

PRZYJAŹŃ (gr. φιλία [philia], łac. amicitia) – międzyosobowa relacja oparta na wzajemnej miłości i życzliwości, zakładająca jakąś formę współdzielenia życia oraz współuczestnictwo w dobru; w tradycji scholastycznej: cnota doskonaląca działanie podmiotu w stosunku do drugiej osoby (w tym także do Boga – wówczas jest cnotą o charakterze nadprzyrodzonym: caritas); w rozumieniu potocznym: uczucie lub postawa niekiedy utożsamiana z miłością, życzliwością, szacunkiem lub sympatią.

KLASYCZNE KONCEPCJE PRZYJAŹNI. P. jako wspólne dążenie do transcendentnego dobra. Powodem zainteresowania Greków zagadnieniem p. była struktura ówczesnej πόλις [polis]. Pierwszym filozofem, który rozprawiał o istocie p., był Sokrates. Podejmując myśl Sokratesa Platon poświęcił zagadnieniu p. jeden ze swych wczesnych dialogów, *Lyzis*, w którym rozważa aporie i paradoksy dotyczące więzi p. Uważa, że p. zawiązuje się pomiędzy ludźmi, którzy dobro w jakiejś mierze posiadają i w jakiejś mierze go pragną, gdyż brakuje im go w pełni (znajdują się pomiędzy dobrem i złem). Racją p. nie jest drugi człowiek, z którym nawiązuje się więź, ale πρῶτον φίλον [proton philon] – pierwotny czynnik rodzący wszelką p., którym jest Dobro samo w sobie (por. tamże, 219 C–D). W ten sposób koncepcja p. została podporządkowana naczelnym u Platona rozważaniom o miłości (ἔρως [eros]), mającej za zadanie doprowadzić człowieka do utraconego przezeń boskiego stanu. Mimo iż termin φιλία [philia], wskazujący na czysto racjonalny charakter relacji p., nie daje się zredukować do ἔρως, oznaczającego boski szal i namiętność, p., podobnie jak miłość, jest w istocie tylko doznawaniem, stanem biernym, uleganiem mocy dobra, które wiąże w sposób konieczny. Ponieważ dobro jest wg Platona transcendentne wobec poznawalnego zmysłowo świata, zarówno miłość, jak i p. są środkami prowadzącymi do kontemplacji idei Dobra.

P. jako wspólne realizowanie moralnej doskonałości. W filozofii Arystotelesa drugi człowiek jest dobry na mocy własnej natury i jako taki stanowi wystarczającą rację p., ta zaś nie polega tylko na doznawaniu, ale na czynnym akcie chcenia dobra dla przyjaciela. Naturze p. poświęcił Stagiryta dwie księgi *Etyki nikomachejskiej* oraz istotne frg. innych dzieł etycznych (*Polityka*, *Etyka eudemejska*). Prawdziwa p. zawiązuje się w oparciu o cnotę (ἀρετή [areté]), tj. moralną doskonałość każdego z przyjaciół (istnieją też niższe

formy p., oparte na przyjemności lub korzyści). Dążąc do zaktualizowania optimum swojej natury, a tym samym do osiągnięcia szczęścia, człowiek potrzebuje przyjaciół, gdyż może się spełnić tylko w relacji z innymi. Ten wpisany w naturę człowieka istotny wymóg więzi społecznych powoduje, że w dociekaniach nad p. dokonuje się przejście od etyki, rozumianej jako teoria realizowania jednostkowego dobra, do polityki jako teorii dobra wspólnego, realizowanego w relacjach społecznych. P. zasadza się ostatecznie na naturalnym pragnieniu dążenia do dobra wspólnego (człowiek jest bowiem z natury ζῷον πολιτικόν [dzoon politikón]). P. staje się w ten sposób istotnym czynnikiem życia społecznego i gwarantem sprawiedliwości, gdyż ustanawia między ludźmi relacje dążące do zgodności i równości oraz do współdziałania na rzecz wspólnego dobra.

P. jako związek samowystarczalnych jednostek. W szkole epikurejskiej p. odgrywała znaczącą rolę m.in. ze względu na przyjemność, jaką sprawia obcowanie przyjaciół. Wg epikurejczyków, p. nie jest cnotą społeczną, gdyż jednostka osiąga spełnienie bez pomocy innych, jest natomiast środkiem do zrealizowania jednostki jako takiej. P. powinna być zarówno bezinteresowna, jak i nastawiona na korzyść (por. *Gnomologium Vaticanum*, 23 i 39); pożądana jako środek (korzyść) staje się celem, tj. przekształca się we wspólne zażywanie przyjemności (zob. DLaert X 120). Epikur nazywał p. największym z dóbr mędrca, dobrem nieśmiertelnym, mającym zapewnić mu szczęście (por. tamże, 148; *Gnomologium Vaticanum*, 78).

W nauce stoickiej, zgodnie z którą mędrzec nie powinien zabiegać o radość życia, więzi społeczne oderwano od uczuć, a p. zredukowano do obojętnego, chłodnego wyświadczenia dóbr. Podkreślana przez stoików życzliwa i braterska postawa wobec wszystkich ludzi (φιλανθρωπία [philanthropía]), wykraczająca poza ramy społeczeństw i państw (kosmopolityzm), jest nakazem trwającego w postawie apatii rozumu. Późniejsze szkoły stoickie, zwł. te powstałe na gruncie rzymskim, wprowadzały elementy innych doktryn, wskazując m.in. na uczuciowy charakter więzi międzyludzkich.

P. jako naturalna potrzeba ludzi dobrych. Cyceron poświęcił p. jeden ze swoich filozoficznych dialogów, *Laelius de amicitia* (*Leliusz o p.*), który zyskał niezwykłą popularność w okresie późnej starożytności i w

średniowieczu. W czasach schyłku republiki rzymskiej wzrosło znaczenie p. i jej społeczna rola. Cynceron sięgnął do teorii Arystotelesa i polemizował z rozwiązaniami epikurejskimi; przedstawił pochwałę cnoty p., wywody dotyczące jej genezy (natury) oraz wskazówki dla praktykowania p. P. jest „jednomyslnością we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i przywiązaniem” („omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consentio” – tamże, VI 20). Należy ją sytuować obok mądrości i cnoty na najwyższym miejscu wśród ludzkich dóbr – jest bowiem zgodna z naturą oraz podnosi na duchu zarówno w szczęściu, jak i w nieszczęściu. P. powstaje na bazie naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, łączy ze sobą tylko ludzi dobrych: „[...] cnota [virtus] jest tym, co kojarzy i podtrzymuje związki przyjaźni” (tamże, XXVII 100). Życzenie przyjacielowi dóbr jest bezinteresowne (amicitia gratuita, por. *De natura deorum*, I 122), w rezultacie przynosi jednak zarówno korzyść, jak i przyjemność (por. *Laelius de amicitia*, XXVII 100).

Rozważania Cyncerona miały wpływ na uformowanie koncepcji ἀγάπη [agape] (caritas) u myślicieli wczesnochrześcijańskich i u św. Augustyna. Augustyn rozszerzył miarę cyncerońskiej p. na wszystkich ludzi, zasługujących na miłość, nawet gdyby miała ona pozostać nieodwzajemniona (por. *De diversis quaestionibus* 83, q. 71, 6–7). Upowszechnił też na gruncie łacińskojęzycznym dwie znane w starożytności metafory, opisujące p.: przyjaciel jako „alter ipse” (drugi ja) oraz jako „dimidium animae meae” (połowa mojej duszy) (por. *Conf.*, IV 6).

P. jako pośrednik między amor i caritas. W okresie średniowiecza zagadnienie p. rozpatrywali m.in. Aelred z Rievaulx (*De spirituali amicitia liber*, próba przetransponowania traktatu Cyncerona na użytek chrześcijan) i Piotr z Blois (*De amicitia christiana*, dzieło naśladowujące pracę Aelredusa), obaj żyjący w XII stuleciu.

Nowe i twórcze ujęcie tematu p. przyniosła refleksja Tomasza z Akwinu, której efektem było nie tylko istotne uzupełnienie koncepcji Arystotelesa, ale przede wszystkim osadzenie problemu p. w kontekście miłości rozumianej analogicznie. Ἔρως [eros] i φιλία, traktowane od czasów starożytnych jako dwie istotnie odrębne dziedziny (z których pierwszą opracował Platon, a drugą Arystoteles), zostały przez Akwinatę połączone w

koncepcji amor amicitiae (pochodzenie łac. słów „amor” i „amicitia” od wspólnego rdzenia podkreślali już Cynceron i św. Augustyn, sugerując tym samym istnienie analogii pomiędzy p. i miłością). P. została pojęta jako coś pośredniego pomiędzy amor i caritas, stąd stała się przedmiotem rozważań zarówno dyscyplin filozoficznych, jak i teologii, w której mowa jest o nadprzyrodzonej p. z Bogiem. P. jest więc nie tylko cnotą społeczną, pozwalającą na spełnianie się człowieka we wspólnocie bliskich sobie osób, ale także cnotą uzdalniającą człowieka do życia i działania w perspektywie ostatecznego celu.

ROZUMIENIE PRZYJAŹNI W EPOCE NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ. W epistemologicznie zorientowanej filozofii nowożytnej, koncentrującej się na problemie istnienia poznawanego świata oraz rzeczywistości innych osób (poza poznającym podmiotem), zagadnienie p. zeszło na dalszy plan.

W etyce I. Kanta nie ma miejsca na p., gdyż p. łączy powinność moralną z uczuciem, nad którym rozum dostatecznie nie panuje. Pod wpływem Kanta pojmowano p. w duchu racjonalizmu – jako ustanowioną przez rozum więź duchową (B. Spinoza) lub jako najdoskonalszą, częściowo wyzutą z uczuć formę życia społecznego (M. de Montaigne). Zgodnie z tym paradygmatem współcześnie rozważa się p. jako wyższą postać miłości (m.in. M. Nédoncelle, C. S. Lewis).

Zasadniczą dziedziną dociekań nad p. stała się socjologia, rozpatrująca p. m.in. w kontekście sprawiedliwości oraz na tle nowożytnych struktur społecznych (A. Smith, D. Hume, A. Ferguson). Zdaniem F. Tönniesa, p. stanowiła jeden z filarów tradycyjnej wspólnoty (Gemeinschaft), której kres obwieściło pojawienie się industrializacji, urbanizacji i kapitalizmu, jako nowych, nieosobowych form organizowania życia społecznego (por. F. Tönnies, *Community and Association*, tłum. Ch. P. Loomis, Lo 1955, 48–50, 233). Współcześnie dominuje tendencja rozważania p. jako jednego z aspektów społeczno-ekonomicznego życia jednostek w świecie.

PRZYJAŹŃ A MIŁOŚĆ I ŻYCZLIWOŚĆ. Wg Arystotelesa, p. jest „cnotą lub czymś z cnotą związanym” (ἀρετή τις ἢ μετ’ ἀρετῆς [areté tis e met’ aretés]; *E. nic.*, 1155 a 3–4), natomiast miłość jest uczuciem. Wzajemność miłości, która funduje p., jest wynikiem wyboru (προαίρεσις [proáiresis]), ten zaś wynikiem trwałej dyspozycji (ἕξις [hexis]; por. tamże, 1157 b 30–31). Tomasz z Akwinu

pogłębiając to zagadnienie twierdził, że *p.* jest sprawnością (*habitus*), tj. usprawnieniem woli do wykonywania określonych aktów z większą łatwością i skutecznością. Chodzi o akty tzw. miłości przyjacielskiej (*amor amicitiae*), która w odróżnieniu od miłości pożądliwej (*amor concupiscentiae*) kieruje się ku osobom jako celom, nie zaś ku rzeczom jako środkom. Miłość pojmowana jako źródło działania jest faktem niemal niepoznawalnym lub niezwykle trudno uchwytnym poznawczo; jako świadomy akt kierowania się ku dobru jest natomiast przeżywana w kontekście praktycznym, tj. wraz z całą otoczką aktów osobowych, składających się na przebieg ludzkiego życia. Od momentu źródłowego związania się z ukochanym dobrem tworzy się swoista kontynuacja „życia” miłości na płaszczyźnie międzyosobowej, mająca postać usprawnienia samego aktu miłości. Usprawnieniem tym (*cnota*) jest właśnie *p.*, na tle której łatwiej obserwowalny jest fenomen miłości przyjacielskiej. By mówić o *p.*, miłość przyjacielska musi być aktem stale okazywanym przez każdego z przyjaciół, konieczna jest ponadto wzajemność (*mutua amatio*) oraz współdzielenie życia (*communicatio*).

Podstawą sprawności *p.* jest miłość, gdyż nie ma *p.* bez miłości – jednak nie każda miłość, jak zaznacza Akwinata, lecz ta jedynie, która ma w sobie życzliwość (por. *S. th.*, II–II, q. 23, a. 1). Życzliwość oznacza akt woli polegający na zwróceniu się ku drugiej osobie z chceniem (życzeniem) dla niej dobra (łac. *benevolentia*, od: *bene velle*). Istotą życzliwości nie jest samo chcenie dobra, gdyż to należy do istoty miłości jako takiej. Życzliwość wnosi moment zwrócenia się z tym chceniem ku drugiej osobie, co stanowi o różnicy między miłością przyjacielską a pożądliwą. Dlatego życzliwość jest immanentnym składnikiem miłości przyjacielskiej, pozwalającym jej „przekształcić się” w *p.* (inną nazwą na określenie tej miłości jest „*amor benevolentiae*”).

Istotnym elementem, którego brakuje życzliwości, jest jedność afektywna, będąca formalną przyczyną miłości (por. tamże, II–II, q. 27, a. 2). Osoba kochająca, złączona taką więzią ze swym przyjacielem, odnosi się do niego życzliwie, ale jest to ponadto akt „zaangażowany” w tę relację (przyjaciół jest tu „siłą przyciągającą”), przeżywany afektywnie, z wnikliwością i pewnym impetem, który rodzi gotowość do działania. Życzliwość jest natomiast powstałym na skutek osądu rozumu prostym aktem woli, niewystarczającym do

zaistnienia jakiegokolwiek więzi. Z tego względu Arystoteles, akcentując w życzliwości jej krótkotrwałość i brak zaangażowania podmiotu, określił ją jako „bezczyzną p.” (ἀργή φιλία [argé philía]; *E. nic.*, 1167 a 11). Czym innym jest więc będąca podstawą p. miłość przeżywana jako jedność afektywna, której towarzyszy życzliwość, a czym innym pozbawiona miłości życzliwość jako „chłodny” i obojętny akt woli (przypominający stoicką φιλανθρωπία). Osoba, ku której kieruje się życzliwość, nie jest bowiem jej przyczyną (jak w przypadku miłości przyjacielskiej), a tylko sposobnością do okazania samego aktu chcenia dobra.

RODZAJE PRZYJAŹNI. Arystoteles wyróżnił 3 podstawowe motywy nawiązywania p.: przyjemność, korzyść oraz doskonałość moralną – cnotę (ἀρετή). Wyznaczają one 3 podstawowe typy p.: p. dla przyjemności (gr. φιλία διὰ τὸ ἡδύ [philía diá to hedý], łac. amicitia delectabilis), p. dla korzyści (gr. φιλία διὰ τὸ χρῆσιμον [philía diá to chrésimon], łac. amicitia utilis) oraz p. ze względu na dobro (moralną doskonałość, cnotę) (gr. φιλία δι’ ἀρετήν [philía di’ aretén], łac. amicitia honesta) – przy czym tylko ostatnia zasługuje na miano p. prawdziwej (doskonałej). Człowiek dobry życzy swoim przyjaciołom dobra ze względu na nich samych (ἐκείνων ἕνεκα [ekéinon héneka]; por. tamże, 1156 b 10), uznając ich za to, co godne kochania (τὸ φιλητόν [to philetón]). Przyjaciele decydują się żyć jeden dla drugiego i wspólnie dążyć do tego samego celu. P. taka jest trwała dzięki stałości cnoty i niezależna od warunków zewnętrznych, dostarcza też przyjaciołom zarówno przyjemności, jak i korzyści.

Pozostałe 2 typy p. zawierane są pomiędzy ludźmi moralnie niedoskonałymi. Oparte są na wyświadczeniu dóbr ze względu na spodziewaną przyjemność lub korzyść; są nietrwałe (zależne od rodzaju i trwania przyjemności lub korzyści), niedoskonałe (rodzą konflikty, podtrzymują w niegodziwości) i ostatecznie złe (mogą prowadzić do moralnego upadku).

W p. niedoskonałej, opartej na przyjemności lub korzyści, ma miejsce istotne rozszerzenie pojęcia p. Ponieważ dobro użyteczne i przyjemne, fundujące tego rodzaju p., są dobrami pojętymi jako środki, a nie cele, to odnosi się do nich miłość pożądliva, a nie przyjacielska. P. taka nie jest więc kontynuacją i usprawnieniem aktu miłości przyjacielskiej, a jej racją jest sama życzliwość, która nie wyklucza przyjemności i korzyści jako racji p. Ponieważ p.

taka „ulega miłości pożądlivej” („trahitur ad amorem concupiscentiae”), nie jest już prawdziwą p. (*S. th.*, I–II, q. 26, a. 4, ad 3). P. oparta na przyjemności bądź korzyści uzmysławia fakt, że człowiek może być w stosunku do innej osoby zarazem życzliwy i interesowny, życząc jej dobra po to, by otrzymać w zamian przyjemność lub korzyść.

PRZYJAŻŃ A MIŁOŚĆ SIEBIE. Modelem każdego typu p. jest miłość siebie (gr. φιλαυτία [*philautía*], łac. amor sui), wyrażająca potencjalną naturę człowieka, z konieczności dążącą do zaktualizowania zawartych w niej możliwości. Człowiek odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego „ja” (*alter ipse*). Fakt spontanicznego nawiązywania p. jest więc czymś naturalnym i wynika z poczucia bliskości między ludźmi. Życzenie drugiej osobie dobra zachowuje zawsze odpowiednią proporcję wobec miłości siebie (choć bardziej właściwe dla p. jest kochać niż być kochanym). Efektem tego typu współmierności jest p. i wspólnota, gdzie życzenie dobra przyjacielom idzie w parze z doświadczaną wzajemnością z ich strony. W ten sposób relacja p. jest w stanie połączyć powszechnie doświadczane i konieczne pragnienie szczęścia (bycia kochanym) z pragnieniem bezinteresownego przyłgnięcia do drugiej osoby, rozpoznanej przez intelekt jako dobro-cel.

Skoro modelem p. jest miłość siebie, to od poznania siebie (istotnych czynników swego człowieczeństwa) i wynikającego stąd moralnego postępowania zależy rodzaj p. Osoby ulegające uczuciom i zabiegające o dobra cielesne, zdolne są jedynie do p. niedoskonalej, a ich miłość siebie jest samolubna, egoistyczna. Natomiast osoby zabiegające o cnotę, o doskonałość moralną, czyli o dobra posiadające charakter duchowy, skłonne są oddać swym przyjacielom jakiegokolwiek dobra zewnętrzne (aż po ofiarę z własnego życia), a poświęcenie takie pomnaża ich cnotę. Stąd miłość siebie w przypadku osób moralnie doskonałych jest tym, co pozwala (i nakazuje) życzyć dóbr swemu przyjacielowi ze względu na niego samego i zarazem realizować własny osobowy rozwój (dobro o charakterze duchowym jest bezkonfliktowe i staje się dobrem wspólnym).

ISTOTNE ELEMENTY PRZYJAŻNI. P. jako międzyosobowa relacja oparta jest na trzech konstytutywnych elementach, warunkujących jej istnienie: 1) miłość z życzliwością (u Arystotelesa: εὖνοια [*éunoia*]; łac. amor cum benevolentia), tj. zasadniczo miłość przyjacielska, z istoty zawierająca w sobie życzliwość

(życzenie komuś dobra ze względu na niego samego), lub, w przypadku niedoskonałych form p., miłość pożądliva połączona z życzliwością (życzenie komuś dobra ze względu na przyjemność lub korzyść); 2) wzajemność miłości (gr. ἀντιφίλησις [antiphílesis]; łac. mutua amatio, redamatio), ustanawiająca przyjacielską relację (więź) na bazie jednostkowych habitus; 3) współdzielenie życia, wspólnotowość (gr. κοινωνία [koinonía], συζῆν [sydzén]; łac. communicatio), na której buduje się i rozwija wzajemna życzliwość (por. *S. th.*, II–II, q. 23, a. 1); opiera się na współdziale w jakimś dobru, zgodności współżycia i współdziałania oraz świadomości istotnego (duchowego) pokrewieństwa.

Ponadto, jako elementy konsekwentne lub pośrednio warunkujące p., wymienić należy następujące: 1) podobieństwo (gr. μία ψυχῆ [mía psyché]; łac. similitudo, alter ipse) – rodzaj jedności między przyjaciółmi („amans videtur esse [...] quasi idem factus amato” – tamże, I–II, q. 28, a. 2), dążenie do tych samych dóbr (idem velle, idem nolle), odczuwanie podobnych smutków i radości; fakt podobieństwa na gruncie samej rozumnej natury pozwala mówić o p. w szerokim znaczeniu, rozciągającej się na całą ludzkość i tworzącej podłoże dla zgodnego życia jednostek w społeczeństwach (por. tamże, II–II, q. 114, a. 1 n.); 2) zażyłość (gr. συνήθεια [synétheia]; łac. assuetudo) – dążenie do coraz głębszego poznawania przyjaciela i utrzymywania jak najsilniejszej z nim więzi; 3) dobroczynność (gr. εὐέργεια [euérgeia]; łac. beneficentia) – gotowość do konkretnego działania wprowadzającego w czyn życzenie przyjacielowi dobra; 4) równość (gr. ἰσότης [isotes]; łac. aequalitas) – równy udział w cnotie, doznawanie i życzenie sobie nawzajem tego samego; proporcjonalność w wyświadczeniu sobie dóbr wg własnych możliwości, dzięki której p. w pewnych aspektach zrównuje przyjaciół i rekompensuje ich braki; 5) zgoda (gr. ὁμόνοια [homónoia]; łac. concordia) – postawa jednomyślnego uznawania wspólnych pryncypiów i działania na rzecz wspólnego dobra.

P. w sensie klasycznym jest podstawą życia społecznego, najważniejszą cnotą społeczną, będącą gwarantem społecznej sprawiedliwości. Łączy ona we wspólnoty osoby pozostające w relacjach rodzinnych (krewnych lub małżonków), w związkach koleżeńskich, towarzyskich itp. W p. doskonałej, łączącej ludzi na podstawie dobra godziwego (bonum honestum) i powstałej na

jego bazie cnoty, zbędne są regulacje prawne, gdyż każdy z przyjaciół zarazem wyświadcza i otrzymuje odpowiednie dobra. Tak utworzona wspólnota w sposób naturalny (*homo animal sociale*) doskonali każdą osobę w jej istotnie ludzkich potencjalnościach. W wymiarze życia religijnego dopełniona przez łaskę p.-*caritas* z Bogiem (jako Ojcem) i ludźmi (jako braćmi, dziećmi Boga) jest przygotowaniem do szczęśliwego życia w komunii Osób Bożych.

J. W. Przysławski, *P. w Etyce Arystotelesa*, Lb 1935; E. Bezzina, *De valore sociali caritatis. Secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Na 1952; S. Witek, *Elementy i istota p. między ludźmi według nauki świętego Tomasza z Akwinu*, RTK 6 (1959) z. 4, 135–157; C. S. Lewis, *The Four Loves*, Lo 1960, 2002 (*Cztery miłości*, Wwa 1962, 1974⁴); K. M. Kasperkiewicz, *P., jej miejsce i zadanie w systemie filozofii moralnej Arystotelesa*, RF 11 (1963) z. 2, 15–31; J. Pieper, *Über die Liebe*, Mn 1972, 1992⁷ (*O miłości*, Wwa 1975, 2004⁴); J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, P 1974; J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, Mind 86 (1977), 532–554; J. B. Lotz, *Die Drei-Einheit der Liebe. Eros, Philia, Agápe*, Fr 1979; L. A. Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, Lo 1980; J. M. Cooper, *Aristotle on Friendship*, w: *Essays on Aristotle's Ethics*, Be 1980, 301–340; A. Wohlman, *L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour*, RThom 82 (1982), 247–269; J. McEvoy, „*Anima una et cor unum*”. *Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, RTAM 53 (1986), 40–82; L. Gregory Jones, *Theological Transformations of Aristotelian Friendship in the Thought of St Thomas Aquinas*, NSchol 61 (1987), 373–399; T. J. Van Bavel, *The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine*, w: *Augustiniana Traiectina*, P 1987, 59–72; B. M. Simon, *Essai thomiste sur la réciprocité amicale dans l'amour de charité*, Bononiae 1988 (mps ArUniversitas a S. Thoma Aquinate in Urbe); A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Ox 1989; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, St 1989, 1993³ (*Szczęście a zyczliwość. Esej o etyce*, Lb 1997); P. Wadell, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame 1989; K. Hedwig, *Alter Ipse. Über die Rezeption eines Aristotelischen Begriffes bei Thomas von Aquin*, AGPh 72 (1990), 253–274; *Other Selves. Philosophers on Friendship*, Indianapolis 1991; J. McEvoy, *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, RPL 91 (1993), 383–408;

M. Nédoncelle, *Wartość miłości i p.* (tłum. K. Bukowski), Kr 1993; M.-D. Philippe, *De l'amour*, P 1993 (*O miłości*, Kr 1995); J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, P 1994; G. Mansini, „*Similitudo*”, „*Communicatio*” and the *Friendship of Charity in Aquinas*, w: *Thomistica*, Lv 1995, 1–26; S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany 1995; D. M. Gallagher, *Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas*, MS 58 (1996), 1–47; J. McEvoy, *The Other as Oneself. Friendship and Love in the Thought of St Thomas Aquinas*, Maynooth University Record 1 (1996), 27–48; M. T. Ciceron, *Leliusz o p.* (tłum. J. Kospanty), Kr 1997; A. Gudaniec, *O dychotomii miłości i p. u św. Tomasza z Akwinu*, *Ethos* 11 (1998) z. 3, 161–170; *The Anthropology of Friendship*, Ox 1999; R. Pahl, *On Friendship*, C 2000; J. Ricot, *Leçon sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Livres sur l'amitié*, P 2001; A. Rivera Sibaja, *El amor de amistad en Santo Tomás*, Pamplona 2003 (mps ArUniversidad de Navarra); *Amor amicitiae. On the Love that Is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Lv 2004; J. Nawrot, *P.* w „*Etykach*” *Arystotelesa*, w *pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Pz 2004.

Arkadiusz Gudaniec