amicitia* uważa on, tak jak i Cynceron, za wyrazy bliskoznaczne. Aelred posuwa się jednak dalej w etymologicznych dywagacjach i sugeruje, że występujący w omawianej definicji termin „miłość braterska” (*caritas*) Cynceron najprawdopodobniej uznawał za odpowiednik słowa „skłonność serca” (*affectus*), a przez pojęcie „dobra wola” (*benevolentia*) rozumiał on wyrażanie owej skłonności w czynie (*operum expressit affectum*)<sup>17</sup>.

Uważnie przypatrując się zaproponowanym przezeń odpowiednikom cyncerońskich terminów, dostrzec można, jak wiernie odzwierciedlają one charakter ówczesnego monastycyzmu<sup>18</sup>. Otóż w ówczesnych środowiskach zakonnych traktowano przyjaźń jako swoistą unię duchową pomiędzy jednostkami. W tym też sensie użycie w definicji terminu *affectus* mogło wydawać się myślicielowi z Rievaulx bardziej stosowne od posługiwania się pojęciem *caritas*, gdyż to ostatnie stosowano raczej do miłości ogólnoludzkiej, a nie „partykularnej”<sup>19</sup>. Toteż Aelred zaznacza, iż istnieje pewna różnica między braterską *caritas* a przyjaźnią. Twierdzi bowiem, że „boski autorytet potwierdził, iż o wiele więcej ludzi ma być przyjmowanych na łono *caritas*, aniżeli obejmowanych przyjaźnią”<sup>20</sup>.

Warto tu jednak zauważyć, że samo uznanie pojęcia „skłonność serca” za odpowiednik terminu „miłość bliźniego” – wedle niektórych komentatorów – nieco

<sup>15</sup> SA, I, 16.

<sup>16</sup> SA, I, 19; DA, VIII, 26, XXVII, 100.

<sup>17</sup> SA, I, 15.

<sup>18</sup> Por. J. Leclercq *Foreword*, w: A. Hallier *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx*, Shannon 1969, s. XVI.

<sup>19</sup> Por. R. M. Karras *Friendship and Love in the Lives of Two Twelfth-Century English Saints*, „Journal of Medieval History” 1988, 14, s. 305–306, 318; J. C. Moore *Love in Twelfth-Century France: A Failure in Synthesis*, „Traditio” 1968, 24, s. 433. Zob. też SA, I, 32, 59.

<sup>20</sup> „Multo enim plures gremio caritatis quam amicitiae amplexibus recipiendos, divina sanxit auctoritas”, SA, I, 32. Por. K. M. TePas, op. cit., s. 64.



przybliżyło Aelredową definicję przyjaźni do idei romantycznej, czy też nawet erotycznej miłości (rozumianej nie jako jedność cielesna, lecz jako więź emocjonalna), a tym samym oddaliło od wizji Cycerona<sup>21</sup>. Znamienne jest, iż autor *De amicitia* w ogóle nie posługuje się w swym dialogu terminem *affectus*. Jego zdaniem, przyjaźń ma charakter bardziej rozumowy, niż emocjonalny. Nie ma w niej bowiem miejsca na żadną romantyczno-sentymentalną spontaniczność. Wobec tego Aelredowa koncepcja przyjaźni, oddzielonej od wszystkiego, co ma wyraźny podtekst erotyczny, przypomina współczesne rozumienie więzi przyjacielskich.

Błędem byłoby więc analizowanie doktryny Aelreda przede wszystkim w aspekcie czysto uczuciowym czy też zmysłowym. W jego przekonaniu, przyjaźń wykracza bowiem poza obszar emocji. Nie można jej więc traktować jako zjawiska, które lokowałoby się wyłącznie w sferze uczuć. Należy też zauważyć, iż choć Aelred zastępuje cycerońskie słowo *caritas* pojęciem *affectus*, to drugi z wymienionych terminów rozumie on znacznie szerzej niż większość współczesnych mu myślicieli. Według niego skłonność jest w przyjaźni ściśle powiązana zarówno ze sferą woluntarystyczną, jak i z racjonalną; można nawet powiedzieć, że jest trwałą więzią serca, dobrej woli oraz rozumu<sup>22</sup>.

Opat z Rievaulx – świadomy szczególnych trudności, jakie czytelnikom jego dzieł mogłoby sprawić zaakceptowanie modelu przyjaźni, który obejmowałby jednocześnie elementy uczuciowe i racjonalne – dużo uwagi poświęca prezentacji tego zagadnienia. Objaśniając je, stwierdza jednoznacznie, iż „rozum zespała się ze skłonnością, aby miłość z racji rozumu była czysta, a miła dzięki skłonności”<sup>23</sup>.

Ad 2) Samo tylko uściślenie znaczeń terminów występujących w cycerońskiej definicji nie wystarczyło, by sprostać oczekiwaniom Aelreda. Definicję tę uważał bowiem nadal za zbyt szeroką. Ów błąd został jednak z niej usunięty poprzez włączenie do opisu relacji przyjacielskich Chrystusa. Toteż Iwo – jeden z rozmówców Aelreda w dialogu *De spiritali amicitia* – sugeruje wprost, że przyjaźń powinna być zarówno kształtowana w Chrystusie, jak i podtrzymywana zgodnie z Chrystusem, a jej cel oraz użyteczność należy też ostatecznie odnosić do Chrystusa<sup>24</sup>. To założenie doprowadza Iwona do wniosku, iż „prawdziwa przyjaźń nie może istnieć pośród tych, którzy żyją bez Chrystusa”<sup>25</sup>. Zgadza się z tym Aelred, który już na początku przyjacielskiej rozmowy z Iwem stwierdza, że istotę chrześcijańskiej

<sup>21</sup> Por. R. M. Karras, op. cit., s. 310.

<sup>22</sup> Wskazuje na to choćby już sama, owa zmodyfikowana przez Aelreda, definicja przyjaźni, w której termin *affectus* (odpowiednik cycerońskiego *caritas*) jest powiązany z *benevolentia*.

<sup>23</sup> „Ratio iungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, dulcis ex affectu”, SA, III, 3. Por. SC, III, 20. Opracowana przez opata z Rievaulx teoria przyjaźni łączy na tyle ściśle elementy racjonalne z emocjonalnymi, że nawet twierdzi on, iż stworzenia nierozumne czy też nieczułe nie mogą kochać Boga. Zob. SC, I, 3; SA, II, 57.

<sup>24</sup> SA, I, 8. Por. też R. A. W. Burridge, op. cit., s. 245; J. Ripinger *Aelred of Rievaulx – Celibacy and Affectivity in the Monastic Life*, „American Benedictine Review” 1978, 29, s. 183.

<sup>25</sup> „Vera amicitia inter eos qui sine Christo sunt esse non possit”, SA, I, 16.

przyjaźni odśłania Zbawiciel, kiedy powiada: „Oto ja i ty, a mam nadzieję, iż jako trzeci między nami jest Chrystus”<sup>26</sup>.

Potraktowanie *affectus* jako pochodnego *caritas* oraz włączenie do braterskich relacji Zbawiciela pociąga za sobą konieczność uznania przyjaźni za szczególną formę chrześcijańskiej miłości. W tym właśnie kontekście myśliciel z Rievaulx pragnie na nowo odczytać definicję przyjętą przez Cyncerona. „Ta definicja” – stwierdza on – „wydaje mi się wystarczająco wyrażać, co jest przyjaźnią, o ile przez przyjaźń rozumiemy to, co ogólnie jest brane za miłość (*caritas*) w naszym [scil. chrześcijańskim] ujęciu, tak że możemy wykluczyć z przyjaźni wszelki występpek, dobrą wolę (*benevolentia*) zaś traktujemy jako to uczucie miłości (*sensus amandi*), które wyraża się wewnątrznie w przyjemności”<sup>27</sup>.

### Rodzaje przyjaźni

Opracowane przez Aelreda określenie przyjaźni okazało się niezwykle pomocne podczas klasyfikowania poszczególnych rodzajów więzi międzyludzkich, której to kwestii poświęca on dużo uwagi. Przypisuje jej bowiem niebagatelne znaczenie, zwłaszcza dlatego, iż już od młodości zdawał sobie sprawę z ogromnej wagi przyjaźni oraz z trudności, jakie sprawia identyfikacja prawdziwie braterskich związków<sup>28</sup>.

W tej systematyce, mistrz z Rievaulx odróżnia przyjaźń prawdziwą (*amicitia quae vera est*) od fałszywej (*amicitia quae vera non est*)<sup>29</sup>. Można nawet powiedzieć, że równolegle do koncepcji przyjaźni autentycznej tworzy on teorię przyjaźni pozornej. Takiej klasyfikacji niewątpliwie zabrakło w pracy Cyncerona, choć i on podawał pewne wyróżniki przyjaźni prawdziwych oraz atrybuty, które cechują wyłącznie związki fałszywe<sup>30</sup>.

Systematyka przedstawiona przez Aelreda podaje też zasady, na których opierają się poszczególne rodzaje przyjaźni. Cysters przekonany był bowiem, iż człowiek nie znający reguły prawdziwej przyjaźni (*amicitiae legem ignorans*) często bywa zwodzony przez jej pozory (*similitudine fallebatur*)<sup>31</sup>. Aby zatem mieć pewność, że nie tkwi się w błędzie, niezbędna jest nie tylko znajomość definicji przyjaźni, ale też i kryteriów, które pozwalają na oddzielenie przyjaźni iluzorycznej

<sup>26</sup> „Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit”, *SA*, I, 1. Zob. też *SA*, I, 20.

<sup>27</sup> „Quae quidem difinitio ad amicitiam exprimendam satis mihi videtur esse sufficiens, si tamen more nostro caritas nuncupetur, ut ab amicitia omne vitium excludatur, benevolentia autem ipse sensus amandi qui cum quadam dulcedine movetur interius exprimatur”, *SA*, I, 47. Zob. też *SA*, III, 2–3, 8–10.

<sup>28</sup> Zob. *SA*, Prol, 1–2; I, 25. Por. Św. Augustyn *Wyznania*, Kraków 1995, II, 2; III, 1, s. 44, 53.

<sup>29</sup> Zob. *SA*, I, 37.

<sup>30</sup> Cynceron odróżnia przyjaźń pospolitą i mierną (*amicitia vulgaris et mediociris*) od przyjaźni prawdziwej i doskonałej (*amicitia vera et perfecta*). Tej pierwszej jednak nie charakteryzuje tak dokładnie, jak uczynił to Aelred. Zob. Cynceron *Leliusz...*, op. cit., s. 76.

<sup>31</sup> *SA*, I, 10.



od prawdziwej. Podanie ich jest bardzo istotne, gdyż nawet wśród ludzi najbardziej występnych Aelred dostrzegał pewne porozumienia, przypominające za-przyśiężone więzi autentycznego braterstwa. I te moralnie naganne zażyłości, ukryte pod nader atrakcyjnym mianem „przyjaźni”, powinny być wyraźnie odróżniane, by w sytuacji, gdy ktoś szuka przyjaźni prawdziwej, nie angażował się nieświadomie w jej przeciwieństwo, wyłączenie z powodu pewnego podobieństwa istniejącego między nimi<sup>32</sup>. Wskazane wyróżniki mają się zatem stać dodatkową gwarancją właściwego wyboru kandydata na przyjaciela.

### *Przyjaźń fałszywa*

W obrębie przyjaźni fałszywej autor *De spiritali amicitia* wyróżnia dwa jej podstawowe rodzaje, a mianowicie: przyjaźń cielesną (*amicitia carnalis*) i przyjaźń doczesną (*amicitia mundialis*)<sup>33</sup>.

Przyjaźń cielesna to związek oparty na porozumieniu w występkach (*vitiorum consensus*)<sup>34</sup>. Toteż pakt ten pieczętuje zgodność „cielesnych przyjaciół” co do ich wspólnych preferencji – zarówno żądz, jak i niechęci.

Wedle słów Aelreda, owa harmonia w grzechu bierze swój początek ze sfery zmysłowej. Otóż właśnie przez zmysły obraz pożądanego obiektu trafia do umysłu, dzięki czemu człowiek może zatracić się w euforii cielesnej szczęśliwości. Opat z Rievaulx wymownie stwierdza: „Prawdziwy impuls cielesnej przyjaźni pochodzi ze skłonności, która jak nierządnicza, kieruje swe kroki w ślad za każdym przecho-dniem, wodząc pełnymi pożądaniami oczami i uszami we wszystkie strony”<sup>35</sup>. Niewątpliwie takich właśnie partnerów w „przyjaźni” miał na myśli również Cyceron, nazywając ich tymi, „którzy na sposób zwierzęcy sprowadzają wszystko do przyjemności”<sup>36</sup>. Przedmiotem pragnień „cielesnych przyjaciół” stają się zatem bądź „piękne ciała” (*pulchra corpora*), bądź też inne „zmysłowe obiekty” (*res voluptuosae*)<sup>37</sup>.

Aelred dostrzega, że dla tego typu związku niezwykle ważna jest stała obecność towarzysza, który mógłby czynnie współuczestniczyć w rozpustnej swawoli oraz w odczuwanym błogostanie. Folgowanie zmysłom staje się bowiem przyjemniejsze, kiedy dzielone jest z partnerem; wzrasta wówczas moc rozkosznego odurzenia, skoro „dusza przez duszę jest ujarzmiana, i rozpalana jedna od drugiej, i stapiają się one w jedno”<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> SA, I, 60.

<sup>33</sup> SA, I, 38.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> „Verum amicitiae carnalis exordium ab affectione procedit, quae instar meretricis divaricat pedes suos omni transeunti, sequens aures et oculos suos per varia fornicantes”, SA, I, 39. Por. *Ezek* 16, 25.

<sup>36</sup> Cyceron *Lelius*..., op. cit., s. 81.

<sup>37</sup> SA, I, 39.

<sup>38</sup> „Animus ab animo captivatur, et accenditur unus ab altero, et conflantur in unum”, SA, I, 40. Zob. też SA, I, 39.

Zwodzeni „słodczyą” stanu, do którego doprowadza zaspokojenie żądz, partnerzy pozostający w cielesnych więzach wierzą święcie, iż ich związek jest najlepszym i najwłaściwszym typem relacji braterskich, normowanym przez reguły prawdziwej przyjaźni. W opinii myśliciela z Rievaulx, ta iluzoryczna wiara w słuszność swych zażyłości może wręcz prowadzić „cielesnego przyjaciela” do wielkich wyrzeczeń oraz gotowości poświęcenia się dla towarzysza, i to nawet wtedy, gdy ten dopuści się zbrodni czy też świętokradztwa<sup>39</sup>. Aelred jest więc przekonany, że w praktyce cielesnej przyjaźni rozum oddaje się we władzę zmysłów, przez co każdy człowiek pozostający w takiej relacji zatracza zdolności poznawcze, za pomocą których mógłby dokładnie określić, jaki powinien być właściwy kierunek i cel jego działania<sup>40</sup>. Podobnie jak Cynceron, tak i Aelred zwraca uwagę na fakt, iż owe „przyjaźnie” są często zawierane w wieku młodzieńczym (*amicitiae pueriles*)<sup>41</sup>. Młodość sprzyja bowiem silnemu pobudzeniu zmysłowemu; to właśnie młody człowiek najczęściej traci kontrolę nad swoimi pragnieniami, ponieważ nęcą i mają go wszelkiego rodzaju pochlebstwa oraz popędy cielesne. W konsekwencji poddaje rozum władzom zmysłowym, a tym samym pozbawia siebie samego możliwości trafnej oceny czynów. Jest więc oczywiste, że nie może wiedzieć, czy zawarta przez niego przyjaźń będzie pod względem duchowym korzystna, czy też nie<sup>42</sup>. Dokonywane bowiem przez „cielesnych” współtowarzyszy wybory są niestałe i często bezmyślne, gdyż sama natura ich więzi jest chimeryczna. Już w samej istocie tego rodzaju związków – jak twierdzi cysterski myśliciel – tkwią zarodki rozpadu<sup>43</sup>.

Przyjaźń doczesną rodzi nadzieja korzyści, a zatem jej atrybutem jest żądza dóbr materialnych. Za trafne uważa Aelred słowa Cyncerona opisujące „doczesnego” przyjaciela, którzy „zarówno wśród rzeczy zwyczajnych nie uznają za dobro nic prócz tego, co przynosi pożytek, jak i spośród swych przyjaciół, niby spośród bydła, ceni szczególnie tych, z których spodziewa się wyciągnąć najwięcej korzyści”<sup>44</sup>.

Analogicznie do związków cielesnych, doczesne przyjaźnie łatwo ulegają rozpadowi, jako że są zawiązywane i utrzymywane tylko ze względu na doraźne zyski. *Amicitia mundialis* – powiada Aelred – „jest zawsze pełna fałszu i zakłamania, nie ma w niej nic pewnego, nic stałego, nic bezpiecznego”<sup>45</sup>. Wyróżnikiem tej przyjaźni jest bowiem jej elastyczna i efemeryczna natura, która „zawsze zmienia się wraz z losem i podąża za sakiewką”<sup>46</sup>. Toteż średniowieczny myśliciel prze-

<sup>39</sup> SA, I, 40.

<sup>40</sup> SA, I, 41.

<sup>41</sup> SA, II, 57; DA, X, 33–34.

<sup>42</sup> SA, II, 57–58.

<sup>43</sup> SA, I, 41, II, 57–58.

<sup>44</sup> Cynceron *Leliusz...*, op. cit., s. 106.

<sup>45</sup> „Semper est plena fraudis atque fallaciae; nihil in ea certum, nihil constans, nihil securum”, SA, I, 42.

<sup>46</sup> „Semper cum fortuna mutatur, sequitur marsupium”, SA, I, 42.



strzeżę – powołując się na słowa zaczerpnięte wprost ze *Starego Testamentu* – iż partner w takowym związku jest przyjacielem tylko na czas jemu dogodny, nie będzie bowiem lojalnym kompanem w ciężkich chwilach<sup>47</sup>. Jego zdaniem, „przyjacielem nie osoby, ale pomyślności jest ten, kogo słodki los zatrzymuje, a gorzki popędza”<sup>48</sup>. Brak intraty oznacza więc dla Aelreda koniec przyjaźni doczesnej. Podobnie rozumował Cyceron, powołując się na znane twierdzenie Enniusza: „wierność przyjaciela w biedzie się poznaje”<sup>49</sup>.

Należy tu zauważyć, że choć tego rodzaju więź zawarta zostaje ze względu na nadzieję osiągnięcia jakichś korzyści, to w pewnym stopniu – przynajmniej zdaniem cysterskiego opata – przypomina ona przyjaźń prawdziwą; wtedy mianowicie, gdy osoby dążące do uzyskania obopólnej korzyści, osiągają zarazem zgodność opinii odnośnie do wielu zagadnień<sup>50</sup>.

Podkreślić bowiem trzeba, iż dokonuje on hierarchizacji związków „przyjaźnio-podobnych” także ze względu na zdolność ich uczestników do identyfikacji właściwego pod względem moralnym celu własnych działań. Ma to zapewne ścisły związek z powiązaniem kwestii braterskich relacji z zagadnieniem poznania. Otóż, wedle cystersa, obie odmiany przyjaźni pozornych są źle ukierunkowane, ale bliżej celu przyjaźni prawdziwej lokuje się jednak ta, której strony posiadają umiejętność rozróżniania tego, co dla nich samych w tym związku jest bardziej, a co mniej korzystne. W przypadku przyjaźni fałszywych kryterium to spełnia przyjaźń doczesna. W tym też sensie można poniekąd potraktować przyjaźń prawdziwą jako doskonałość pseudoprzyjaźni, nie zaś jej przeciwieństwo. Dla Aelreda bowiem „im przyjaźń jest bardziej prawa), tym jest bezpieczniejsza, a im czystsza, tym przyjemniejsza, im zaś bardziej swobodna, tym szczęśliwsza”<sup>51</sup>. Z tego punktu widzenia nawet relacje cielesne mają w sobie coś z boskiej *caritas*, skoro wspólna im jest radość uczestników, która wypływa z naturalnej skłonności. Niemniej partnerom w więziach cielesnych brakuje dobrej woli i racjonalnego osądu. Z kolei w związkach doczesnych pseudoprzyjaciele – choć na podobieństwo przyjaciół prawdziwych mogą postępować wedle przesłanek racjonalnych (co jest warunkiem *sine qua non* obrania właściwego pod względem moralnym ukierunkowania woli) – cierpią na brak radości, jaką dają pozytywne uczucia<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> SA, I, 43. Por. Syr 6, 8.

<sup>48</sup> „Non est personae, sed prosperitatis amicus, quem fortuna tenet dulcis, acerba fugat”, SA, I, 43.

<sup>49</sup> Cyceron *Leliusz...*, op. cit., s. 98.

<sup>50</sup> SA, I, 44.

<sup>51</sup> „Quanto honestior est, tanto est et securior; quanto castior, tanto et iucundior; quanto liberior, tanto et felicior”, SA, I, 36. Mistrz z Rievaulx nie wyklucza także możliwości przejścia od przyjaźni młodzieńczej (*amicitia puerilis*) do przyjaźni duchowej (*amicitia spiritalis*), zob. SA, III, 87.

<sup>52</sup> Por. M. F. Williams *Introduction*, w: *Aelred of Rievaulx Spiritual Friendship*, Scranton 1994, s. 24.

Przedstawiona wyżej koncepcja mistrza z Rievaulx wprowadzie ma niewiele punktów wspólnych z koncepcją cycerońską, ale pozostaje zgodna z wewnętrzną logiką mistyki cysterskiej, ponieważ w tej ostatniej już samo zabieganie o jakiegokolwiek dobro (choćby tylko doczesne) ma w gruncie rzeczy wymowę pozytywną. Nawet poprzez chęć uzyskania coraz większych korzyści materialnych, wciąż niezaspokojona jednostka skłania się – choć niekoniecznie świadomie – do poszukiwania coraz doskonalszego dobra, a tym samym zmierza do samego Boga, czyli Dobra Najwyższego (*Summum Bonum*).

### *Przyjaźń prawdziwa*

Przyjaźń prawdziwa to przyjaźń duchowa (*amicitia spiritalis*). Analogicznie do przyjaźni pozornej, charakteryzuje ją podobieństwo podmiotów pod względem charakterów, celów oraz życiowych zwyczajów.

Mówiąc o pewnych analogiach między przyjaźnią autentyczną a fałszywą, Aelred twierdzi, że ich paralelizm jest tylko iluzją. Przyjaźnie te mają bowiem diametralnie różne cele, a uczestnicy tych więzi wykorzystują do ich osiągnięcia odmienne środki. Aby uwypuklić różnicę, która istnieje między rzeczywistymi a pozornymi związkami – podobnie jak Cyceon – poświęca on dużo uwagi zarówno samej istocie prawdziwej przyjaźni, jak też poszczególnym jej przymiotom. I tak, podążając tropem starożytnego filozofa, Aelred traktuje przyjaźń prawdziwą jako pewien szczególny rodzaj cnoty (*virtus*), która wiąże przyjaciół nierozzerwalnym węzłem „miłosnej słodyczy”. Dalej wskazuje na dwa najważniejsze jej atrybuty, a mianowicie trwałość i niezmienność<sup>53</sup>. Wyróżniki te są dłań wymowną oznaką i zarazem gwarancją prawdziwego braterstwa, gdyż przyjaciel, kocha zawsze<sup>54</sup>. Na tej podstawie zakłada on, iż nie jest możliwe, by przyjaźń duchowa uległa zerwaniu, wszak nieprawdopodobne, aby przestała istnieć pełna (*summa*) zgoda współtowarzyszy w sprawach ludzkich i boskich, połączona z dobrą wolą oraz miłością wzajemną<sup>55</sup>. Idąc zatem śladem autora *De amicitia*, dwunastowieczny myśliciel nie wierzy, by ktoś uważany za przyjaciela mógł kiedykolwiek skrzywdzić czy choćby tylko przestać kochać swego partnera. Prawdziwy przyjaciel miłuje bowiem nawet wówczas, gdy staje się ofiarą złego postępowania ze strony swojego duchowego brata<sup>56</sup>. Dla Aelreda wspaniałym przykładem takiej właśnie postawy jest Chrystus, który nie zawahał się umrzeć na krzyżu dla zbawienia wszystkich ludzi, dając tym samym wyraz najgłębszej miłości, bo nie ma głębszej miłości niż ta, w imię której człowiek własne życie oddaje za swych przyjaciół<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> SA, I, 21. Por. DA, IX, 32.

<sup>54</sup> SA, I, 21. Zob. też Prz 17, 17; SA, III, 44.

<sup>55</sup> SA, I, 29.

<sup>56</sup> SA, I, 23.

<sup>57</sup> SA, I, 30. Por. też SA, II, 35–38; SC, III, 5; Jn 15, 13..



Powyższe rozważania skłaniają cystersa z Rievaulx do wniosku, że żadnym więziom, które nie zdołały przetrwać próby czasu, nie należy w ogóle nadawać miana „przyjaźni duchowej”. Zapewne pamięta on o kategorycznie sformułowanej tezie św. Hieronima, iż „przyjaźń, która może zginąć, nie była nigdy przyjaźnią prawdziwą”<sup>58</sup>.

Uznanie przyjaźni za formę cnoty w konsekwencji prowadzi cystersa do akceptacji poglądu Cyncerona, wedle którego uczucie (*sensus diligendi*) oraz miłość zawarta w dobrej woli (*benevolentiae caritas*) wypływają z natury na widok przejawów dobra, a że sama natura nie może ulec zmianie, więc prawdziwe więzi braterskie są trwałe<sup>59</sup>.

Ze słów rzymskiego autora Aelred wnioskuje, iż duchowa przyjaźń powstaje jedynie pośród ludzi cnotliwych i prawych. Należy tu zauważyć, że podobnie jak Cynceron, stoi on na stanowisku, że nie jest możliwe, by braterskie więzy mogły wiązać się pośród ludzi niegodziwych, ani też, żeby przyjaźń zrodziła się pomiędzy człowiekiem występny i moralnie nieskazitelny, czy między sprawiedliwym i nikczemnikiem<sup>60</sup>. Prawdziwej przyjaźni musi bowiem towarzyszyć podobieństwo preferencji przyjaciół co do wyboru prawych zasad moralnych oraz cnotliwych dążeń. Tymczasem między dobrymi a złymi nie istnieje ani moralna równość, ani braterstwo woli, ani jedność zamiarów. Natomiast ludzie niegodziwi, chociaż osiągają porozumienie w różnych sprawach, nie zwykli analizować wartości etycznej swoich czynów. Oddzielając sferę przyjaźni prawdziwej od sfery związków pozornie przyjaznych, myśliciel z Rievaulx przyjmuje również założenie, zgodnie z którym autentyczne braterstwo dusz nie może opierać się na jakiegokolwiek „mieszance” ułomnych moralnie motywów, ukierunkowanych wyłącznie na uzyskanie korzyści materialnych bądź na osiągnięcie przyjemności cielesnych.

Odróżniając jednakże *caritas* od *amicitia* podkreśla on, że choć żaden związek woli i idei nie może istnieć między ludźmi dobrymi a niegodziwymi, to jednak prawdziwi chrześcijanie powinni kochać nawet swych nieprzyjaciół czy wręcz zażartych wrogów<sup>61</sup>. Jak wielokrotnie powiada, „jesteśmy zmuszani przez normę *caritas*, by przyjmować w objęcia miłości nie tylko przyjaciół, ale także wrogów”<sup>62</sup>. Trzeba podkreślić, że na tak radykalne stwierdzenie nie powążył się w swym dialogu Cynceron, który wprawdzie mówił o możliwości kochania osoby nieznannej czy nawet nieprzyjaznej, lecz odnosił to wyłącznie do przypadku, gdy dostrzeżga się

<sup>58</sup> „*Amicitia quae desinere potest, numquam vera fuit.*” *SA*, I, 24. Por. też *SA*, III, 48; B. Jarrett *St. Aelred of Rievaulx*, w: *The English Way. Studies in English Sanctity from St. Bede of Newman*, New York 1933, s. 98–99.

<sup>59</sup> *DA*, X, 32. Por. *SA*, III, 3.

<sup>60</sup> *SA*, I, 38, 59; III, 10. Por. *DA*, V, 17, XX, 74.

<sup>61</sup> *SA*, I, 59. Por. A. Squire *Aelred of Rievaulx – A Study*, London 1969, s. 105.

<sup>62</sup> „*Non enim amicos solum, sed et inimicos sinu dilectionis excipere caritatis lege compellimur.*” *SA*, I, 32. Zob. też *SA*, II, 19, III, 2, 49, 52; *SC*, III, 5; Mt 5, 44; Łk 6, 27.

u niej prawość oraz cnotę. Poza tym dopuszczał on możliwość nienawiści do kogoś; na przykład Hannibala, który z powodu swojego okrucieństwa sam skazał się na nieuchronną nienawiść ze strony mieszkańców Italii<sup>63</sup>.

Na uwagę zasługuje fakt, że Aelred nie tylko przejmuje założenie Cyncerona, iż przyjaźń jest zakorzeniona w cnotcie, ale też – w ślad za Tulliuszem – przyrównuje przyjaźń do samej mądrości (*sapientia*)<sup>64</sup>. I choć zdaniem obu myślicieli człowiek cnotliwy to zarazem człowiek dobry i mądry, jedynie cysters uważa przyjaźń za samą mądrość. Cynceron stawia bowiem przyjaźń blisko mądrości, lecz ich ze sobą nie utożsamia<sup>65</sup>.

Z przedstawionej definicji przyjaźni (bądź w wersji czysto cyncerońskiej, bądź też w wersji już zmodyfikowanej przez mistrza z Rievaulx) wynika, że cechą konstytutywną każdego prawdziwie braterskiego związku, która rozstrzyga o jego istocie, jest wzajemność oraz zgoda (*consensus*). Nawet bez dalszego odwoływania się do teorii starożytnego filozofa, czy też jego dwunastowiecznego kontynuatora, można się domyślać, iż te dwa atrybuty przyjaźni pociągają za sobą i trzeci. Chodzi tu mianowicie o równość, jaka powinna zachodzić między przyjaciółmi<sup>66</sup>. Aelred zresztą wymownie konstatuje, że „sprawach w ludzkich nie ma wyższego ani niższego, co jest rzeczą właściwą przyjaźni”<sup>67</sup>.

Mimo iż obaj myśliciele poświęcają dużo uwagi temu atrybutowi przyjaźni, to jednak inaczej go rozumieją. Otóż Cynceron sądząc, że „najważniejsze jest w przyjaźni, by wyższy stał na równi z niższym”, uważa, iż wyżsi (pod względem majątku, rozumu, czy też stanowiska) powinni – dzieląc się swymi dobrami – schodzić do poziomu niższych, ci zaś z kolei muszą w pewien sposób podnosić się tak, aby docelowo osiągnąć rzeczywistą równość<sup>68</sup>. Natomiast Aelred wskazując na oczywisty fakt, iż las nie rodzi jednego tylko gatunku drzew, sugeruje, że równość nie polega na ujednocnieniu wszystkiego, tzn. na wywyższaniu niższych i ponizaniu wyższych, ale wynika z samej natury<sup>69</sup>. Toteż odwołuje się do biblijnego opisu stworzenia człowieka, który to akt ma według niego dowodzić, że możliwa jest przyjaźń między mężczyzną a kobietą, ale zarazem stanowić świadectwo równości wszystkich ludzi bez względu na ich płeć. Nie wątpi on, że kobieta została powołana do istnienia z tej samej materii co mężczyzna, dlatego jej natura żeńska jest pokrewna (*collateralis*) męskiej oraz jej równa (*aequalis*)<sup>70</sup>.

Na tej podstawie wolno przyjąć, iż Aelred traktował *aequalitas naturae* jako gwarancję równości przyjaciół. Choć sam wprost o tym nie pisze, to z jego rozwa-

<sup>63</sup> *DA*, VIII, 28–X, 29.

<sup>64</sup> *SA*, I, 65–68. Por. *DA*, VI, 20.

<sup>65</sup> *SA*, I, 65–66; *DA*, V, 18–VI, 20.

<sup>66</sup> Por. K. M. TePas, op. cit., s. 159.

<sup>67</sup> „Nec esset in rebus humanis superior vel inferior, quod est amicitiae proprium”, *SA*, I, 57.

<sup>68</sup> Cynceron *Leliusz...*, op. cit., s. 101. Zob. też *DA*, XIX, 69–XX, 72.

<sup>69</sup> *SA*, I, 54–57.

<sup>70</sup> *SA*, I, 57.



zań wynika jasno, że owa równość może zostać zachowana tylko wówczas, gdy przyjaciele będą żyli w zgodzie z właściwym sobie naturalnym powołaniem. Czy można zatem uznać za uprawniony wniosek, że człowiek ma wrodzone predyspozycje do zawierania braterskich więzi? Odpowiedź na to pytanie daje opat z Rievaulx przy okazji szczegółowej analizy genezy przyjaźni.

### Geneza przyjaźni

Zdaniem Cycerona, nie ma nic bardziej zgodnego z naturą, nic miłszego i lepszego od daru przyjaźni, który rodzaj ludzki otrzymał od nieśmiertelnych bogów<sup>71</sup>. Pragnienie przyjaźni wywodzi się bowiem z samej natury człowieka; nie ma więc mocniejszej żądzy czy skłonności, która by tak gwałtownie, jak ono, dążyła do jednoczenia rzeczy podobnych<sup>72</sup>. Również dla Aelreda przyjaźń nie jest czymś przypadłościowym, co nie znaczy, by miała ją determinować jakakolwiek konieczność czy norma prawna. Wedle niego owe braterskie relacje biorą swój początek z samej zasady ludzkiego bytu; w każdej jednostce tkwią bowiem predyspozycje do zawierania przyjaznych więzi. Autor *De spiritali amicitia* rozwija pogląd Cycerona uznając, iż ta naturalna zdolność uczestniczenia w więziach przyjacielskich może zostać wzmocniona poprzez osobiste doświadczenie oraz uporządkowana dzięki autorytetowi prawa, ponieważ „najpierw sama natura wszczepiła umysłom ludzkim skłonność, potem doświadczenie ją powiększyło, a w końcu autorytet prawa osadził ją w określonym porządku”<sup>73</sup>.

Zgadza się on więc z rzymskim filozofem, iż naturalne pragnienie przyjaźni zostało wszczepione odgórnie rodzajowi ludzkiemu, podobnie zresztą jak i innym stworzeniom. Wyposażenie natury ludzkiej w wewnętrzną skłonność do przyjaźni został jednak, jego zdaniem, dokonany nie przez bóstwa, o jakich pisał Cyceron, lecz przez jedyne Boga, którego przewodnią intencją w dziele stworzenia było zespolenie wszystkich bytów w jedności i pokoju. Podążając tokiem myślowym biskupa z Hippony, Aelred jest przekonany, że zaplanowane przez Stwórcę na koniec dziejów zespolenie bytów ma objąć wszelkie istoty nierozumne, rodzaj ludzki oraz chóry anielskie. Celem jego jest bowiem doprowadzenie do pełni szczęścia boskich stworzeń poprzez ich wspólną partycypację w wiecznej radości<sup>74</sup>.

Podobnie jak Cyceron, Aelred dostrzega, iż wśród bytów śmiertelnych nie ma istoty, która istniałaby wyłącznie dla siebie samej. Potwierdza to dobitnie zwykła obserwacja przyrody: pogański filozof, opisując naturalną skłonność do przyjaźni, posługuje się przykładem zwierząt, „które potomstwo swe do jakiegoś czasu kochają i są przez nie kochane tak dalece, że uczucie ich wyraźnie daje się wi-

<sup>71</sup> DA, V, 17, VIII, 26, XIII, 57.

<sup>72</sup> DA, XIV, 50.

<sup>73</sup> „Primum ipsa, natura humanis mentibus impressit affectum, deinde experientia auxit, postremo legis auctoritas ordinavit”, SA, I, 51. Zob. też SA, II, 57.

<sup>74</sup> SA, I, 56.

dzieć”<sup>75</sup>. Podobnie w swym traktacie pisze mistrz cysterski: „Wszelako mimo że we wszystkim pozostałym [stworzenia] okazują się nierozumne, w tej tylko części tak bardzo ludzkiego ducha naśladowują, iż niemal uważa się, że kierują się rozumem. Tak one ścigają się, tak bawią się ze sobą, tak zarazem ruchami jak też dźwiękami wyrażają oraz zdradzają swoją skłonność, tak łakomie i radośnie cieszą się wzajemnym związkiem, iż wydają się o nic więcej tak nie troszczyć jak o przyjaźń”<sup>76</sup>.

Zdając sobie sprawę z symbiotycznej współzależności bytów nierozumnych, wielokrotnie podkreśla on, że ani las nie rodzi wyłącznie jednego gatunku drzew, ani też rzeka nie niesie jednego rodzaju kamienni<sup>77</sup>. Choć więc organizmy nierozumne różnią się od siebie, to jednak ich zewnętrzne odmienności nie muszą przeszkadzać im w ostatecznym scaleniu. Wpisany bowiem w naturę boski ślad jedności kieruje wszystkie istoty ku całkowitemu zjednoczeniu, pomimo ich różnorodności. Co więcej, owo zróżnicowanie wydaje się gwarantować ich wzajemną zależność, która z kolei ma moc jednoczącą. I właśnie dlatego również człowiek, tak jak inne byty stworzone, nie jest powołany do samotności; świadczą o tym zdaniem Aelreda słowa samego Stwórcy: „Nie jest dobre, [...] żeby mężczyzna był sam; uczynmy mu zatem podobnego do niego pomocnika”<sup>78</sup>.

Jakkolwiek owa dążność do przyjaźni jest wpisana w naturę ludzką, to zarówno średniowieczny filozof, jak i jego rzymski poprzednik dostrzegają, iż faktycznie mała jest liczba prawdziwych przyjaciół. Myśliciele podają jednak odmienne wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Wydaje się, że z punktu widzenia Cycerona sama doskonałość przyjaźni duchowej – której dostąpić jest w stanie zapewne niewielu ludzi – jest głównym powodem ograniczenia łącznej liczby znanych mu związków braterskich do zaledwie trzech lub czterech par autentycznych przyjaciół<sup>79</sup>. Aelred nie akceptuje w pełni takiego stanowiska, bo uważa, iż naturalna skłonność do przyjaźni została w przypadku rodzaju ludzkiego osłabiona poprzez grzech pierworodny. W jego przekonaniu, ta skaza człowieczej natury przyczyniła się do wzrostu wielu cech negatywnych, w tym m.in.: oziębłości, chciwości, zazdrości, nienawiści, podejrzliwości, prywaty oraz skłonności do rywalizacji<sup>80</sup>. Z tego średniowieczny myśliciel wnioskuje, że przed zaistnieniem grzechu pierworodnego przyjaźń i miłość leżały w zasięgu możliwości wszystkich ludzi, współ-

<sup>75</sup> Ciceron *Leliusz...*, op. cit., s. 79.

<sup>76</sup> „Certe cum in caeteris omnibus irrationabilia deprehendantur, in hac tantum parte ita humanum animum imitantur, ut pene ratione agi aestimentur. Ita se sequuntur, ita collidunt sibi, ita motibus simul et vocibus suum exprimunt et produnt affectum; tam avidae et iucunde mutua societate fruuntur, ut nihil magis quam ea quae amicitiae sunt curare videantur”. *SA*, I, 55.

<sup>77</sup> *SA*, I, 54.

<sup>78</sup> „Non est bonum [...] esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi”, *SA*, I, 57. Por. *Rdz* 2, 18.

<sup>79</sup> *DA*, IV, 15, V, 20, VI, 22.

<sup>80</sup> *SA*, I, 58.



częściej zaś stają się udziałem zaledwie niewielu par. Krótko mówiąc – to, co z natury było powszechne, stało się później czymś bardzo rzadkim.

Choć jednak owo przewinienie pierwszych rodziców osłabiło naturalną skłonność do przyjaźni, to zdaniem Aelreda nie zniszczyło jej absolutnie. Stąd też nawet złoczyńcy nie tracili skłonności do formowania bliskich więzi, aczkolwiek nie są oni zdolni do osiągnięcia prawdziwego braterstwa<sup>81</sup>. Otóż władzę, która powstrzymuje ludzi przed całkowitą utratą pragnienia przyjaźni – nawet pośród tych, u których moralne zepsucie wyeliminowało zmysł cnoty – jest rozum<sup>82</sup>. Wartość poznawczą rozumu docenił również Cynceron, który w swym dziele *O najwyższym dobru i złu* napisał: „Rozum [...] wzbudził w człowieku pociąg do innych ludzi, chęć przystosowania się do nich pod względem swej natury, mowy i obyczajów, by poczynając od miłości domowników i przyjaciół sięgał coraz dalej i zjednoczył się we wspólnocie najpierw ze swymi współobywatelami, a potem ze wszystkimi śmiertelnikami, [...] i aby pamiętać, że urodził się nie tylko dla siebie, lecz dla ojczyzny i dla bliźnich, tak iż na swój wyłączny użytek pozostaje mu bardzo mała część życia”<sup>83</sup>.

Reasumując powyższe rozważania, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, który różni koncepcję starożytnego myśliciela od stanowiska reprezentowanego przez Aelreda. Otóż Cynceron w dialogu *De amicitia* nie zastanawiał się, czy i jak można rozszerzyć podmiotowy zasięg przyjaźni. Natomiast cysterski filozof kwestii tej poświęca wiele uwagi. Z jego punktu widzenia, teoretycznie jest możliwe objęcie prawdziwymi więziami braterstwa nawet całej ludzkości, choć zarazem nie dziwi się, że Cynceron mówił tylko o kilku parach prawdziwych przyjaciół, skoro „wśród pogan rzecznicy prawdziwej cnoty zdarzali się rzadko, gdyż nie znali Pana, który ją rozdziela”<sup>84</sup>. Toteż, jego zdaniem, o ile przyjaźń prawdziwa w przypadku pogan mogła uchodzić niemal za cud, to w środowisku chrześcijańskim stała się cnotą ogólnie dostępną, co bynajmniej nie oznacza, iż łatwo jest jej nabyć. Aelred oświadcza jednak stanowczo: „nie mówię o trzech czy czterech parach przyjaciół, lecz przedstawię tobie tysiąc par przyjaciół”<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> SA, II, 35–38.

<sup>82</sup> SA, I, 60.

<sup>83</sup> Cynceron *O najwyższym dobru i złu*, XIV, 45, przeł. W. Kornatowski, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961, s. 236.

<sup>84</sup> „Inter ethnicos verae virtutis rari fuerunt sectatores, qui virtutum largitorem et Dominum nesciebant”, SA, I, 27.

<sup>85</sup> „Non dico tria vel quatuor, sed mille tibi proferam paria amicorum”, SA, I, 28.

## AELRED OF RIEVAULX'S THEORY OF FRIENDSHIP

Aelred of Rievaulx, a Cistercian thinker, is counted among the greatest "apostles of friendship". His treatises seem to be an excellent introduction to the theory of friendship. The analysis of Aelred's claims about spiritual friendship is intended to explore the degree of their correspondence with Cicero's concept of friendship. In his works Aelred referred to the ideas of the Roman philosopher: he discussed the essence of friendship, proposed its definition, distinguished its kinds and examined its origin.