

Ks. Arkadiusz NOCON
(Città del Vaticano)

PRZYJAŹŃ W UJĘCIU JANA KASJANA

Jak powszechnie wiadomo, przyjaźń, jako relacja interpersonalna oparta na społecznej naturze człowieka, ciężącej zawsze ku drugiemu i ku społeczności¹, zajmowała w filozofii i literaturze klasycznej miejsce szczególnie eksponowane, porównywalne jedynie z miejscem, jakie w świecie dzisiejszym zajmuje miłość.

Do najważniejszych autorów podejmujących problem przyjaźni zalicza się Platona, Arystotelesa i Cyncerona. W dziełach dwóch pierwszych, a mianowicie, w *Lyzis* Platona, w którym autor poszukuje odpowiedzi na pytanie, czym jest przyjaźń², oraz w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, która uchodzi za najbardziej systematyczne opracowanie przyjaźni w świecie antycznym³, „starożytna Hellada wypowiedziała o przyjaźni swoje najmędrsze i najpiękniejsze uwagi”⁴. W *Leliuszu* Cyncerona, podkreśla się, natomiast, pewien specyficzny, rzymski rys, polegający na podjęciu problematyki przyjaźni i dobra publicznego⁵. Zasadniczo, nie było chyba jednak autora pogańskiego, który nie poruszyłby tematu przyjaźni w swojej twórczości⁶.

¹ Por. Xenofon, *Memorabilia* II 6, 21, ed. Firmin-Didot et alii: *Xenophontis scripta quae supersunt*, Parisiis 1885, 558: „Φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικὰ”; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1169b, ed. M. Zanatta (= I classici della BUR), Milano 1993³, 806: „Πολιτικὸν γὰρ οἱ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός”; Cicero, *Laelius de amicitia* V 17, ed. E. Narducci – C. Saggio (= I classici della BUR), Milano 1993⁵, 90: „Ego vos hortari tantum possum, ut amicitiam omnibus rebus humanis antepontatis; nihil est enim tam naturae aptum, tam conveniens ad res, vel secundas, vel adversas”.

² Por. J. Łanowski – M. Starowieyski, *Literatura Grecji starożytnej. Od Homera do Justyniana*, Warszawa 1996, 107.

³ Por. G. Ravasi, *Viaggio nell'antichità cercando l'amicizia*, „Famiglia cristiana” 27 (1993) 157.

⁴ Por. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, 310.

⁵ Por. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cynceroński*, Warszawa 1977, 370.

⁶ Długą listę autorów pogańskich, greckich i łacińskich, podejmujących zagadnienie przyjaźni, oraz syntezę ich myśli na ten temat podaje, m.in. L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, 3-213.

Również autorzy chrześcijańscy, zarówno ci szeroko znani z zawartych przyjaźni, jak chociażby Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu⁷, jak i ci, których przyjaźniół poznajemy jedynie na podstawie dedykowanych im dzieł⁸, nie pomijali w swoich pismach tego zagadnienia. Na temat przyjaźni wypowiadały się takie autorytety chrześcijaństwa, jak Klemens Aleksandryjski, Jan Chryzostom, Ambroży, Hieronim, Augustyn, by wymienić tylko kilku z nich⁹. Jest jednak rzeczą ciekawą, że aż do czasów Jana Kasjana (360-435?)¹⁰, wybitnego mistrza życia duchowego i jednego z Ojców monastycyzmu zachodniego, żaden z autorów chrześcijańskich nie poświęcił przyjaźni osobnej rozprawy. Zaintrygowana tym faktem, profesor Leokadia Małunowiczówna postawiła pytanie „czy była to tylko sprawa przypadku, czy może wynik negatywnego lub obojętnego stosunku do przyjaźni w starożytności chrześcijańskiej”¹¹. I choć w wyniku przeprowadzonych poszukiwań autorka doszła do wniosku, że „w ówczesnym społeczeństwie chrześcijańskim przyjaźń nie stwarzała konfliktów sumienia, a sama koncepcja przyjaźni występująca w świecie pogańskim utrzymywała się wśród chrześcijan”¹², to jednak „w kręgu węższym, pośród mnichów, stawiano sobie pytanie, co do przyjaźni partykularnych”¹³. Czy takie pytanie stawiał sobie również Jan Kasjan?

Zanim poszukamy na to odpowiedzi, chciejmy najpierw zastanowić się nad samą koncepcją przyjaźni u Kasjana, oraz nad tym, jakie motywy skłoniły tego egipskiego ascetę, a następnie założyciela dwóch klasztorów w Marsylii, aby jedną ze swoich dwudziestu czterech *Rozmów z Ojcami*¹⁴, tzn. *Rozmowę XVI*, poświęcić właśnie zagadnieniu przyjaźni.

⁷ O przyjaźni obydwu Ojców Kościoła i ich stosunku do tego zagadnienia, por. L. Małunowiczówna, *Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma*, RH 16 (1968) z. 3, 107-132.

⁸ Marek Minucjusz Feliks, na przykład, zadedykował swój dialog apologetyczny w obronie wiary chrześcijan pt. *Oktawiusz*, pamięci zmarłego przyjaciela.

⁹ Por. Pizzolato, *L'idea di amicizia*, s. 215-338, oraz C. White, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge 1992, passim. Najważniejszych autorów chrześcijańskich, oraz dzieła, w których mowa jest o przyjaźni wymienia również M.G. Mara, autorka hasła *Amicizia*, DPAC I 158-159. W opracowaniu występują, m.in.: Klemens Aleksandryjski (*Protrepticus* XII 122, 3; *Paedagogus* I 7, 56), Orygenes (*Contra Celsum* I 3, 28), Atanazy (*Vita Antonii* 68), Jan Chryzostom (*In Ephesios hom.* 18, 4; *In Hebraeos hom.* 30, 2), Ambroży (*De officiis ministrorum* III 124-134), Hieronim (*Epistula* 3, 6), Augustyn (*De bono coniugii* I 1; IX 9; *Epistula* 130, 6, 13; *Soliloquia* I 7; *Contra Academicos* III 6, 13; *Confessiones* IV 7; *Sermo* 56, 10, 14; *De civitate Dei* XIX, 9), Paulin z Noli (*Epistula* 3, 1; 40, 2).

¹⁰ Podstawowe wiadomości dotyczące życia i twórczości Opata z Marsylii można znaleźć, m.in. w: A. Nocoń, *Wstęp*, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami* (I-X), ŻM 28, Kraków 2002, 19-49, oraz C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004.

¹¹ Małunowiczówna, *Problem przyjaźni*, s. 107.

¹² Tamże, s. 130.

¹³ Tamże.

¹⁴ Wydanie krytyczne dzieła, wraz z tłumaczeniem na język francuski, przygotował E. Pichery: Jean Cassien, *Conférences*, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959. Tłumaczenia polskiego dokonał

Niestety, ten wyjątkowy w całej literaturze wczesnochrześcijańskiej traktat, następny bowiem pojawi się dopiero w XII wieku, a jego autorem będzie również mnich, cysterski opat Elred (Aelred) z Rievaulx (1110-1167)¹⁵, nie doczekał się aż do dnia dzisiejszego obszerniejszego komentarza¹⁶, a w najważniejszych monografiach dotyczących Kasjana, jego głos w sprawie przyjaźni został prawie zupełnie pominięty¹⁷. W istniejących zaś, nielicznych opracowaniach poświęconych *Rozmowie XVI* charakterystyczne jest przypisywanie jej mniejszej lub większej zależności od cycerońskiego *Leliusza*. Według jednych autorów, zależność ta miałaby polegać jedynie na wyraźnej inspiracji dialogiem Cycerona¹⁸, według innych zaś, Kasjan miałoby przejąć z *Leliusza* nie tylko zasadnicze treści, ale również język, styl, a nawet strukturę dzieła¹⁹. Przytoczone tutaj opinie uczonych, przy równoczesnym nikłym z ich strony materiale uzasadniającym, skłaniają nas do postawienia kolejnego pytania o oryginalność *XVI Rozmowy*.

1. Definicja przyjaźni. Pierwszą naszą kwestią będzie jednak pytanie o definicję przyjaźni według Jana Kasjana. Jak zgodnie zauważają badacze tego zjawiska, w starożytności istniały różne koncepcje przyjaźni, uwarunkowane nie tylko odmienną tradycją filozoficzną, ale także temperamentem, czy osobistymi doświadczeniami autora. W literaturze tego okresu spotykamy się więc raczej z opisywaniem przyjaźni, aniżeli z jej definiowaniem²⁰. Trudno się więc dziwić, że pomimo rozlicznych wypowiedzi na temat przyjaźni od autorów

L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929, oraz A. Nocoń: Jan Kasjan. *Rozmowy z Ojcami* (I-X), ŻM 28, Kraków 2002.

¹⁵ Por. Aelredus Rievallensis, *De spiritali amicitia*, CCCM 1, 287-350, tłum. M. Wylęgała: Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004.

¹⁶ W sposób wyłączny tematowi przyjaźni u Jana Kasjana poświęcono jak dotychczas tylko dwa artykuły, które nie wyczerpują jednak całości zagadnienia, por. K.A. Neuhausen, *Zu Cassians Traktat „De amicitia”* (Coll. 16), w: Ch. Gnllka – W. Schetter (ed.), *Studien zur Literatur der Spätantike* (= *Antiquitas*, 1. Reihe, Band 23), Bonn 1975, 181-218; A. Nocoń, *Classica amicitiae notio secundum mysticam et asceticam Cassiani interpretationem*, „Latinitas” 2 (1998) 128-140.

¹⁷ Por. np. O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1968², czy też cytowaną już pozycję C. Stewart (*Kasjan mnich*, Kraków 2004).

¹⁸ Por. M. Cappuyns, *Cassien*, DHGE XI 1335: „Cassien s’inspire certainement aussi du *De amicitia* de Cicéron dans sa XVI^e conférence, qui porte le même titre”; M. Olphe-Galliard, *Cassien*, DSp II 225: „Sa conférence sur l’amitié spirituelle s’inspire manifestement du *De amicitia* de Cicéron”; R. Sansen, *Doctrine de l’amitié chez Cicéron*, Lille 1975, 539: „Jean Cassien, lui, ne nomme jamais le philosophe romain, mais se souvient manifestement du *De amicitia* quand il rédige la seizième de ses *Conlationes*, laquelle se présente d’ailleurs sous le même titre”.

¹⁹ Por. Neuhausen, *Zu Cassians Traktat De amicitia*, s. 186: „Ciceros Einfluss auf Cassians 16. *Collatio* ist in Wirklichkeit noch größer, als man bisher ohnehin annahm”; S. De Guidi, *Amicitia e amore*, Verona 1989, 54-55: „Nelle *Collationes* 16, 1-28, c’è un’intera trattazione, che risente direttamente dell’influsso stoico... Il modello ciceroniano ispira lo stile, la struttura e il contenuto”.

²⁰ Por. G. Vansteenbergh, *Amicitie*, DSP I 500-501; Małunowiczówna, *Problem przyjaźni*, s. 108; K. Treu, *Freundschaft*, RACH VIII 432.

greckich z okresu archaicznego (IX-VI wiek przed Chr.), po autorów łacińskich z okresu późnego cesarstwa (V wiek po Chr.), tak rzadko spotykamy się z próbą zdefiniowania przyjaźni, odpowiadającą klasycznemu rozumieniu tego terminu²¹. Nawet tak rozpowszechniona w starożytności definicja przyjaźni podana przez Cyserona, który w *Leliuszu* powie, że jest to „zgodność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich połączona z wzajemną życzliwością i miłością”²², również nie wyczerpuje wszystkich aspektów zagadnienia i nie streszcza w pełni rozumienia przyjaźni przez autora dialogu. Powód takiego stanu rzeczy, jak już wspomnieliśmy, był zasadniczo jeden. Zarówno autorzy pogańscy jak i chrześcijańscy, świadomi wpływu na teorię przyjaźni czynników zewnętrznych (tradycja filozoficzna) jak i wewnętrznych (doświadczenie osobiste autora), ujmowali przyjaźń jako stan, dyspozycję, sprawność moralną, która ma swoje dzieje, swoje procesy dośrodkowe, odśrodkowe i centralne²³. Rezygnując z definiowania tego złożonego zjawiska, zajmowali się raczej jego opisywaniem.

Czy z podobnym stanem rzeczy spotykamy się również u Kasjana? Wydaje się, że tak. Pomimo jego licznych wypowiedzi na temat przyjaźni mających charakter definicji, jak chociażby tej w 3. rozdziale XVI *Rozmowy*, gdzie podaje, że:

„przyjaźń, to miłowanie prawdziwe i trwale, które wyrasta z obustronnej doskonałości i cnoty przyjaciół; takiego przymierza, raz zawartego, nie rozerwie ani różnica pragnień ani sprzeczność woli”²⁴,

żadna z nich nie wyraża w pełni myśli Opata z Marsylii na ten temat. Naszym zadaniem pozostaje więc skonstruowanie, w oparciu o wypowiedzi Kasjana, w miarę pełnej definicji tego, czym była przyjaźń dla autora XVI *Rozmowy*.

Generalnie, w wyniku tego zabiegu, możemy powiedzieć, że przyjaźń w znaczeniu szerszym była dla Kasjana pewną naturalną, obecną pośród ludzi (a nawet zwierząt!) tendencją, rozwijającą się na bazie różnorodnych związków:

²¹ Definicja klasyczna, nazywana również równościową lub normalną, dostarcza kryteriów pozwalających na rozstrzygnięcie, w zasadzie w stosunku do każdego przedmiotu badań, czy podpada on lub nie pod wyraz (zwrot) definiowany (*definiendum*). L. Małunowiczówna wyjaśnia, że trudności pojawiające się przy zdefiniowaniu przyjaźni biorą się zasadniczo z wieloznaczności pojęcia fil...a, które w starożytnej grece posiadało tak szeroki zakres jak współcześnie pojęcie „miłości”. Z powodu tej właśnie polisemii, uważa L. Małunowiczówna (por. *Problem przyjaźni*, s. 108), właściwie tylko kontekst, i to dostatecznie wyraźny, pozwala nam dzisiaj ustalić, o jaki rodzaj więzi międzyludzkiej chodziło poszczególnym autorom.

²² Cicero, *Laelius de amicitia* VI 20, 92-93: „Amicitia est nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio”, tłum. za: Kumaniecki, *Literatura rzymska*, s. 369.

²³ Por. Michalski, *Między heroizmem*, s. 338-339.

²⁴ *Collatio* XVI 3, SCh 54, 225: „[Amicitia] est vera et indisrupta dilectio, quae gemina amicorum perfectione ac virtute concresecit, cuius semel initum foedus nec desideriorum varietas nec contentiosa disrumpet contrarietas voluntatum” (przekład autora).

pokrewieństwa, koleżeństwa, interesów, itp.²⁵. Przyjaźń w znaczeniu ścisłym, natomiast, czyli przyjaźń prawdziwa, którą można również nazywać przyjaźnią duchową (*amicitia spiritualis*)²⁶, byłaby już jednak możliwa tylko pomiędzy ludźmi doskonałymi (*inter perfectos*)²⁷, między którymi owa naturalna tendencja przeradzałaby się w pewien stan (*habitus*), trwały *ex parte Dei* i nietwały *ex parte hominum*²⁸. *Perfecti*, według Kasjana, byłiby zatem rozumiani jako *perficiendi*, ponieważ ich duchowa przyjaźń potrzebowałaby nieustannego umacniania obopólnej cnoty (*virtus*), wyrażającej się w opanowywaniu swoich pragnień, ćwiczeniu woli i usuwaniu wad²⁹. Przyjaźń, mówiąc inaczej, byłby to więc taki rodzaj relacji międzyludzkich, taki rodzaj „obfitszej miłości” względem niektórych (διάθεσις)³⁰, który charakteryzowałby się trwałością i prawością, i który ukierunkowany byłby na osiągnięcie celu bliższego (σκοπός), czyli cnoty, koniecznej do osiągnięcia celu dalszego, ostatecznego (τέλος), czyli zbawienia³¹.

2. Wpływ Cyncerona? Przedstawiona tutaj koncepcja przyjaźni zdradza, naszym zdaniem, zarówno klasyczną jak i chrześcijańską formację Jana Kasjana. Wpływ *societas scholaris* zauważa się szczególnie wyraźnie, gdy przeanalizujemy *Rozmowę XVI* pod względem filozoficznym. Bardzo pomocne ku temu okazują się przypisy, jakie A. Gazaeus, jeden z pierwszych wydawców *Rozmów* Kasjana (Duacum, franc. Douai 1616)³², dołączył do *XVI Rozmowy*³³. Po ich uważnym przesledzeniu, okazuje się bowiem, że to, co zdaniem współczesnych uczonych Opat z Marsylii zaczerpnął z Cyncerona, było autorstwa znacznie wcześniejszych przedstawicieli starożytności (Empedoklesa, Sokratesa, Arystotelesa, Platona, itp.) i funkcjonowało powszechnie w nauczaniu szkolnym. Można zatem przyjąć, że to właśnie przekazywane w szkole *loci communes* na temat przyjaźni, rzutują na pewne podobieństwo pomiędzy traktatem Cyncerona a protreptykiem Jana Kasjana. Konsekwencją takiego wniosku, byłoby więc „odbrazowanie” wpływu Arpinaty na *Rozmowę XVI*. Dodatkowo, na korzyść naszej tezy może również świadczyć odrębność tematyczna, stylistyczna i językowa traktatu Kasjana.

²⁵ Por. *Collatio XVI* 2.

²⁶ Por. Olphe-Galliard, *Cassien*, s. 259; Vansteenbergh, *Amitié*, s. 521-522.

²⁷ Por. *Collatio XVI* 5, SCh 54, 226: „Plenam atque perfectam amicitiae gratiam [diximus] nisi inter perfectos viros eiusdemque virtutis perseverare non posse, quos eadem voluntas unumque propositum aut numquam aut certe raro diversa sentire aut in his quae ad profectum spiritualis pertinent vitae patitur dissidere”.

²⁸ Por. tamże *XVI* 3.

²⁹ Por. tamże *XVI* 6.

³⁰ Por. tamże *XVI* 14.

³¹ Por. tamże I 2-10.

³² Por. A. Gazaeus, *Ioannis Cassiani abbatis Massiliensis Collationum XXIV collectio in tres partes divisa*, reprint w: PL 49, 477-1328.

³³ Por. tamże, PL 49, 1011-1044.

Nie sposób bowiem zgodzić się z opinią, że Kasjan w jawny sposób posługiwał się dziełem Cyncerona, jeśli w obydwu tych traktatach pojawiają się liczne, bardzo odrębne od siebie kwestie, by przywołać tylko absorbujące Cyncerona zagadnienie przyjaźni a dobra republiki, i zajmujące większą część traktatu Kasjana zagadnienia ascetyczne. Nie sposób nie zauważyć różnic w samym sposobie przedstawiania zagadnienia, porównując dyskusyjny, a czasem nawet ironiczny charakter *Leliusza* z całkowitym brakiem tonów polemicznych w *Rozmowie XVI*. Nie sposób nie dostrzec różnic w samym słownictwie, zestawiając, dla przykładu, kluczowe dla Cyncerona pojęcie *benevolentia* (występujące w dialogu 24 razy), czy niemniej ważne w jego rozważaniach słowo *res publica* (pojawiające się 15 razy), z brakiem obydwu tych pojęć w dialogu Kasjana. Nie znajdujemy w nim również żadnej wzmianki czy odniesienia do definicji przyjaźni podanej przez Cyncerona, choć, jak powiedzieliśmy, była ona powszechnie znana w starożytności i cytowana przez Ojców Kościoła³⁴.

Dla odmiany, w *Rozmowie XVI*, znacznie częściej spotykamy tak typowe dla chrześcijaństwa słowa, jak *caritas* (występujące 31 razy u Kasjana i 13 u Cyncerona), *dilectio* (25:3), czy *frater* (61:4). Jeśli zwrócimy jeszcze uwagę na fakt, że w tym niewielkim, bo liczącym nieco ponad 5 tysięcy słów traktacie występuje aż 65 cytatów biblijnych(!), to jeśli jakaś księga była obecna przy pisaniu *XVI Rozmowy*, była nią raczej Biblia, aniżeli dialog Cyncerona. Jeżeli zaś Biblia, to nie sposób pominąć szkół interpretacji biblijnej, mających wpływ na traktat Kasjana, nie sposób wskazać na elementy szkoły Aleksandryjskiej obecne w jego doktrynie³⁵, czy na wpływ takich ośrodków życia monastycznego jak Nitria, Sketis i Celle, bądź na zależność teologiczno-ascetyczną od Jana Chryzostoma („wszystkiego, co napisałem, nauczył mnie Chryzostom”³⁶). Generalnie, można więc przyjąć, że źródeł *Rozmowy XVI*, należy raczej szukać w formacji szkolnej przekazującej elementy klasycznego wychowania, oraz w katechezie, przekazującej doktrynę chrześcijańską.

3. Mistyka przyjaźni. Omawiając naukę Kasjana na temat przyjaźni, warto również zwrócić uwagę na sam układ *XVI Rozmowy*. Na jego podstawie daje się zauważyć, że Opat z Marsylii rozpatruje przyjaźń w trzech kategoriach, jako *dispositio physica, ethica et mystica*.

O ile bowiem na początku *Rozmowy XVI* Kasjan ukazuje przyjaźń w sensie szerokim, jako zasadę pewnego porządku w świecie stworzeń, lgnących do siebie dzięki swemu naturalnemu podobieństwu, czyli ukazuje ją jako *disposi-*

³⁴ Por. np. Augustinus, *Contra Academicos* III 6, 13; *Epistula* 258.

³⁵ W ich odszukaniu bardzo pomocne są również, cytowane już w nocie 33, przypisy A. Gazausa (PL 49, 1011-1044).

³⁶ *De incarnatione Domini contra Nestorium* VII 31, 6, CSEL 17, 390-391: „Quae ego scripsi ille [I. Chryzostomus] me docuit. Ac per hoc non tam mea haec quam illius esse credite, quia rivus ex fonte constat, et quidquid putatur esse discipuli, totum ad honorem referri magistri”.

tio physica, która zdradza wyraźny wpływ filozoficznej wizji świata Empedoklesa, opartej na pojęciach $\phi\lambda\iota\lambda\acute{\iota}\alpha - \nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ ³⁷, o tyle w dalszych rozdziałach swojego traktatu ukazuje już przyjaźń w sensie właściwym, czyli taką, która wyrasta «z obustronnej doskonałości i cnoty»³⁸. Ukazuje więc przyjaźń jako *dispositio ethica*, która ujawnia wpływy filozofii Sokratesa, opartej na pojęciu ἀρετή³⁹.

Tym, co jednak wyróżnia traktat Kasjana na tle wszystkich dotychczasowych opracowań tego zagadnienia, jest ukazanie przyjaźni jako *dispositio mystica*, według której źródłem przyjaźni jest „miłość Boża rozlana w sercach przez Ducha Świętego” (Rz 5, 5)⁴⁰, zaś jej typem *caritas ordinata* z Pieśni nad Pieśniami (Pnp 2, 4 LXX)⁴¹, która:

„nikogo nie nienawidząc, niektórych kocha jednak bardziej, ze względu na ich zasługi [i która] kochając ogólnie wszystkich, niektórych jednak wyróżnia, tych, których, jak uważa, powinna obdarzyć szczególnym uczuciem, choć i w tej [wybranej] grupie, mogą jeszcze być tacy, których kocha bardziej niż pozostałych”⁴².

Nie ulega wątpliwości, że pośród wszystkich rodzajów miłości obecnych w świecie, to właśnie przyjaźń, rozumiana jako *dispositio ethica et mystica*, stanowi dla Kasjana *flos caritatis*, ponieważ zawierana jest nie *pro amore terreno*, ale *pro desiderio perfectionis*⁴³. Aby wesprzeć to „pragnienie doskonałości”, Kasjan, jak przystało na mistrza ascetyki, nie ogranicza się więc tylko do podania teorii przyjaźni, przeciwnie, większą część jego traktatu stanowią rady praktyczne „jak zachować przyjaźń nienaruszoną”⁴⁴. Święty z Marsylii wskazuje tutaj na prawdę i pokorę jako zasadnicze elementy budujące przyjaźń⁴⁵, oraz przestrzega przed smutkiem i gniewem, jako jej największym zagrożeniem⁴⁶.

³⁷ Według filozofa z Agrygentu (490-430) dziejami świata kierują dwie siły: „zgody”, która łączy podobne z podobnym i doprowadza świat do harmonii, oraz „niezgody”, która miesza cztery żywioły (wodę, powietrze, ogień i ziemię) i doprowadza świat do chaosu.

³⁸ *Collatio* XVI 3, Sch 54, 225.

³⁹ Całość poglądów etycznych Sokratesa wyraża się bowiem w trzech głównych tezach: 1) cnota jest dobrem bezwzględnym, 2) cnota wiąże się z pożytkiem i szczęściem, 3) cnota jest wiedzą, por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t.1, Warszawa 1993¹³, 73-74.

⁴⁰ Por. *Collatio* XVI 13.

⁴¹ Por. tamże XVI 14.

⁴² Tamże XVI 14, Sch 54, 234: „Haec enim est vere caritas ordinata, quae odio habens neminem quosdam meritorum iure plus diligit, quaeque, cum generaliter diligit cunctos, excipit tamen sibi ex his quos debeat peculiari affectione conplecti, et rursus inter ipsos qui in dilectione summi atque praecipui sunt aliquos sibi qui ceterorum affectui superextollantur excerptit” (przełkład autora).

⁴³ Por. tamże XVI 28.

⁴⁴ Tamże XVI 6, 54, 227.

⁴⁵ Por. tamże XVI 11.

⁴⁶ Por. tamże XVI 6-7.

4. Przyczyna i cel XVI Rozmowy? Jak zauważył L. Pizzolato, wybitny znawca problematyki przyjaźni w starożytności, gdyby skupić się tylko na samej terminologii, można by odnieść wrażenie, że pierwotne chrześcijaństwo nie przejawiało większego zainteresowania tematyką przyjaźni⁴⁷. Istotnie, członkowie pierwszych gmin chrześcijańskich, woleli raczej nazywać siebie „braćmi”, niż „przyjaciółmi”, ponieważ pierwszy z tych terminów streszczał lepiej zarówno relacje międzyludzkie (wymiar horyzontalny), jak i wspólne odniesienie do Bożego ojcostwa (wymiar wertykalny)⁴⁸. Dodatkowo, zauważa L. Pizzolato, termin φίλοι, mógł wywoływać negatywne skojarzenia, ponieważ często używano również go w odniesieniu do członków pewnych grup i stowarzyszeń o charakterze filozoficznym lub heretyckim (pitagorejczycy, epikurejczycy, gnostycy)⁴⁹. Także leżąca u podstaw każdej przyjaźni zasada wzajemności, z taką stanowczością podkreślana przez autorów pogańskich, wydawała się stać w sprzeczności z nauką głoszoną przez chrześcijaństwo (Łk 6, 32: „Jeśli miłujecie tych tylko, którzy was miłują, jakąż za to dla was wdzięczność“?).

Powstaje pytanie, czy to właśnie te trudności sprawiły, że pomimo, iż nawet sam Jezus miał przyjaciół (J 11, 11) i nazywał przyjaciółmi swoich uczniów (J 15, 14-15), o samej przyjaźni w chrześcijaństwie mówiło się w sposób marginalny?⁵⁰ L. Dugas wiąże ten fakt nie tyle z niechęcią wobec samej przyjaźni, ile raczej z pierwszeństwem, jakie pierwotne chrześcijaństwo oddawało miłości małżeńskiej, a przede wszystkim miłości – *caritas* wobec Boga i bliźniego⁵¹. Na tym tle jeszcze bardziej interesujące staje się pytanie, o przyczynę napisania przez Opata z Marsylii *Rozmowy O przyjaźni*, lektury przeznaczonej głównie dla mnichów, środowiska szczególnie uwrażliwionego i niechętnego przyjaźniom partykularnym?

Odpowiedzi na to pytanie należałoby, naszym zdaniem, szukać nie tylko w osobistym doświadczeniu autora, cieszącego się „nierozłączną przyjaźnią, czy to w klasztorze, czy na pustyni”⁵² z abba Germanusem, ale także należałoby ją wiązać z wydarzeniami, jakie rozegrały się na pustyni egipskiej na przełomie IV i V wieku. Doszło tam wówczas do tzw. sporów orygenesowskich⁵³, które

⁴⁷ Por. L. Pizzolato (ed.), *Agostino di Ippona. L'amicizia cristiana*, Torino 1973, s. XXX.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. Treu, *Freundschaft*, s. 426.

⁵¹ Por. L. Dugas, *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*, Paris – Alcan 1914², 61-68.

⁵² *Collatio* I 1, Sch 42, 78.

⁵³ W roku 399, biskup Aleksandrii, Teofil, wydał list pasterski ustalający datę obchodów Wielkanocy, w którym wystąpił również przeciw tzw. antropomorfom – mnichom uważającym, że skoro Pan Bóg powiedział „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 16, Włg). Jego wygląd musi przypominać człowieka. Ponieważ potępienie antropomorfom spotkało się z wielkim niezadowoleniem znacznej części mnichów, bp Teofil skierował ich niechęć przeciw

doprowadzając do zamieszek i niepokojów, spowodowały bolesne rozdarcie całej społeczności mnisej, a samego Kasjana i wielu innych, zmusiły, jak się przypuszcza, do opuszczenia Egiptu. Być może (cały czas poruszamy się w granicach hipotezy), właśnie te wydarzenia, wpłynęły na powstanie konferencji *O przyjaźni*, która w większości poświęcona jest pokorze i opanowaniu gniewu, stanowiących podstawę, zdaniem Kasjana, nie tylko utrzymania „nienaruszonej przyjaźni”, ale w ogóle zgody pomiędzy mnichami⁵⁴. Naszej uwadze nie powinno również umknąć, że kiedy Opat z Marsylii pisał swój traktat (ok. 425 r.), był już założycielem dwóch klasztorów, a jego czytelnikami mieli w krótkim czasie zostać mnisi całej Europy, dążący w życiu wspólnotowym do doskonałości.

Czy bogatszy o bolesne wydarzenia sprzed ćwierćwiecza Autor XVI *Rozmowy*, nie zwracał się do nich z przesłaniem, że prawdziwa wspólnota powinna starać się być wspólnotą przyjaciół? W takiej wspólnocie, wynika z traktatu Kasjana, łatwiej bowiem zachować „miłowanie prawdziwe i trwałe, którego nie rozerwie ani różnica pragnień ani sprzeczność woli”⁵⁵, ponieważ zewnętrzne polecenia (*imperium*), zostają przez jej członków przyjęte jako rada (*consilium*). Przekonanie o większej skuteczności „rady” niż „przykazania”, wynika dla Kasjana wprost z Ewangelii, w której uczniowie traktowani są nie jako słudzy, którym Chrystus wydaje *imperium*, ale jako przyjaciele, do których zwraca się z *consilium*. Przywilej bycia „przyjacielem” Chrystusa (J 15, 15: „Już was nie nazywam sługami, ale nazwałem was przyjaciółmi”), wywołuje w przekonaniu Kasjana, bardziej gorliwe wypełnianie Jego nauki, ponieważ uczniami kieruje nie lęk przed *imperium* Pana, ale miłość dla Autora *consilium*. Ta wyraźna preferencja „rady” nad „poleceniem” (*imperium inmo consilium*⁵⁶), nie prowadzi więc u Kasjana do rozluźnienia nakazu ewangelicznej miłości (Mk 12, 30-31), ale przeciwnie, do jego pogłębienia o wewnętrzną

innym mnichom – orygenistom, wobec których wysuwano zarzuty dotyczące, m.in., niejasnego stosunku Ojca do Syna, preegzystencji dusz, eterycznego ciała po śmierci, odwieczności stworzenia. Na temat Orygenesisa i sporów orygenesowskich, por. T.A. Zajkowski, *Orygenes*, SWP 296-309; S. Longosz, *Orygenizm i spory wokół Orygenesisa*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 395-412. Autor pierwszego hasła zauważa, że doktryna Orygenesisa nie nasuwała wątpliwości za jego życia Teologa. Dopiero w późniejszym czasie pewne niedopowiedzenia zawarte w jego dziele *O zasadach*, przeakcentowanie niektórych idei pochodzących ze świata greckiego (np. hipoteza o preegzystencji dusz), dwuznaczne wyrażenia i koncepcje wyrwane z kontekstu, doprowadziły do odczytywania nauki Orygenesisa w świetle ówczesnych błędów, dalekich od prawdziwego orygenizmu.

⁵⁴ Por. *Collatio* XVI 6.

⁵⁵ Tamże XVI 3, Sch 54, 224. Tysiąc lat później jeden z Ojców duchowości rosyjskiej, z zarazem znawca pism Kasjana, Nil Sorski (1433-1508) zradykałizuje myśl Kasjana uważając, że prawdziwe życie monastyczne możliwe jest wyłącznie w małej grupie przyjaciół, por. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 154.

⁵⁶ Por. *Collatio* XXIV 24, Sch 64, 195.

akceptację, czyli do jego skuteczniejszej realizacji⁵⁷. Podobnie skutecznym narzędziem w dążeniu do doskonałości, wydaje się uważać Kasjan, mogłyby być również wspólnoty mnisze, w których zewnętrzne reguły i zalecenia, przyjmowane byłyby jako kierowane do serca rady, pod warunkiem, oczywiście, że byłyby to wspólnoty przyjaciół.

W traktacie Kasjana opartym na biblijnym zaleceniu „uporządkowanej miłości” (*caritas ordinata*) (Pnp 2, 4, LXX), nie zauważamy więc najmniejszego lęku, tak charakterystycznego dla innych pism monastycznych tamtej epoki, przed przyjaźniami partykularnymi⁵⁸, które „nikogo nie nienawidząc i kochając wszystkich”, nie lękają się „kochać bardziej niektórych, ze względu na ich zasługi”⁵⁹. Ta afirmacja przyjaźni u Kasjana nie jest, oczywiście, naiwna. Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że Rozmowa XVI *O przyjaźni* została poprzedzona Rozmową XI *O doskonałości*, Rozmową XII *O czystości*, Rozmową XIII *O pomocy Bożej* i Rozmową XIV *O wiedzy duchowej*, do której dochodzi się poprzez ascezę. Wszystkie te *Rozmowy* należy naszym zdaniem traktować jako konieczne przygotowanie do zawarcia prawdziwej przyjaźni, która według Kasjana jest miłością specyficzną na tle różnych związków występujących w świecie, ponieważ powstaje „nie na skutek czyjegóż polecenia, nie z powodu wielkich darów lub przysług, nie w wyniku jakiejś umowy czy z konieczności natury, ale wyłącznie dzięki podobieństwu cnót”⁶⁰. Prawdziwa przyjaźń dla Kasjana związana jest więc nieodłącznie z cnotą, a wyraźne potępienie przez niego pederastii⁶¹, skutecznie chroni jego koncepcję przyjaźni od wszelkich podejrzeń dotyczących nieuporządkowanych skłonności.

Podsumowując zagadnienie przyjaźni w ujęciu Jana Kasjana, staraliśmy się wykazać, że zręby pod jego teorię położyła antyczna παιδεία, jednak ostateczny kształt nadała jej teologia Ojców Kościoła, a zwłaszcza Jana Chryzostoma. Analizując Rozmowę XVI *O przyjaźni* nie można przy tym zapominać, iż nie jest to dysputa tocząca się w *circulus Scipionis*, ale konferencja ascetyczna przeznaczona zasadniczo dla mnichów, dlatego też rozpatrywana powinna być przede wszystkim w kategoriach mistyki i ascetyki, o czym zdaje się przypominać wielu współczesnych autorów skupiających się na podkreślanu jej zależności od dialogu Cycerona.

⁵⁷ Por. C. Riggi, *La giuntura „Imperium immo consilium” nell’esegesi di Cassiano alla pericope matteana sul giovane ricco (Coll 24,24)*, w: S. Felici (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)*, Roma 1994, 121-146.

⁵⁸ Por. np. przypisywane św. Bazylemu, *Constitutiones monasticae* 29, PG 31, 1417-1420.

⁵⁹ *Collatio* XVI 14, Sch 54, 234.

⁶⁰ Tamże XVI 3, Sch 54, 224.

⁶¹ Por. tamże XIII 5.

LA CONCEZIONE DELL'AMICIZIA IN GIOVANNI CASSIANO

(Riassunto)

Dal punto di vista antropologico, l'amicizia fu sempre considerata come una delle relazioni necessarie della natura umana. Di tale relazione scrissero vari autori pagani e cristiani, ma tra i Padri e Dottori della Chiesa nessuno ne aveva fatto un trattato speciale prima di Giovanni Cassiano, grande maestro di ascesi monastica. Questo studio presenta la concezione di amicizia secondo l'esposizione contenuta nella XVI *Conferenza spirituale* e indaga sui motivi che spinsero l'abate marsigliese alla redazione di questo trattato caratterizzato da un'idea di amicizia, da cui traspare il duplice sostrato della formazione classica e cristiana dell'autore. Sotto il profilo dei fondamenti filosofici, il testo attinge ai *loci communes* sul tema dell'amicizia così come tramandati dall'insegnamento scolastico contemporaneo. Tuttavia, nonostante una generale similarità con alcuni spunti propri del «*Laelius*» ciceroniano, la dipendenza di Cassiano da Cicerone – quasi univocamente sottolineata dagli studiosi moderni – appare di fatto smentita o quanto meno attenuata dalla feconda matrice biblica e patristica di ordine ascetico e mistico che pervade il testo. Il trattato cassiano così, accanto ad un più generico pretesto legato all'esperienza di amicizia *pro desiderio perfectionis* con Germano, svela una sua probabile ragione nell'amarrezza del ricordo delle *quaestiones* origeniane, che l'autore aveva vissuto in prima persona durante gli anni della sua presenza nel deserto egiziano e conosciuto come fonte di laceranti ripercussioni nella società monastica a cavallo tra IV e V secolo. Ciò parrebbe comprovato dall'ampio spazio riservato nella *Conferenza* ai temi del soggiogamento dell'ira e dell'esercizio dell'umiltà quali fondamenti dell'amicizia in genere e, più in particolare, della *concordia monachorum*.