

KS. RYSZARD GROŃ

AELRED Z RIEVAULX CYSTERSKI DOKTOR MIŁOŚCI*

Czymś naturalnym dla Reformy Cysterskiej było podejmowanie i zgłębianie przede wszystkim problematyki miłości chrześcijańskiej. Świadczą o tym liczne traktaty poświęcone właśnie tej problematyce¹. Cała zresztą atmosfera średniowiecznego uprawiania teologii w klasztorach (dziś tzw. teologia monastyczna) obracała się wokół tematu miłości, a poszczególni opaci byli jej utalentowanymi i niepowtarzalnymi krzewicielami². To też sprawiło, że idąc za tradycją średniowieczną zaczęto nazywać niektórych opatów cysterskich piszących na ten temat – „doktorami miłości”. Stali się oni bowiem swoistymi specjalistami wprowadzającymi mnichów (a z nimi każdego chrześcijanina) w zażyłe relacje z Panem Bogiem oraz w życie wspólnotowe. Nie dziwi

* Referat wygłoszony na Konferencji Studiów Cysterskich w ramach 44. Międzynarodowego Kongresu Studiów Mediewistycznych, 10 maja 2009 r., na Uniwersytecie West Michigan w Kalamazoo, MI, USA.

¹ B e r n a r d u s C l a r e v a l l i s, *De diligendo Deo*, PL 182, 973-995; t e n ż e, *Epistola de caritate ad carthusianos*, PL 183, 995-1000; G u i l l e r m o d e S t. T h i e r r y, *De contemplando Deo*, PL 184, 365-380; t e n ż e, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 379-408; A e l r e d i R i e v a l l e n s i s, *De speculo caritatis*, PL 195, 503-620; szerzej na temat cysterskiej „szkoły miłości” zob.: E. G i l s o n, *The Mystical Theology of St Bernard*, Kalamazoo 1990, s. 60-84; M.-A. F r a c h e b o u d, *The First Cistercian Spiritual Writers*, Seag 2000, s. 64-79.

² Teologia ta różniła się zasadniczo od teologii scholastycznej, która dopiero co się rodziła w tym czasie, by później wejść do auli powstających uniwersytetów; różnica ta dotyczy środowiska jej uprawiania (klasztor), praktycznego celu (formacja duchowa mnichów, by pokazać im drogę do Boga) oraz stosowanych metod i literackich środków wyrazu; więcej na ten temat zob.: R. G r o Ń, *Aelred z Rievaulx – teolog monastyczny*, „Roczniki Teologiczne” 53(2006), z. 5, s. 137-157.

zatem fakt, że również Aelreda (1110-1167), słynnego opata z Rievaulx, określa się czasem tym mianem³.

Oczywiście tytuł „doktor” nie odpowiada tu tej samej kategorii, co ten przyznawany oficjalnie przez Magisterium Kościoła tylko niektórym wybitnym i świętym teologom rzędu Augustyna (*doctor gratiae*), Tomasza z Akwinu (*doctor angelicus*), czy chociażby jedyne cysterskiego reprezentanta, Bernarda z Clairvaux (*doctor amoris vel mellifluus*); ci, poprzez swoje dzieła, budowali fundamenty całej teologii chrześcijańskiej⁴. Chodzi tu raczej o budowanie podstaw cysterskiej teologii monastycznej, swoistej szkoły, w której temat miłości odgrywał zasadniczą rolę, a której Aelred z Rievaulx, obok wielkiego Bernarda – doktora Zakonu Cysterskiego, był jednym z jej pierwszych przedstawicieli i filarów⁵.

W przypadku Aelreda jest to całkiem uzasadnione, ponieważ pozostawił on po sobie dwa utwory związane z tematem miłości: *De speculo caritatis* (*O Zwierciadło miłości*) i *De spirituali amicitia* (*O przyjaźni duchowej*). Ten ostatni, pionierski w całej teologii średniowiecznej, poszerza temat miłości o aspekt przyjaźni chrześcijańskiej. Wyjątkowość ujęcia w nim problematyki przyjaźni nadała mu już wśród współczesnych autorów duchowości miano „doktora przyjaźni chrześcijańskiej”⁶. Jednakże to *Speculum caritatis* (SC) jest tym dziełem Aelreda, które bezpośrednio traktuje o miłości i to właśnie ono poprzez swoją interesującą i użyteczną wykładnię może stanowić podstawę do nazwania angielskiego opata cysterskim doktorem miłości.

Utwór ten, bowiem, stał się niezastąpionym przewodnikiem duchowym dla mnichów-nowicjuszy w ich początkowej drodze do Boga, ucząc ich zarazem sztuki życia monastycznego. Aelred spisał go, kiedy był jeszcze mistrzem

³ Por. J. L e c l e r c q, *The Spirituality of the Middle Ages*, New York 1982, s. 187-220; F r a c h e b o u d, *The First Cistercian*, s. 65-66; 74-76; B. P e n n i n g t o n, *A Primer of the School of Love*, „Cîteaux” 31(1980), s. 93-104; G i l s o n, *The Mystical Theology*, s. 1-15; na temat życia Aelreda zob.: A. S q u i r e, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1981; R. G r ó n, *Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany Średniowiecza*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (WPT) 13, 1(2005), s. 19-37.

⁴ Więcej na temat doktora Kościoła zob.: R. G r ó n, *Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju*, w: M. C h m i e l e w s k i (red.), *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 1999, s. 211-226; t e n ż e, *Doktor Kościoła*, w: M. C h m i e l e w s k i (red.), *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Kraków 2001, s. 197-199.

⁵ Nie dziwi więc, że siedemnastowieczny redaktor dzieł pierwszych pisarzy cysterskich, J. Tissier, nazwał swoją kolekcję wydawniczą *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*.

⁶ E. V a l t o n, *Docteur*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1911, kol. 1507; Zob. też P. G a s p a r o t t o, *La amistad christiana según Aelredo de Rievaulx (1110-1167)*, Mexico 1987.

nowicjatu w Rievaulx (1142-1143). Doskonałość ujęcia w nim tematu miłości, mimo młodego wieku i zdawałoby się niezbyt wielkiego doświadczenia autora, potwierdził autorytet samego Bernarda z Clairvaux⁷. Nic więc dziwnego, że również tradycja cysterska uznała je za najdoskonalsze dzieło duchowe opata niezastąpione w cysterskiej formacji mniszej, o czym może świadczyć tak wiele (18) jego średniowiecznych kopii⁸.

Tym, co zainteresowało Bernarda w dziele Aelreda, było podjęcie problemu trawiącego klasztor w dobie cysterskiej reformy, dokładnie to, co on sam niegdyś próbował wyjaśnić w swej *Apologii* (ok. 1125)⁹, broniąc sensu istnienia nowego Zakonu u jego początków, a mianowicie, wyjaśnić dlaczego miłość cysterska jest surowa w praktykowaniu. W obliczu nowej rzeczywistości historyczno-społecznej, kiedy to wielu mnichów z innych zakonów zasilało szeregi cysterskie, temat ten stał się teraz wewnętrznym problemem Zakonu; dlatego domagał się osobnego potraktowania i być może, nie wykluczone że za sugestią samego Bernarda, doczekał się on w dziele opata z Rievaulx przekonującej interpretacji¹⁰. To może tłumaczyć, dlaczego wielki reformator cysterski, zapewne po przegłównięciu pierwszego zarysu utworu, później w jego wstępie, który sam tam kazał umieścić, nakłaniał do jego ukończenia nie dając się przekonać żadnymi usprawiedliwieniami autora¹¹.

Oprócz wyżej wskazanego celu, wykładnię aelrediańskiej nauki o miłości należy odczytywać na tle charakteru i struktury utworu, który o niej traktuje. W pierwszym przypadku trzeba pamiętać, że reprezentuje on historiozbowczy punkt widzenia, typowy dla teologii monastycznej, który stanowi swoisty kontekst dla wszelkich innych prawd. Chodzi tu o pokazanie całej wieloaspektowej dynamiki bytu człowieka przed i po grzechu w obliczu wyzwania

⁷ *Epistola beati Bernardi abbatis clarevallis ad Aelredum abbatem*, w: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia* 1. *Opera ascetica*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 1 (dalej: CCCM 1), Turnholti 1971, s. 3-4.

⁸ Zob. W. Daniels, *Vita Ailredi Abbatis Rievall'* (oprac. M. F. Powicke) (reprinted z wyd. 1950), Oxford 1978, rozdz. XVI, s. 25-26; A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A Survey of the Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies Concerning St. Aelred of Rievaulx*, Steenbrugis 1962, s. 41-43.

⁹ Bernardus Clarevallis, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, PL 182, 895-918.

¹⁰ Por. SC 3, 40, 113 (porządek cyfr obejmuje: numer księgi, rozdziału i sekwencji); w cytowaniu opieram się na krytycznym wydaniu tego utworu: CCCM 1, s. 1-161; P.-A. Burton, *Un studio introductorio. El espejo de la caridad o los tres primeros „círculos” de amor*, w: E. Redo de Rieval, *Espejo de la caridad*, Burgos 2001, s. VI-X.

¹¹ *Epistola* 1-6 (CCCM 1, s. 3-4).

Bożej miłości, której punktem kulminacyjnym i kluczem jest krzyż Jezusa Chrystusa.

Strukturę *Speculum caritatis* naszkicował już wstępnie św. Bernard z Clairvaux, który wręcz nakazał Aelredowi, wbrew jego woli, spisać rozważania na temat miłości, nakreślając jego zawartość tak, by w ten sposób rozwiązać wieloaspektowo wspomniany główny problem. To też pewnie obok innych elementów nadało oryginalności jego nauczaniu. Aelred w odpowiedzi na zarysowane *dictum* Bernarda postanowił najpierw omówić ekscelencję, czyli wspaniałość lub naturę miłości, oraz jej zniweczenie w postaci przeciwnego jej pożądanego, następnie odpowiedzieć na zastrzeżenia związane z aspektem ascetycznym miłości, uzasadniając jej „słodkie jarzmo”, by wreszcie ukazać sposoby, w jakich winna się ta miłość prawdziwie wyrażać¹².

Oczywiście, obecna struktura jest efektem dłuższego (ok. 10 lat) procesu powstawania dzieła, najpierw w postaci osobnych elementów poddanych wcześniejszej medytacji autora, które następnie zostały wkomponowane i ujęte w całość, w latach 1142-1143¹³. To też tłumaczy wielość powtarzających się dygresji rozsypanych po całym utworze. Stąd bierze się konieczność znalezienia jakiegoś dodatkowego elementu porządkującego całość wyłożonego w nim materiału. Pod tym względem warto posłużyć się tu fachowymi spostrzeżeniami współczesnego badacza problematyki aelrediańskiej Pierre-André Burtona¹⁴.

Zgodnie z uwypukleniem centralnej idei utworu, wyrażonej w triadzie: miłość (*amor*) – pożądanie (*cupiditas*) – miłość teologalna (*caritas*), wspomniany autor próbuje wejść w umysł opata z Rievaulx i znaleźć pewien logiczny plan jego rozważań, który mógł wyznaczyć zasadnicze tematy trzech poszczególnych części utworu. Plan ten, zdaniem Burtona, obejmuje trzy porządki czasowe miłości po kolei związane:

- ze stworzeniem świata i człowieka przez Boga (Ojca);
- z odkupieniem „upadłego” człowieka w Chrystusie: Bogu-człowieku i w ten sposób z jego ascetycznym powrotem do Boga, który autor nazywa „słodkim jarzmem miłości”;

¹² SC *Praefatio* 4; por. SC 3, 40, 113 (CCCM 1, s. 6; por. s. 161).

¹³ SC *Incipit Praefatio* 4 (CCCM 1, s. 6); Ch. Dumont, *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx, *The Mirror of Charity*, Kalamazoo 1990, s. 55-67.

¹⁴ Burton, *Un studio introductorio*, s. V-LIII; por. E. Connor, *The Doctrine of Charity in Book One of Aelred of Rievaulx's „The Mirror of Charity”*, „Cistercian Studies Quarterly” (CSQ) 29(1994), s. 60-82.

– z uświęceniem w Duchu Świętym, które wprowadza w prawdziwą praktykę miłości.

Zgodnie z tym, pierwsza część na ogół traktuje o miłości w kontekście stworzenia, uwypuklając antropologiczne fundamenty fenomenu miłości, druga część o miłości w kontekście odkupienia, wykazując jej ascetyczny wymiar, trzecia o miłości w kontekście uświęcenia człowieka odnawiającego wszelkie relacje osobowe: jego podstawowe odniesienie do samego siebie, do drugich i do Boga¹⁵.

Podany schemat w znacznej mierze może dopomóc w odczytaniu problematyki miłości aelrediańskiej. Dobrym wprowadzeniem niewątpliwie będzie tu wyjaśnienie tytułu utworu, który stanowi nie tylko podkreślenie głównego tematu miłości, ale także podaje jakby swoisty klucz do uchwycenia średnio-wiecznej monastycznej specyfiki samych rozważań.

I. *SPECULUM CARITATIS*

Bernard z Clairvaux, obligując Aelreda w duchu posłuszeństwa do spisania traktatu o miłości, proponuje nazwać go *speculum caritatis* – „zwierciadłem miłości” (teologalnej)¹⁶. Zwrot ten występuje pięć razy w niniejszym traktacie¹⁷ i ma specyficznie określone znaczenie osadzone w kontekście średnio-wiecznych rozważań o charakterze monastycznym, czyli takim, jaki reprezentuje aelrediański utwór.

Ch. Dumont, który poświęca temu zagadnieniu więcej uwagi, za autorem hasła: *Mirroi* (Zwierciadło) z wielkiego francuskiego *Słownika duchowości*¹⁸, wyróżnia dwa średniowieczne znaczenia tego zwrotu:

- to, które reprezentuje nauczanie zmierzające do ubogacenia wiedzy, oraz
- to, które rzuca światło na moralny aspekt życia¹⁹.

Zwierciadło miłości Aelreda należy do tej drugiej kategorii znaczeniowej, choć ze względu na duchowy przedmiot dotyczący miłości, czyli życia samego Boga, życia w Duchu Świętym, przybiera on charakter bardziej duchowy

¹⁵ Zob. B u r t o n, *Un studio introductorio*, s. XVI-XXXIV.

¹⁶ *Epistola* 6 (CCCM 1, s. 4).

¹⁷ *Epistola* 6; *SC Prologus* 3; *SC* 2, 14, 35; 2, 26, 78; 3, 40, 113 (CCCM 1, s. 4; 5-6; 82-83; 103; 161).

¹⁸ *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, Beauchesne 1980, kol. 1292-1293.

¹⁹ Por. D u m o n t, *Introduction*, s. 48-49; por. R. B r a d l e y, *Background of the Title 'Speculum' in the Medieval Literature*, „*Speculum*” 29(1954), s. 100-115.

niż moralny. Dumont poszukuje jego prawdziwego znaczenia sięgając do utworów autorów, których Bernard i Aelred mogli na pewno znać: św. Augustyna, św. Grzegorza, Kasjana. Wymienieni teologowie, posługując się Biblią i jej przykładami, ukazują czytelnikowi kryterium miłości tak, by „ktoś kto już wierzy i chce być posłuszny Bogu mógł zobaczyć, niczym w zwierciadle, czy uczynił jakiś postęp w swoim życiu moralnym (*mores*), i ile mu jeszcze brakuje (do ideału)”²⁰. Biblia, a przez nią sam Bóg, oferuje tu więc duszy swoiste „oczy jak zwierciadło; w nim możemy zobaczyć nasze wewnętrzne oblicze; tam widzimy naszą brzydotę albo nasze piękno; tam dopiero jesteśmy świadomi naszego postępu; tam też (jest widoczny) całkowity brak tego postępu”²¹.

Zgodnie z tym rozumieniem Aelred, w odpowiedzi na naleganie Bernarda, postanawia spisać swoje rozważania dając swego rodzaju obraz autentycznej miłości, do której jest zaproszony każdy wierzący²² tak, aby ten porównał swoje życie i zgłębił intencje, którymi naprawdę się kieruje²³. Żeby osiągnąć ten cel i otrzymać w miarę kompletny obraz, wyjaśniający naczelny zamiar utworu, podzielił je na trzy wspomniane wyżej części, chcąc ukazać naturę miłości wraz z jej kosmiczno-antropologicznym kontekstem zogniskowanym na Boskim źródle i celu, jej ascetyczny charakter związany ze słodkim krzyżem Chrystusa, wreszcie jej przejawy w postaci prawidłowych relacji interpersonalnych jako owocu działania Ducha Świętego.

II. NATURA MIŁOŚCI

W ramach natury miłości Aelred w pierwszej części swego utworu podaje swoistą definicję miłości kojarzącą człowieka z Bogiem, pokazując następnie jej przejawy w postaci uporządkowanego stworzenia zdążającego do swego Boskiego źródła zwanego *szabatem*. Przedmiotem dalszych rozważań jest

²⁰ S. A u g u s t i n, *De scriptura sacra speculum*, PL 34, 889, za: D u m o n t, *Introduction*, s. 49.

²¹ S. G r e g o r i u s, *Moralia in Job* 2, 1; za: D u m o n t, *Introduction*, s. 49; por. SC 2, 26, 78.

²² „Et quidem in hoc caritatis speculo nulli, nisi in dilectione manenti, uultus se caritatis infundet, sicut nec nisi in luce existenti sua cuique in quouis speculo redditur facies”, SC *Prologue*, 3 (CCCM 1, s. 6).

²³ Zob. SC 2, 14, 35; 2, 26, 78 (CCCM 1, s. 82-83; 103); por. D u m o n t, *Introduction*, s. 49-52.

temat obrazu i podobieństwa Bożego człowieka, które są odbiciem wspomnianego porządku, wyrażonego w naturalnej inklinacji serca ludzkiego w kierunku zjednoczenia z Bogiem, czyli spoczynku w Nim. Angielski opat w końcu opisuje dramat grzechu, który przynosi zachwianie tej naturalnej inklinacji człowieka ku Bogu poprzez pożądanie, a którą przywraca interwencja Boga w Jezusie Chrystusie oraz przykazanie miłości.

1. Definicja miłości

Jak na dobrego teologa przystało, Aelred zaczyna swoją wykładnię od podania swoistej definicji miłości. Określa ją jako „niezwykłe upodobanie duszy, o tyle słodsze o ile czystsze, o tyle delikatniejsze o ile prostsze, o tyle pogodniejsze i rozkoszniejsze o ile trwalsze i powszechniejsze”²⁴ (SC 1, 1, 2). Upodobanie to dotyczy Boga, co wynika z kontekstu definicji jak również z modlitewnego charakteru słów kierowanych do Boga w drugiej osobie. Człowiek, bowiem, z natury jest przyporządkowany do Boskiego obiektu i pragnie Go jako celu i sensu swej egzystencji. Jest to możliwe dzięki zdolności jego serca, w jaką go Bóg przysposobił; zdolności, która mimo niezmierności i ogromu przedmiotu Boskiej miłości jest jednak w stanie Go ogarnąć, doświadczyć i rozkoszować się Jego obecnością, bo jej miarą jest czynność miłowania, która przecież dotyczy przede wszystkim Boga, a Ten z natury jest miłością. Aelred wyraża to następująco:

„Podniebienie serca Cię kosztuje, ponieważ jesteś pełen słodyczy; jego oko Cię kontempluje, ponieważ jesteś pełen dobroci; serce może pomieścić Cię, mimo iż jesteś niezgłębiany. Kto Cię miłuje, ten się rozkoszuje, i o tyle się rozkoszuje, o ile bardziej kocha, ponieważ Ty sam jesteś *caritas*”²⁵ (SC 1, 1, 2).

Angielski opat mówi dalej o *czystym, autentycznym i całkowitym* upodobaniu Boga, to znaczy wyłącznym upodobaniu Boskiego obiektu, w sercu którego nie ma już miejsca na żaden inny przedmiot. Tylko w ten sposób dusza ludzka może odwierciedlać jej naturalną inklinację ku Bogu, czując się bez Niego *uschłą, bezpłodną i bezowocną* (SC 1, 1, 1)²⁶.

²⁴ „Animi delectatio, eo dulcior quo castior, eo suauior quo sincerior, eo iucundior quo latior”.

²⁵ „Et est palatum cordis cui sapis, quia dulcis es; oculus quo uideris, quia bonus es; et est hic locus capax tui, qui summus es. Qui enim amat te, capit te; et tantum capit, quantum amat, quia ipse amor es, quia caritas es”.

²⁶ „Anima mea, anima arida, anima sterilis et infructuosa, sitit his suauissimis complui stillicidiis”.

2. Świat znakiem miłości Boga

Właśnie jako takiego, skierowanego naturalnie ku Bogu, człowieka Aelred umieścił na szerszym tle miłosnego planu stworzonego świata. Świat ten jest czytelnym znakiem miłości Bożej i to mimo iż jest nieświadomy i nie odczuwa tej miłości, bo – poza wyjątkiem człowieka – dotyczy bytów nieożywionych (*creatura insensibilis*) lub irracjonalnych (*creatura irrationalis*) (SC 2, 2, 6). Istnienia te wprawdzie nie mają zdolności miłowania, dlatego nie mogą być szczęśliwe, jednak promieniują miłością Bożą głosząc chwałę Boga poprzez swoje istnienie, piękno i dobroć (SC 1, 1, 3). Stworzenia, poprzez wspomniane trzy cechy: dobrą naturę (*natura*), piękną formę (*specie*) i uporządkowaną formę istnienia, tj. użyteczność (*usu*), wskazują na swe źródło w Bogu Stworzycielu, który jawi się jako najwyższe dobro i piękno oraz najdoskonalsza i niezmienna mądrość (SC 1, 2, 4). Nasz opat poświęca cały akapit na wytłumaczenie porządku świata, jego natury i wzajemnych zależności, szczególnie jego celowości, wykazując, że właśnie jako taki jest on znakiem Bożej miłości (SC 1, 2, 5)²⁷.

Oczywiście nic jednak nie zastąpi człowieka w okazywaniu tej miłości, bowiem jego wyjątkowa zdolność rozumowo-wolitywna, jaką oprócz dobroci, piękna i porządku, właściwych wszystkim bytom, obdarzył go Bóg w akcie stworzenia, każe mu rozpoznać w Bogu jego ostateczne szczęście. W tym świetle wszelkie stworzenie, „angażowane” przez człowieka, ma udział w tym szczęściu, kiedy ten rzeczywiście szuka Boga; w przeciwnym razie samo stworzenie przyczynia się do jego nieszczęścia (SC 1, 2, 6; 1, 3, 8).

3. Obraz i podobieństwo Boże człowieka

Boskie ukierunkowanie człowieka i jego zdolność do bycia szczęśliwym w Bogu zostały mu naturalnie dane w akcie stwórczym w postaci obrazu i podobieństwa Bożego. Obydwa elementy realizują się w człowieku poprzez działania jego trzech władz duchowych: pamięci, rozumu i woli, dzięki którym człowiek uczestniczy w Bożej wieczności i wiedzy oraz kosztuje Jego słodczy. Obraz Boży wyraża się w fakcie naturalnego posiadania tej duchowej zdolności Boga, podobieństwo natomiast w jego potrójnej realizacji. Właśnie w tych trzech władzach człowiek został stworzony na podobieństwo Trójcy Najświętszej, mając Ją w swej pamięci, bez niebezpieczeństwa popadnięcia w zapomnienie, poznając Ją, bez strachu przed błędem, posiadając Ją

²⁷ Więcej na ten temat zob.: J. R. S o m m e r f e l d t, *Aelred of Rievaulx. On Love and Order in the World and the Church*, New York 2006, s. 1-3; R. G r o Ń, *Porządek natury jako znak Bożej miłości u Aelreda z Rievaulx*, „Cistercium – Mater Nostra” 1(2008), s. 115-122.

w miłosnym uścisku, bez żadnego innego pragnienia rzeczy; dlatego był szczęśliwy (SC 1, 3, 9).

Z tych trzech władz duchowych właściwie miłowanie woli jest decydujące, bo w niej ogniskuje się całe ukierunkowanie człowieka, zbierając pozostałe działania, by osiąść i zakosztować w Bogu jako swym ostatecznym przedmiocie. Jest tak dlatego, ponieważ mimo iż pamięć Go wspomina, a rozum poznaje, to jednak bez woli nie ma Jego kosztowania i wynikającego z tego szczęścia (SC 1, 4, 10). Wolność woli, jako jej właściwość, daje jednak możliwość wyboru innego dobra poza Bogiem i wtedy zaczyna się problem człowieka, który będąc pozbawiony Boga, jako swego najwyższego dobra i szczęścia, popada w mizериę duchową oddając się na służbę stworzeń.

4. *Grzech człowieka i interwencja Bożej miłości w Chrystusie*

Taki był *casus* Adama w raju. Pycha pierwszego człowieka poprzez wybór innego dobra poza Bogiem pozbawiła go podobieństwa Bożego, czyniąc go raczej podobnym do stworzeń (SC 1, 4, 11). I chociaż pozostał w nim dalej obraz Boży – ślad Najświętszej Trójcy w jego duszy – bo ma trzy władze duchowe zdolne do posiadania Boga, to jednak ich działania nie prowadzą już tak łatwo do celu Bożego, ponieważ pamięć zapomina, rozum błądzi, a wola zanurza się w pożądaniu rzeczy. Człowiek więc, w swojej pysze pożądając rzeczy, stracił (podobieństwo do) Boga i tym samym zagubił sam siebie (SC 1, 4, 12-13; 7, 23).

Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, pośrednika między Bogiem i ludźmi, stało się środkiem spłacenia długu, jakiemu została poddana skażona przez pychę ludzka natura. Ofiara krzyżowa Chrystusa, pokonująca złe moce, stała się teraz nową próbą miłości Boga wzywając człowieka do odnowienia jego obrazu Bożego i przywrócenia straconego podobieństwa. Pamięć Boża ma moc odnawiania się w nim dzięki rozważaniu Pisma św., rozum przez sakrament wiary, a miłość przez praktykę życia w miłości, *caritas*. Oczywiście doskonałe odnowienie tego obrazu jest kwestią ponownego wyboru przez wolę – Boga jako najwyższego dobra, dostępnego teraz w Jezusie Chrystusie i we wspomnianych środkach zbawienia. Warunkiem całej odnowy jest przykazanie miłości – *caritas* (SC 1, 8), tym, co powstrzymuje ten proces – pożądanie.

5. *Caritas i pożądanie*

W kilku następnych rozdziałach (SC 1, 9-14) Aelred tłumaczy mechanizm działania miłości, jako łaski Bożej, w sercu człowieka, tj. jej wpływu na wolę i pozostałe władze duchowe ostatecznie nakierowane na Boga. Na jej przeszkodzie staje jednak cielesne pożądanie, które przywiązuje wolę (upodabnia),

a przez nią całego człowieka, do rzeczy ziemskich. Aby wytłumaczyć ten stan rzeczy, te przeciwstawne dążenia: duchowe i cielesne, mające miejsce w tym samym sercu człowieka, opat posługuje się nomenklaturą i argumentacją św. Pawła. To pierwsze nazywa „duchem”, to drugie – „ciałem”. Elementem wspólnym jest wolny i świadomy wybór (zgoda) woli człowieka, naturalnej inklinacji duszy, która stoi na rozdrożu dwóch możliwości: duchowego wznoszenia ku Bogu lub cielesnego przywiązania ku rzeczom ziemskim.

Nie ma zatem w człowieku dwóch przeciwstawnych sobie i zwalczających się natur: ducha i ciała, lecz jest jedna wolna wola wybierająca dobro Boskie lub ziemskie (1, 9-10). W pierwszym przypadku jest miłość Boża – *caritas*, która wznosi człowieka ku rzeczom duchowym (byt duchowy); w drugim przypadku jest cielesne pożądanie, które skoncentrowane na człowieku prowadzi do ziemskich przywiązań (byt cielesny). W pierwszym przypadku źródłem i celem jest Bóg, w drugim – człowiek (SC 1, 10). Pierwsze upodabnia człowieka do Boga, drugie do stworzeń.

6. Działanie miłości w sercu człowieka

Aelred poświęca więcej uwagi temu, by wytłumaczyć że działanie miłości jest działaniem łaski Bożej, która nie niweczy wolnej woli człowieka, ale ją wspomaga w świadomym wyborze dobra Bożego (SC 1, 11-14). Jego efekt to proces odchodzenia od pożądania cielesnego w kierunku dobra duchowego, który nasz opat nazywa „obrzezaniem człowieka wewnętrznego i zewnętrznego” (*interioris exteriorisque hominis circumcisio*), bowiem powstrzymuje on duszę od wszystkich grzechów głównych, źródła wad, przyczyniając się do wyrabiania cnót (SC 1, 17). Jako taki wymaga czasu potrzebnego do całkowitego oczyszczenia, ukierunkowania i uspokojenia władz duchowych, by mogły one osiąść w Bogu. Proces ten trwa całe życie kulminując w wieczności. Wtedy już nie będzie miejsca na żadne zapomnienie pamięci, żaden błąd w umyśle ani żadną nieuporządkowaną miłość, bowiem dusza spocznie w wiecznym pokoju, prawdzie i szczęściu (1, 5, 14), czyli w Bogu, w Jego wiecznej esencji, wiedzy i woli (SC 1, 6, 21), którą Aelred nazywa *szabatem* (*sabbatum*) Boga (SC 1, 7, 22).

7. Wieczny szabat Boga

Koncepcja szabatu, nie nowa w teologii średniowiecznej, wyraża ideę Boga jako źródła i ostatecznego celu wszystkich bytów stworzonych. Jako taki szabat stanowi kontekst całego istnienia, z którego wszystko wypływa i ku któremu wszystko zmierza, jako do swego naturalnego centrum. Aelred zaczerpnął go z biblijnego opisu stworzenia, według którego Bóg przez sześć

kolejnych dni stwarzał świat, a w siódmym odpoczął. Szabat Boży dotyczy właśnie tego odpoczynku, a ponieważ odnosi się do samego Boga, musi być wieczny i niezmienny (SC 1, 19, 54-55). Tym samym jego spoczynek oznacza po prostu wieczność, czyli Boskość²⁸. Jego istotą jest miłość, która stanowi życie wspólnoty Boskiej Trójcy: wzajemne upodobanie między Ojcem i Synem, poprzez które Ojciec spoczywa w Synu i Syn w Ojcu. Chodzi tu więc o wieczny, niezmałony niczym, spoczynek obydwu, nieporównywalną dobroć, niewidzialną miłość. Z Nich pochodzi Jeden – Duch Święty, Jedność substancjalna obydwu, *Caritas* (SC 1, 20, 57).

Stworzenie ukierunkowane celowo ku swej pełnej realizacji, właśnie w Bogu jako źródle miłości ma swe wypełnienie (SC 1, 19, 55). W szabacie więc spełnia się doskonałość wszystkich stworzeń: pełnia miłości, woli i dobra (SC 1, 19, 56). Dlatego Aelred mówi tu o szabacie jako „spoczynku samego Boga i doskonałości wszystkich stworzeń”²⁹ (SC 1, 19, 53. 55; por. SC 1, 21, 59). To dotyczy bytów nieożywionych, które będąc w ruchu lub nieporządku zgodnie z własną naturą lgną do swego miejsca lub stanu spoczynku; bytów ożywionych, które zmierzają do swej pełnej realizacji w spoczynku; wreszcie nierozumnych zwierząt, które dążą do zaspokojenia swych naturalnych skłonności i nie spoczną dopóki ich nie osiągną (SC 1, 21, 60-61). W przypadku człowieka jednak ta dążność do spoczynku w Bogu jest uświadomiona i wolna, a nazywa się szczęściem.

8. Boski szabat wryty w sercu człowieka

Na tle naturalnego doskonałościowego spoczynku wszystkich bytów w Bogu, w Jego Boskim miłosnym szabacie, jawi się wyjątkowy spoczynek i upragniony cel serca ludzkiego, by się zjednoczyć z Bogiem i tak osiągnąć swe szczęście. Szczęście to ma polegać na całkowitym spoczynku władz duchowych w Bogu: pamięć rozkoszująca się w Jego istocie, rozum w mądrości, a wola w Jego woli, czyli miłości. Boski szabat ma więc swoje odbicie w sercu człowieka, sercu, które nie spocznie dopóki nie osiągnie samego Boga (SC 1, 22, 62)³⁰. Nie zadowolą go żadne inne namiastki, których ser-

²⁸ „Requies eius, aeternitas eius, quod non est aliud quam diuinitas eius” (SC 1, 19, 55).

²⁹ „*Ipsius Dei requies omniumque creaturarum*”; więcej na ten temat zob.: C. H e a n e y, *The concept of sabbath in Aelred's theology*, „Hallel” 16(1988), s. 16-27; H. C o s t e l l o, *The Mirror of Charity. St. Ailred's three sabbaths*, „Doctrines and Life” 17(1967), s. 554-564.

³⁰ Więcej na ten temat zob.: D. P e z z i n i, *Il riposo come categoria della vita spirituale. – I tre sabati nello 'Specchio della carità' de Aelredo de Rievaulx*, „Vita Consacrata” 36, 4(2000), s. 357-374 (polski przekład: *Odpoczynek jako forma życia duchowego. – Trzy*

ce zakosztowawszy będzie wciąż popadało w coraz większą biedę (mizериę), zebrząc po następne i cierpiąc z powodu niemożności osiągnięcia tego jedyne go dobra jego życia. W istocie, bowiem, prawdziwy szabat odnajduje się jedynie w sercu człowieka praktykującego miłość Boga i bliźniego (SC 1, 27). Niewątpliwie prawdziwą zasługą miłości jest to, że doskonali ona i konsumuje wszystkie cnoty prowadzące do Boga, bo to właśnie w nich człowiek już tu na ziemi, realizując doskonałość ewangeliczną, zaczyna powoli kosztować wiecznego spokoju Boga (SC 1, 31-33).

III. SŁODKIE JARZMO MIŁOŚCI

Opat z Rievaulx nie ludzi swych czytelników mówiąc, że miłość jako jedyna droga osiągnięcia w Bogu szczęścia jest łatwa. Jak wiadomo, to właśnie ten element jej trudu był pierwszym impulsem podjęcia przez niego tematu miłości, na który tak mocno naciskał św. Bernard. Aelred tłumaczy najpierw obiektywny trud miłości i jego subiektywnie odczuwany ciężar, podając tego przyczyny; następnie wykazuje potrzebę ascezy, by można mówić o prawdziwej miłości Boga, wyjaśniając jego naturę w postaci zjednoczenia woli Boskiej z ludzką; wreszcie omawia wpływ specjalnych łask Bożych na wzrost miłości Boga w duszy ludzkiej, przy szczególnym uwzględnieniu roli uczuć.

1. *Obiektywny trud miłości i spokój ducha*

Droga do doskonałości nie jest i nie może być łatwa, bo inaczej nie była by warta zachodu. Jednakże jej trud na drodze chrześcijanina przybiera formę zasługi i nazwę krzyża, którego – jak zapewnia sam Zbawiciel – „jarzmo jest słodkie, a ciężar lekki” (Mt 11, 30). Zakonników, tj. tych, którzy kierują się *Regułą* św. Benedykta i kroczą drogą ewangelicznej doskonałości uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa, Aelred nazywa wprost „profesjonalistami krzyża Chrystusowego”³¹ (SC 2, 1, 3; 2, 6, 15). Nasz opat, który nie zaprzecza istniejącej korelacji między wewnętrzną motywacją a zewnętrznym działaniem, całą istotę problemu widzi w tym pierwszym elemencie, ponieważ chodzi tu przede wszystkim o spokój i doskonałość ducha, nie ciała (SC 2,

szabaty w *‘Zwierciadle miłości’ Aelreda z Rievaulx*, „Cistercium – Mater Nostra” 2(2008), s. 131-142.

³¹ „Professores crucis Christi”.

2, 4). Kiedy serce jest zaabsorbowane, wtedy wszelkich zewnętrznych trudów nie znosi się aż tak ciężko, ponieważ pracę zewnętrzną łagodzi żar serca (SC 2, 2, 5). Tym bardziej jest to widoczne na drodze religijnej, kiedy serce jest umotywowane miłością Boga, wtedy wszelkie trudy zewnętrzne nie są w stanie zakłócić tej miłości, lecz zostają wykorzystane dla jej dobra, jawiąc się jako lżejsze (SC 2, 3, 6). Aelred wykazuje to na podstawie własnej obserwacji i trudów, jakie w krzewieniu Ewangelii Chrystusa spotykały świętych, szczególnie św. Pawła, którego nazywa „najmocniejszym atletą”³² (SC 2, 6, 11). Miłość jest więc tym czynnikiem dającym spokój ducha, nawet pośród zewnętrznych perturbacji, tym natomiast, co powoduje, że odczywamy jej ciężar jako bolesny, trudny do zniesienia i nie mający wiele wspólnego z praktyką prawdziwej miłości – jest perwersyjność pożądania cielesnego (SC 2, 3, 6-7).

2. Subiektywny ciężar miłości i jego przyczyna

Wszelka praca wewnętrzna miłości, a właściwie związany z nią subiektywnie odczuwany smutek i ciężar, wynika z przywiązania człowieka jeszcze do pożądania cielesnego (SC 2, 4, 7). Aelred ma na myśli: pożydlwość oczu (SC 2, 24), pożydlwość uszu (SC 2, 23) oraz pychę żywota (SC 2, 25-26). Nasz teolog przestrzega tu przed kierowaniem się w życiu duchowym regułami Hipokratesa, według których ciało i dusza miałyby być powiązane naturalnym uczuciem oddziaływując jedno na drugie tak, by komunikowały sobie wzajemnie cierpienia lub radości. Według tej logiki niemożliwa byłaby radość duszy w przypadku cierpienia ciała. Dla naszego opata to oczywista *kpina* (*ridenda*), by na równi stawiać słodycz duszy z pewną słabością ciała, jakoby cierpienia tego ostatniego miały pomniejszać postęp duchowy i wewnętrzną świętość (SC 2, 5, 8). Angielski opat nazywa ją „mądrością ziemską, zwierzęcą i diabelską” (*sapientia terrena, animalis, diabolica*), bo mówiąc o słodyczy ciała próbuje się wyeliminować krzyż Chrystusa, który dla ciała okazuje się ciężarem nie dającym radości ducha (SC 2, 5, 9).

Człowiek, który nie cieszy się z faktu dźwigania krzyża Chrystusowego, po prostu nie ma w sercu ugruntowanej miłości, bo jeszcze nie wyzwolił się całkowicie z jarzma pożydlwości cielesnej (SC 2, 4, 7). W rzeczywistości bowiem umartwienia ciała, kiedy oczywiście są kierowane prawidłową intencją i należyłą dyskrecją, nie są przeciwne, ale właśnie konieczne dla ducha, i wcale nie umniejszają łaski Bożej, raczej ją prowokują. Jako takie też są one

³² „Athleta fortissimos”.

zawsze razem, tzn. zewnętrzne umartwienia wzmagają wewnętrzną łaskę Bożą (SC 2, 5, 9; 2, 6, 14). Wszystko więc ostatecznie zależy od dyspozycji wewnętrznej serca ludzkiego, tj. od tego, czy rzeczywiście jest ono otwarte na miłość Bożą i przez nią owładnięte³³.

3. *Proces wzrastania w miłości Bożej*

Przypadek mnicha, który po wstąpieniu do klasztoru zaczął odczuwać szorstkość ducha w relacji z Bogiem, stał się dla Aelreda sposobem pokazania braku wystarczającej dyspozycji wewnętrznej jego serca do miłowania Boga (SC 2, 7, 17-18). On stał się też punktem wyjścia do omówienia specjalnych łask Bożych w sercu człowieka i prześledzenia procesu wzrastania w tej miłości. W zależności od trzech przyczyn, wymienia cele specjalnych wizyt Boga w duszy ludzkiej: 1) aby pobudzić miłość u tych, którzy śpią, tj. odrętwiałych; 2) aby pocieszyć przygnębionych i odnowić znużonych; 3) wreszcie, aby wynagrodzić i podtrzymać tych, którzy pragną dóbr niebieskich (SC 2, 8, 20; 2, 9-10). Pierwsza łaska jest miłosiernym ościeniem korygującym tych, którzy zeszli na złą drogę, budząc ich do świętości, druga – łaską pobożności podtrzymującą słabych, oczyszczając w tej drodze świętości, trzecia – łożem sprawiedliwych, w którym się spoczywa po trudach drogi, czyli spoczynkiem szabatu (SC 2, 8, 20; 2, 11, 26).

Poszczególne łaski Boże są odzwierciedleniem długiego procesu działania Boga hartującego stopniowo duszę ludzką (SC 2, 11, 26; 2, 13, 31). Stosownie do tego, nasz opat może wyróżnić trzy etapy życia duchowego: bojaźń początkujących, oczyszczanie zaawansowanych i miłość doskonałych (SC 2, 12, 30). W pierwszej dominuje bojaźń, by dusza nie osiadła w cielesności, w drugiej – pocieszenie, by wytrwała w drodze będąc podsycana uczuciem miłości charakterystycznym dla etapu trzeciego (SC 2, 12, 29). Praktyczną stronę tego procesu ukazał Aelred na przykładzie rozmowy opata z nowicjuszem (SC 2, 17, 41-52).

4. *Istota miłowania Boga – zjednoczenie woli człowieka z wolą Bożą*

Oczywiście wspomniany proces, owoc działania łaski Bożej, jest również konsekwencją przyjmowania tej łaski przez człowieka i otwierania się na nią w sercu. Jak pokazuje Aelred, jest to proces nieustannego dostosowywania woli ludzkiej, która zbiera działanie pozostałych władz duchowych – woli

³³ Por. B u r t o n, *Un studio introductorio*, s. 27-29.

samego Boga. Chodzi tu o zjednoczenie człowieka z Bogiem w miłości, które nasz opat ujmuje następująco:

Miłość mierzy się według stałego usposobienia woli. Wola sama jednoczy się z wolą Boga, aby wola ludzka zgadzała się we wszystkim, czego chce wola Boża i nie miała innej przyczyny chcenia, jak tylko to, czego chce Bóg. I to jest miłość Boga, ponieważ mieć tę samą wolę nie jest niczym innym, jak kochaniem [...]. Ponadto, miłość Boga jest jego samą wolą, która nie jest niczym innym, jak jego świętym Duchem, przez którego wlewa się miłość Boża do naszych serc. To rozlanie się miłości Bożej jest również zjednoczeniem woli ludzkiej z tą miłością. A to się realizuje, kiedy Duch Święty – jako efekt woli i miłości Boga, również samego Boga – wchodzi i wlewa się w wolę ludzką, podwyższając ją ze stanu niższego do wyższego i przekształcając całą jej jakość w kierunku podobieństwa do siebie, aby jednocząc się z nim w nierozdzielnej scalonej jedność tworzył jednego ducha z nim, jak jasno naucza Apostoł: kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednego ducha (1 Kor 6, 17) (SC 2, 18, 53)³⁴.

5. Rola uczuć w procesie miłowania Boga

Niezastąpioną rolę w potęgowaniu miłości Bożej w sercu człowieka odgrywają uczucia. Aelred pokazał to już wcześniej na przykładzie specjalnych łask Bożych, które działając na uczucia miały pobudzać wolę ludzką do miłowania Boga. Opat wyraźnie rozróżnia w woli: uczucia (*passionem*) i rozumne działanie, temu ostatniemu przypisując funkcję miłowania (SC 2, 18, 54). Te pierwsze bowiem są przelotne i zadaniowe w służbie działania miłości w dobrym kierunku lub złym. Odczuwanie ich więc, gdy przychodzą, nie jest jeszcze miłością, lecz dopiero zachętą dla woli do większego miłowania, co nie oznacza jednak, że wola pod ich wpływem musi zacząć działać (SC 2, 18, 55)³⁵. Ostatecznie nasz opat przekonuje, że najlepszym sposobem miłowania

³⁴ „Dei aestimandus est amor potius secundum continuam uoluntatis qualitatem. Suam enim uoluntatem Dei uoluntati coniungere, ut quaelibet uoluntas diuina praescribat his uoluntas humana consentiat, ut nulla sit alia causa, cur hoc aut illud uelit, nisi quia hoc Deum uelle cognoscit: hoc utique Deum amare est. Nam ipsa uoluntas nihil est aliud quam amor... Denique ipsa Dei uoluntas amor eius est, qui nihil est aliud quam santus Spiritus eius, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris. Quae caritatis diffusionis diuinae est et humanae uoluntatis coniunctio, uel certe diuinae uoluntati humanae uoluntatis subiunctio. Quae tunc fit, cum Spiritus sanctus, qui utique Dei uoluntas et amor est, et Deus est, humanae se uoluntati ingerit et infundit, eamque ab inferioribus ad superiora sustollens, totam ipsam in sui modum qualitatemque transformat, ut ei indissolubili glutino unitatis adhaerens, unus cum eo spiritus efficiatur, Apostolo hoc idem manifestius intimante: 'Qui adhaeret, inquit, Domino, unus spiritus efficiatur' (1 Cor. 6, 17)".

³⁵ Więcej na ten temat zob.: M. S u g u a n S o l e r, *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, Poblet 1992, s. 185-191.

Boga jest podjęcie pracy nad wdrażaniem cnót, by skruszyć pyszne serce, niż ufać zwodniczym przelotnym uczuciom (SC 2, 20, 63).

Postęp w pracy nad dostosowywaniem woli ludzkiej do Boskiej przy jednoczesnym umartwianiu cielesnych impulsów przynosi stopniowo radość ducha podtrzymywaną przez duchowe łaski Boże, na które jest coraz bardziej wrażliwa dusza ludzka pozbawiana źródeł cielesnego pożądania. Człowiek zauważa coraz wyraźniej, że jego miłość to już nie tylko praca, ale coraz większa radość zanurzania się w słodyczy wolności i czystości (SC 2, 22, 65). Wtedy gorliwy duchowo zaczyna rozumieć, że jarzmo Pana jest słodkie, a ciężar lekki (SC 2, 21, 64).

IV. MIŁOŚĆ W PRAKTYCE

Swoje rozważania na temat praktyki prawdziwej miłości Aelred rozpoczyna od teologicznego rozróżnienia trzech przedmiotów miłowania: Boga, bliźniego i samego siebie, kryjących się za obrazami trzech biblijnych szabatów, by później omówić relacje, jakie zachodzą między nimi. Na tym tle dokonuje analizy psychologicznej miłości działającej w człowieku, wyróżniając jej elementy składowe, by potem je po kolei omówić, pokazując jej prawidłowy obraz w każdym z nich. Bierze więc pod uwagę prawidłowy wybór miłości: Boga, bliźniego i siebie samego; jej ruch, czyli pragnienie i działanie, skupiając się raczej na jego przyczynach: rozumie i uczuciach, by dokładnie omówić te ostatnie podkreślając ich wyjątkową wagę; wreszcie na zakończenie omawia rozkoszowanie się w przedmiocie miłowania, czyli owoce miłości.

1. *Trzy szabaty – trzy rodzaje miłości*

Tak jak jedna jest miłość Boża, źródło i cel wszelkiego stworzenia, w tym głównie człowieka, zobrazowane wcześniej w idei wiecznego spoczynku, czyli szabatu Boga, tak teraz, w zależności od przedmiotu miłowania nasz opat wyróżnia trzy rodzaje miłości, a więc trzy formy przestrzeni życiowej miłości gwarantujące wypoczynek szabatowy; uzupełnia tym samym wspomnianą ideę szabatu. Wychodząc z podstawowego przykazania miłości Boga i bliźniego, Aelred mówi tu o miłości: samego siebie, bliźniego i Boga, przypisując im po kolei trzy szabaty, o których wspomina Biblia: – *szabat dni*, przypadający po sześciu dniach, tj. dnia siódmego, – *szabat lat*, przypadający po sześciu latach, tj. siódmego roku, – i tzw. *szabat szabatów*, przypadający po siedmiu

rocznych szabatach (49 lat), tj. pięćdziesiątego roku, tzw. szabat roku jubileuszowego (SC 3, 1, 1; 3, 2, 3)³⁶.

Pierwszy szabat dotyczy miłości samego siebie, tj. miłości zorientowanej zgodnie z naturą ludzką na Boga jako na ostateczny cel (SC 3, 2, 3). Człowiek doświadcza słodyczy i spokoju tego szabatu w chwilach kontemplacji Boga w głębi swojego serca miłując sprawiedliwość, kiedy osiąga czystość sumienia (SC 3, 3, 6). Drugi szabat dotyczy miłości bliźniego, tzn. jedności w miłości *caritas* z wszystkimi braćmi aż po miłość nieprzyjaciół (SC 3, 4, 7-11). Istotne w całej miłości jest to, „by człowiek miłował siebie samego jak należy, i bliźniego swego jak siebie samego; jednakże Boga ponad wszystko, ponieważ nie kocha Go, ani przez siebie, ani przez bliźniego, tylko przez Niego samego” (SC 3, 2, 3)³⁷.

2. Wzajemne relacje miłości

Między tymi trzema rodzajami miłości da się zauważyć zachodzące relacje, według których każda miłość zawiera się w pozostałych i pozostałe w każdej. Aelred ujmuje to najpierw od strony negatywnej twierdząc, że nie można mówić o jednej miłości bez pozostałych, czy o takiej, która mogłaby istnieć niezależnie od innych. Kto bowiem nie miłuje Boga, również nie kocha prawdziwie samego siebie i bliźniego. Podobnie nie może kochać bliźniego jak siebie samego ten, kto nie kocha samego siebie. Również nie jest w stanie kochać Boga ten, kto nie miłuje bliźniego, ponieważ „nie kochając bliźniego, którego się widzi, jak można kochać Boga, którego się nie widzi? (por. 1 J 4, 20)” (SC 3, 2, 3)³⁸. Miłość bliźniego poprzedza więc w jakiś sposób miłość Boga, a miłość samego siebie – miłość bliźniego. Jest to pierwszeństwo miłości według porządku, natomiast nie według godności, bowiem wszelka doskonałość ma swe źródło w Bogu. Ostatecznie to właśnie miłość Boga stanowi podstawę dla pozostałych, bez której nie mogłyby w ogóle istnieć, jawiąc się niczym ich dusza. Miłość ta posiada pełnię w sobie, komunikując już samą swoją obecnością esencję witalną do tego stopnia, że gdy

³⁶ „Habes nempe in lege tria tempora sabbati requieie consecrate: septimum uidelicet diem, septimum annum, et post septies septem quinquagesimum annum. Primum ergo sabbatum dierum, secundum annorum, tertium non immeritodicitur sabbatum sabbatorum”.

³⁷ „Proximum uero tanquam seipsum, Deum autem supra seipsum; quia nec se, nec proximum nisi propter ipsum”; więcej na ten temat zob.: J. M o l l e u r, *The Nation of the Three Sabbats in Aelred's 'Mirror of Charity'*, CSQ 33(1998), s. 211-220.

³⁸ „Qui enim non diligit fratrem suum quem uidet, Deum quem non uidet quomodo potest diligere?”

się wycofa, powoduje automatycznie śmierć. Aby więc człowiek prawdziwie miłował siebie, winien rozpocząć od miłości Boga. W przypadku miłości bliźniego miłość Boga dana w zarodku winna być krzewiona w przestrzeni serca, aby przez przyjaźń duchową dojść do samego Boga (SC 3, 2, 4)³⁹.

3. Źródło wszelkiej miłości w Bogu

Wszystkie te trzy miłości w przedziwny, nieopisany sposób wzajemnie się powodują, karmią i potęgują, dając o sobie znać w różnych formach i czasie (SC 3, 2, 5). Jednakże to miłość Boga jest ostatecznie tą, która rozpala i zagrzewa pozostałe. Jest to szczególnie ważne wobec postawienia przeciwagi niebezpiecznemu pożądaniu w sferze zmysłowej. Bóg działa więc od samego początku na uczucia i zmysły ludzkie poprzez człowieczeństwo Jezusa Chrystusa i fakty ziemskiego życia naszego Zbawiciela, od Jego urodzenia aż po śmierć krzyżową, by poprzez nie, w sposób pobożny skłaniać kontemplującą te wydarzenia wolę ludzką do prawdziwej miłości duchowej Boga, zarówno na etapie miłości siebie, jak i bliźniego (SC 3, 5, 13-16). Pełnię tej duchowej miłości, tj. kontemplacji Boga, zakosztuje dusza dopiero w wiecznym szabacie Boga, wobec którego *szabat dni* z jego czystością sumienia jawi się jako swoisty jej początek, natomiast *szabat lat* z jego jednością duchową z wieloma braćmi – jako jej rozwój (SC 3, 6, 18-19).

4. Dobre i złe miłowanie: *caritas* i pożądanie

Po przedstawieniu przedmiotów miłowania, w celu ukazania różnych sposobów przejawiania się miłości *caritas* w przestrzeni życiowej człowieka, Aelred przystępuje do omówienia drogi każdej miłości w strukturze wewnętrznej człowieka, by móc następnie odróżnić jej prawidłowy kierunek od fałszywego pożądania. Na wstępie definiuje *caritas* jako miłość, jakkolwiek zaznacza, że nie każda miłość jest przejawem *caritas*. Miłość, według Aelreda, to „pewna siła lub natura duszy rozumnej, poprzez którą pojawia się w niej zdolność miłowania lub niemiłowania”⁴⁰. W tym kontekście miłością nazywa się również rozumny akt tej duszy, który wprowadza w życie tę zdolność zależnie od tego, jak ją dusza stosuje szacując, co według niej wypada lub nie wypada miłować. Wtedy można mówić o miłości dobrej lub złej. Oczywiście sama władza miłowania, poprzez którą realizują się akty dobrego

³⁹ Więcej na ten temat zob.: M o l l e u r, *The Nation*, s. 218-219.

⁴⁰ „Amor animae rationalis uis quaedam siue natura, qua ei naturaliter inest ipsa amandi aliquid, non amandive facultas” (SC 3, 7, 20).

lub złego miłowania, jest czymś naturalnym dla duszy skierowanym na jej najwyższe Dobro, Boga (SC 3, 7, 20). Człowiek wyposażony w wolną wolę, korzystając ze wszystkich dóbr będących pod jego ręką, może działać dobrze przy pomocy łaski Bożej, albo źle, jeśli się oddala od sprawiedliwości; wtedy mówi się o dobrych lub złych miłościach. Nadużycie, kiedy się miłuje źle, czyni szkodę samemu człowiekowi. *Caritas* wyraża prawidłowy kierunek miłości, natomiast pożądanie – jej nadużycie (SC 3, 7, 21).

5. *Struktura psychiczna miłowania*

O właściwym lub niewłaściwym kierunku miłości w człowieku decydują trzy elementy wchodzące w strukturę psychiczną miłowania: wybór, który jest dziełem rozumnej woli, jej rozwój realizujący się w ruchu poprzez pragnienie i akty, wreszcie owoce, jako końcowy jej produkt. Człowiek, który ma naturalną dążność do bycia szczęśliwym poza sobą, tj. w Bogu, błędnie jednak poszukuje dopełnienia swego szczęścia w dobrach tego świata (SC 3, 8, 22), stąd jego decyzje, które sprawiają, że wybiera swym aktem między miłością Boga Stwórcy a stworzeniami, tzn. między miłością dóbr wiecznych a czasowych, w efekcie miłując dobrze lub źle. Po wyborze przedmiotu miłości następuje jej ukryty ruch, który pobudza i kieruje duszę, aby pragnęła wybranego przedmiotu miłowania. Jeżeli przedmiot wyboru jest słuszny i pragnie się tego, co powinno, mówi się o miłości dobrej, jeśli nie, o miłości złej (SC 3, 8, 23). To, co się wybrało, aby się rozkoszować, i co się osiągnęło przez pragnienia i konieczne akty, nazywa się owocami. W ten sposób, w tych trzech elementach strukturalnych widać działanie w człowieku zarówno *caritas*, jak i pożądania; bo kiedy intelekt wybiera to, co należy, i aby to osiągnąć działa jak należy, ten dobry wybór i tak użyteczny owoc określa się mianem *caritas*, który rozpoczyna się w danym wyborze, trwa w jego rozwoju (pragnieniu i działaniu) i kończy w owocu; i podobnie w przypadku złego wyboru rozwija się i kończy na egoistycznym pożądaniu (SC 3, 8, 24; 3, 21, 49).

6. *Właściwy wybór miłości (1. element miłości)*

Na tym tle wydaje się logiczne to, iż nasz opat chce pokazać prawidłowy kierunek miłowania. Aelred wskazuje, że nie powinno się kochać wszystkiego, co się stosuje dla łatwego użytku cielesnego, podsycającego jedynie pożądanie rozpraszające energię życia na próżne błahostki, ale jedynie to, co wybieramy jako duchowy cel, aby się w nim rozkoszować jako swym ostatecznym szczęściem, wszystko inne zaś traktując raczej jako środek (do) jego osiągnięcia (SC 3, 9, 25). Dlatego mamy najpierw przykazanie miłości Boga, według którego Bóg winien być obrany za prawdziwy cel i zasadę miłości

ponad wszelkie inne dobro, ponieważ jedynie On, będąc doskonałym dobrem dostępnym w procesie doskonałej miłości, gwarantuje doskonałe szczęście (SC 3, 9, 26). A że każdy inaczej, zgodnie ze swą zdolnością percepcyjną – tym dobrem się cieszy i wszyscy razem mogą się nim radować bardziej niż każdy oddzielnie, stąd to samo szczęście jest zakumulowane tak, iż ten, kto ma mniejszą zdolność percepcji, zacznie ją posiadać przez pośrednictwo drugiego. Przy czym jego dobro nie będzie dobrem drugiego dopóty, dopóki go nie miłuje w drugim, a to z kolei nie będzie możliwe dopóki nie pokocha jego samego. Stąd drugie przykazanie miłości bliźniego (SC 3, 9, 27). I aby dobro bliźniego, dla którego Bóg jest tak samo jak dla nas najwyższym dobrem, sprawiało podobną radość, dlatego dodano, aby „miłować bliźniego jak siebie samego”. Tak więc dla naszej większej radości winniśmy obrać dwa przedmioty miłowania, Boga i bliźniego, choć każdy w inny sposób: Boga Kochamy w Nim samym i przez Niego, natomiast bliźniego miłujemy w Bogu i Boga w bliźnim (SC 3, 9, 28).

7. Ruch miłości i jej przyczyny (2. element miłości)

Po rozpatrzeniu właściwego wyboru przedmiotu miłowania Aelred przystępuje do omówienia rozwoju miłości, czyli jego ruchu. Ruch ten jest właściwy woli i może przebiegać w dwóch kierunkach: wewnętrznym, manifestując się w postaci pragnienia, oraz zewnętrznym, wyrażonym w postaci działania. Ważne jest tu prześledzenie przyczyn tego ruchu, który go wzbudza i kieruje, bo wtedy pozwala on wyznaczyć jego prawidłowy rozwój (SC 3, 10, 29), są to: rozum (*ratio*) i afekty (*affectus*). Miłość Boga i bliźniego, bo tylko ta jest tu brana pod uwagę jako właściwa w wyborze, może się więc poruszać, albo pod wpływem samego rozumu, albo samego afektu (SC 3, 10, 30). Następne rozważania dotyczą więc omówienia kierunku miłości zgodnie z tymi dwoma źródłami, pokazując jej prawidłowy obraz i nieprzystające doń formy.

Najpierw nasz opat omawia kwestię afektów. Po zdefiniowaniu afektu, jako „spontanicznej i przyjemnej inklinacji ducha w kierunku czegoś” (SC 3, 11, 31)⁴¹, dokonuje ich rozróżnień (na: racjonalny lub irracjonalny, urzędowy lub naturalny, cielesny lub duchowy) oraz szczegółowej analizy każdej z nich, by na tym tle ocenić ich wartość źródłową dla rozwoju miłości dobrej lub złej. Same w sobie, wszelkie afekty wykazują neutralność i jako takie nie powinny być motorami działania, bo mogą być zwodnicze (SC 3, 18, 41; 3, 19). Aelred proponuje poruszać się tu nie przez te afekty, ale według nich

⁴¹ „Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio”.

tak, by był tu przede wszystkim prym woli (SC 3, 16, 39). A ta w drodze ku czystej miłości Boga i bliźniego winna kierować się rozumem, który podaje wystarczające argumenty, by wybrać Boga i bliźniego jako podstawowe obiekty miłości (SC 3, 17, 40). Ideałem więc jest, by kierować się tu rozumem i tylko wspierać afektami, które mogą animować miłość poprzez odczuwane przy tym uczucie słodyczy (SC 3, 20, 48). Na tym też polega siła *cari-tas*: dokonuje dobrego wyboru (Boga i bliźniego), kierując się odpowiednim pragnieniem i rozumowym aktem, wspomaganym nierzadko afektami, które przydają im słodyczy (SC 3, 21, 49-51).

8. „Mały traktat o afektach”

Więcej uwagi poświęca jednak Aelred prawidłowemu zastosowaniu uczuć w miłości bliźniego, by można się w niej prawdziwie radować. Jego analizy w tym temacie są tak dokładne i szczegółowe, że niektórzy teologowie mówią tu wprost o „małym traktacie o afektach”⁴². W miłości bliźniego pragnienie winno być nakierowane na to, aby bliźni radowali się wzajemnie jak należy w Bogu i żeby każdy rozkoszował się Bogiem w bliźnim. W tej perspektywie angielski opat szczegółowo omawia przypadki poszczególnych afektów pokazując, których należy w ogóle unikać i jak podchodzić do pozostałych (SC 3, 23, 53). Do pierwszej grupy zaliczył afekty: duchowy, pochodzący od złego ducha, irracjonalny, pochodzący ze złego nawyku, i cielesny, który prowadzi do cielesnych rozkoszy. I te kategorycznie należy odrzucić.

Poleca natomiast przyjąć afekt duchowy pochodzący od Boga i wzmacniać go wszelkimi środkami tak, by towarzyszył pragnieniom i działaniom, prowokując nieustannie wolę do działania, będąc jej jednak ostatecznie przyporządkowanym (SC 3, 23, 53-54). Podobnie zaleca traktować afekty racjonalne pochodzące z rozważania cnót innych (świętych), poprzez które wzbudza się miłość bliźniego (SC 3, 24, 55-56). W przyjmowaniu afektów urzędowych, pochodzących z obdarowywania podarunkami, nakazuje wielką ostrożność w przyjmowaniu, by nie popaść w niewdzięczność, choć lepiej ich unikać, by koncentrować się bardziej na miłości człowieka darującego niż na jego wadzie (SC 3, 25). W przypadku afektu naturalnego, który wynika z naszej ludzkiej natury każe miłować to, co nasze, poleca działać zgodnie z rozumem, gdyż ten wskazuje na prawdziwy cel Boga, którego mamy kochać w bliźnim, a szczególnie w nieprzyjacielu (SC 3, 26, 61). Przy czym miłuje się przyjaciela w Bogu według afektu przyporządkowanego woli, natomiast

⁴² B u r t o n, *Un studio introductorio*, s. 36-37.

nieprzyjaciela ze względu na Boga zgodnie z rozumem (SC 3, 26, 62-63). Nie można również całkowicie odrzucać afektu cielesnego, który przyciąga wyglądem zewnętrznym, jakkolwiek trzeba mieć świadomość, że ten afekt prowadzi najłatwiej do wady, stąd gdy nie zachowuje się roztropności lepiej go odrzucić (SC 3, 27, 65). Podobną ostrożność zaleca w przypadku przechodzenia jednego rodzaju afektu (duchowego i racjonalnego) w drugi, by nie skończyć na wadzie (SC 3, 28-29).

Zawsze trzeba pamiętać, by wola kierowała się tu rozumem wspomagając się ewentualnie uczuciami, przy czym pierwszeństwo uczuć winno być tu następujące: duchowo-Boskie, racjonalne, urzędowe, naturalne i na końcu dopiero cielesne (SC 3, 29, 72). Rola uczuć jest niebagatelna w pragnieniu miłości, bowiem wzbudzają one i potęgują samą miłość przydając jej smaku słodczy, która sprawia, że ta miłość dalej trwa. Kiedy więc będziemy bardziej uczuciowi, wtedy będziemy również gorliwsi w działaniu (SC 3, 30, 73).

9. *Caritas racją życia zakonnego*

Wszelkie działania prowadzące do Boga i rezonujące na kontakty z bliźniemi winny być czynione z umiarkowaniem, sprawiedliwością i pobożnością (SC 3, 31, 74-75) odpowiednio do trzech stanów, w których się je praktykuje (SC 3, 32, 76) i które Aelred omówił dość szczegółowo w dalszej części. Wymienił po kolei: – stan naturalny, czyli jakby dziś powiedzieć, świecki (SC 3, 32): – konieczny, czyli taki, który wymaga odpowiednich działań ku nawróceniu duszy (SC 3, 33); oraz – dobrowolny, inaczej mówiąc, duchowny lub zakonny (SC 3, 34).

Z tych trzech, najdłużej zatrzymuje się na ostatnim, by usprawiedliwić obowiązek normatywny surowszego życia zakonnego wyrażony w *Regule* św. Benedykta, który ma strzec miłości mobilizując do przemiany życia (SC 3, 35-36). Jest to stan podjęty z dobrej, nieprzymuszonej woli, polegający na nałożeniu sobie pewnych dodatkowych wyrzeczeń w postaci rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa, posłuszeństwa, w kierunku doskonałości ewangelicznej. Obowiązuje on jednak tych, którzy zdecydowali się wejść na jego drogę (SC 3, 34, 80). Wydaje się, że rozdział ten jest kontynuacją odpowiedzi opata na wspomniane już zarzuty surowości życia mniszego w zakonie cysterskim. Istotę tak pojętego życia monastycznego widzi Aelred w jego stałości zamieszkania w klasztorze, nieustannym nawracaniu się i posłuszeństwie tak, jak nakazuje to *Reguła*, z uwzględnieniem również zasadnej dyspensy (SC 3, 35-36).

10. „*Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego*” (Mt 22, 39)

Aelred stara się teraz wyjaśnić znaczenie przykazania „miłowania bliźniego jak siebie samego”, wskazując na porządek tego miłowania: jedni mają rządzić, inni być im posłuszni, w ten sposób winni razem współpracować. Podwładny powinien być podporządkowany przełożonemu, równy poprawiać równego, a w razie konieczności przełożony winien strofować podwładnego miarodajną radą lub naganą, gdy ten przekroczy ustalony porządek, oczywiście stosownie do warunków każdego z nich. Chodzi o nieprzekraczanie sposobu, w jakim miłowałoby się samego siebie (SC 3, 37, 98).

Angielski opat nie jest naiwny i wie, że nie można kochać każdego, jak samego siebie, a nawet bardziej niż siebie samego. To znaczyłoby, że chciałoby się zbawienia innych bardziej niż swojego, a przecież każdy chce własnego zbawienia. I jako że miłość Boga mierzy się regułą miłości samego siebie, mniej się kocha samego siebie, kiedy mniej się miłuje Boga. I wtedy, ciężko jest kochać innych, jak siebie samego, kiedy się nie miłuje wystarczająco samego siebie, tzn. nie chcąc własnego zbawienia (SC 3, 37, 99). Miłość ta bowiem dotyczy najpierw zdrowia duszy, a później dopiero potrzeb ciała. I jeżeli kiedykolwiek przyjdzie pozbyć się jakiejś części swego bytu, powinno się najpierw pragnąć ruiny własnego ciała niż szkody duszy (SC 3, 37, 100). To dotyczy również traktowania bliźniego, a nawet oddania za niego życia, kiedy się patrzy na dobro jego duszy tak, jak na własne, nigdy nie oddalając się od miłości Boga, który winien być miłowany ponad wszystko (SC 3, 37, 101).

W dalszej części nasz opat wylicza preferencje w miłości bliźniego według kryteriów rozumowych pokazując pojemność serca ludzkiego, niczym arka duchowa, w której mieszczą się trzy piętra z pomieszczeniami do wewnątrz i na zewnątrz. Poczynając od najniższych pięter i zewnętrznych komnat, gdzie jest większa niechęć miłowania, przechodzi do najwyższych i wewnętrznych pomieszczeń, gdzie znajduje się centrum zarezerwowane jedynie dla samego Boga, opat wymienia po kolei następujących bliźnich, których należy kochać: nieprzyjaciół (SC 3, 38, 103), innowierców, wiernych trwających w grzechach cielesnych (SC 3, 38, 104), ludzi bardziej uduchowionych (SC 3, 38, 105), wreszcie mężów cnotliwych, świątobliwych i takich, z którymi nas wiąże przyjaźń duchowa (SC 3, 38, 106).

11. *Owoc miłości Boga i bliźniego (3. element miłości)*

Całość swoich rozważań na temat praktyki miłości podsumowuje Aelred zagadnieniem owoców miłości. Po dobrym wyborze i odpowiednim rozwoju w postaci pragnienia i działania, stanowi on trzeci i ostatni element wewnętrznej struktury miłości dziejącej się w człowieku, którą rozpoczął na

początku trzeciej części utworu, jednak z racji wielu poruszanych dygresji dopiero teraz mógł dokończyć. Chodzi o poprawne radowanie się z osiągniętego przedmiotu miłowania, rozkoszny spoczynek pragnienia miłości w jego przedmiocie, czyli czerpanie z niego prawdziwej radości (SC 3, 39, 107). Jako że można mówić o dwóch właściwych przedmiotach prawdziwego miłowania: Boga i bliźniego, Aelred rozważa owoce tej miłości w tych dwóch przypadkach.

Na początku zauważa, że można mówić o zadowoleniu czasowym, z którego wszyscy czerpią w tym życiu; choć oprócz niego jest też owoc wieczny, którego zakosztujemy dopiero w niebie. W tym życiu nie można jednak cieszyć się z wszystkiego, a jedynie z kilku rzeczy przydatnych w poszczególnych momentach życia, jak: pomoc w trudnych chwilach, czerpanie z mądrości nauczycieli, wychowawców czy rady starszych. Jednakże w przeciwieństwie do wyboru miłości i jej rozwoju, gdzie miłość mogła być manifestowana przez wszystkich i w stosunku do wszystkich, jej owoce nie wszyscy mogą przeżywać z wszystkimi. Jest tylko kilku, jeśli w ogóle ktoś, zdolnych wyznać miłość uczuciową, oprócz racjonalnej, w stosunku do całego rodzaju ludzkiego.

Jeśli chodzi o miłość Boga, wielu z tych, którzy okazywali Mu ją w chwili wyboru lub rozwoju, nie skosztują w tym życiu jej owoców, aż do radowania się Nim w wizji uszczęśliwiającej przyszłego życia. Mówiąc o radowaniu się Bogiem, Aelred przyznaje, że niektórzy zaczynają jej kosztować już w tym życiu poprzez światło kontemplacji i słodycz specjalnej łaski, danej raczej dla ulżenia ludzkiej słabości (SC 3, 39, 108). Na tym tle Aelred może podkreślić wielką wagę miłości bliźniego wyrażonej w duchowej przyjaźni, jaką się czasem zawiera z kimś wyjątkowym, dzieląc z nim radości i smutki, a także najbardziej intymne pragnienia swej duszy tak, że staje się z nim jedno (SC 3, 39, 109). Chodzi tu o miłość racjonalną z uczuciem, jaką sam Jezus okazał na przykładzie swojej duchowej przyjaźni z apostołem Janem (SC 3, 39, 110). Angielski opat jednak wyjaśnia sposób wzajemnego radowania się takich przyjaciół. Winni to czynić w Jezusie Chrystusie, nie na sposób ziemski w przyjemnościach ciała, ale w radości ducha, tj. w mądrości, świętości i sprawiedliwości, które torują drogę czystemu sercu, wrażliwemu sumieniu i prostej wierze (SC 3, 40, 11-112).

V. WNIOSKI

Uważna lektura i analiza dzieła o miłości Aelreda pokazuje ogromne bogactwo wiedzy teologicznej, co świadczy o kompetencjach teologicznych tego

młodego wtedy jeszcze opata cysterskiego (ok. 33 lata). Potwierdza to jego rzetelne przygotowanie i dogłębne przemyślenie problematyki miłości, którą wyłożył potem językiem i znaną mu formą monastyczną, bo taka wtedy panowała w klasztorach i taką jedynie znał. I to jest być może jedna z niewielu przeszkód utrudniających dziś lekturę tego utworu. Staraliśmy się ją w miarę usystematyzować, próbując wejść w umysł angielskiego opata, by nie zgubić się w gąszczu wielu rozsianych po drodze dygresji, specyficznych dla tego rodzaju teologii. Jednakże wartość tego dzieła doceniał już od samego początku wielki Bernard z Clairvaux, a z nim cała późniejsza tradycja średniowieczna, zostawiając nam osiemnaście jego manuskryptów, co na owe czasy było świadectwem popularności. Możemy być tylko wdzięczni Bernardowi, że przymusił tego młodego teologa do napisania tak wspaniałego dzieła.

Głębia i bogactwo zawartej w nim treści świadczy na pewno o jego własnym doświadczeniu w dziedzinie miłości Boga, a nawet mistycznych implikacji, tym bardziej, że teologia monastyczna traktowała doświadczenie jako jedno ze źródeł mądrości teologicznej, w której chodziło przecież o przedstawienie praktycznej drogi do Boga, którą tu w dziele angielskiego opata mamy wyraźnie zarysowaną i omówioną. Może więc zaskakiwać tak wysoki polot życia duchowego, być może nawet mistycznego, u tego stosunkowo młodego teologa. To pewnie też musiało zwrócić uwagę samego Bernarda.

Wkład Aelreda poprzez to dzieło już dawno został zauważony przez współczesnych badaczy. Wystarczy tylko wspomnieć: wyjątkową rolę uczuć w duchowej drodze do Boga i w relacjach z bliźnimi; naukę o szabacie jako wiecznym spoczynku w miłości Boga – źródle i celu doskonałości wszelkiego stworzenia, w tym również człowieka, który w tym szabacie zaznaje pełni zjednoczenia miłosnego z Bogiem; doktrynę o trzech szabatach jako formach miłości: Boga, bliźniego i samego siebie, partycypujących już w tym życiu w kontemplacji nieskończonego Boga; ascetyczny charakter miłości mający sens w słodkim krzyżu Chrystusa; rolę człowieczeństwa Chrystusa na drodze duchowego wzrostu itp.

Oczywiście wiele z tych elementów jest odbiciem augustyńskiego środowiska teologicznego, które wtedy dominowało w klasztornym nauczaniu, jednak Aelred nadał im swoistego kolorytu, a w niektórych punktach nawet oryginalności.

Można by się zastanawiać, jak na tle pozostałych utworów o miłości napisanych w tym okresie przez innych autorów, głównie tych cysterskich, przedstawia się jego dzieło. Być może jest to zadanie na przyszłość, jednakże zgodna opinia Bernarda, tradycji i współczesnych znawców Aelreda, oraz

zaprezentowana tu w miarę systematyczna wykładnia nauki o miłości, mogą dawać podstawy do nazwania naszego opata „cysterskim doktorem miłości”.

BIBLIOGRAFIA

A. Źródła

- Aelredi Rievallensis: De speculo caritatis, w: Aelredi Rievallensis, Opera omnia. 1. Opera ascetica, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 1, Turnholti 1971, s. 1-161 (PL 195, 503-620).
- Aelred of Rievaulx: The Mirror of Charity (tł. E. Connor), Kalamazoo 1990.
- Bernardus Clarevallii: Apologia ad Guillelmum abbatem, PL 182, 895-918.
- San Elredo de Rieval: El Espejo de la Caridad (tł. G. Diez Martinez), w: San Elredo de Rieval, Caridad e Amistad, Buenos Aires 1981.
- Danielis W.: Vita Ailredi abbatis Rievall, ed. M. F. Powicke, Oxford 1950 (Oxford University Press 1978).
- Hoste A.: Bibliotheca Aelrediana. A Survey of the Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies Concerning St. Aelred of Rievaulx, Steenbrugis 1962.
- List św. Bernarda z Clairvaux do opata Aelreda (tł. R. Groń), „Cistercium – Mater Nostra”, 1(2008), s. 108-109.

B. Opracowania ogólne

- Bradley R.: Background of the Title ‘Speculum’ in the Medieval Literature, „Speculum” 29(1954), s. 100-115.
- Fracheboud M.-A.: The First Cistercian Spiritual Writers, Seag 2000.
- Dumont Ch.: Mirroir, w: Dictionaire de Spiritualité, vol. 10, Beauchesne 1980, kol. 1292-1293.
- Gilson E.: The Mystical Theology of St. Bernard, Kalamazoo 1990.
- Leclercq J.: The Spirituality of the Middle Ages, New York 1982.
- Sugan Soler M.: La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII, Poblet 1992.
- Groń R.: Doktor Kościoła, w: M. Chmielewski (red.), Leksykon Duchowości Katolickiej, Kraków 2001, s. 197-199.
- Groń R.: Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju, w: M. Chmielewski (red.), Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia, Lublin 1999, s. 211-226.
- Valton E.: Docteur, w: Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1911, kol. 1507.

C. Opracowania szczegółowe

- Burton P.-A.: Un studio introductorio. El espejo de la caridad o los tres primeros „círculos” de amor, w: Elredo de Rieval, Espejo de la caridad, Burgos 2001, s. VII-LIII.
- Connor E.: The Doctrine of Charity in Book One of Aelred of Rievaulx’s ‘The Mirror of Charity’, „Cistercian Studies Quarterly” (CSQ) 29(1994), s. 60-82.

- C o s t e l l o H.: The Mirror of Charity. St. Ailred's three sabbaths, „Doctrine and Life” 17(1967), s. 554-564.
- D u m o n t Ch.: Introduction. Aelred of Rievaulx: His life and works, w: A e l r e d o f R i e v a u l x, The Mirror of Charity, Kalamazoo 1990, s. 11-67.
- G a s p a r o t t o P.: La amistad christiana según Aelredo de Rievaulx (1110-1167), Mexico 1987.
- G r o Ń R.: Aelred z Rievaulx – teolog monastyczny, „Roczniki Teologiczne” 53(2006), z. 5, s. 137-157.
- G r o Ń R.: Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany Średniowiecza, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13, 1(2005), s. 19-37.
- G r o Ń R.: Porządek natury jako znak Bożej miłości u Aelreda z Rievaulx, „Cistercium – Mater Nostra” 1(2008), s. 115-122.
- H e a n e y C.: The concept of sabbath in Aelred's theology, „Hallel” 16(1988), s. 16-27.
- M o l l e u r J.: The Nation of the Three Sabbats in Aelred's 'Mirror of Charity', CSQ 33(1998), s. 211-220.
- P e n n i n g t o n B.: A Primer of the School of Love, „Cîteaux” 31(1980), s. 93-104.
- P e z z i n i D.: Il riposo come categoria della vita spirituale. – I tre sabati nello 'Specchio della carità' de Aelredo de Rievaulx, „Vita Consacrata” 36, 4(2000), s. 357-374 (polski przekład: Odpoczynek jako forma życia duchowego. – Trzy szabaty w 'Zwierciadle miłości' Aelreda z Rievaulx, „Cistercium – Mater Nostra” 2(2008), s. 131-142).
- S o m m e r f e l d t J. R.: Aelred of Rievaulx. On Love and Order in the World and the Church, New York 2006.
- S q u i r e A.: Aelred of Rievaulx. A Study, London 1981.

D. (Pozostała) literatura polska

- C z u b a k M.: Aelred z Rievaulx – problem duszy ludzkiej po jej oddzieleniu od ciała, „Edukacja Filozoficzna” 36(2003), s. 227-233.
- C z u b a k M.: Natura i władze duszy według Aelreda z Rievaulx, „Przegląd Filozoficzny” 43(2002), z. 3, s. 151-165.
- E l r e d z R i e v a u l x: Przyjaźń duchowa (tł. M. Wylęgała), Kęty 2004.
- D u t t o n M. L.: Aelred dziś: znany i uznany. Najnowszy stan badań nad Aelredem z Rievaulx (tł. i opr. R. Groń), „Zeszyty Naukowe KUL” 50(2007), nr 3(199), s. 61-71.
- G r o Ń R.: Aelred z Rievaulx. Doktor przyjaźni chrześcijańskiej, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9(2001), s. 55-67.
- G r o Ń R.: 'Historyczne' utwory Aelreda z Rievaulx, „Zeszyty Naukowe KUL” 49(2006), nr 2(194), s. 67-90.
- G r o Ń R.: Kazania Aelreda z Rievaulx, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13(2005), s. 15-32.
- G r o Ń R.: Kult do Człowieczeństwa Chrystusa. Novum mistyki cysterskiej na przykładzie twórczości Aelreda z Rievaulx, w: J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski (red.), „Homorans V – Modlitwa uwielbienia”, Lublin 2004, s. 29-51.
- G r o Ń R.: Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx, „Zeszyty Naukowe KUL” 49(2006), nr 1(193), s. 47-78.
- G r o Ń R.: Przykłady „dobrej śmierci” u Aelreda z Rievaulx, „Vox Patrum” 25(2005), t. 48, s. 291-312.
- G r o Ń R.: Przykłady modlitwy przebiegalnej w duchowości cysterskiej. Studium na podstawie pism Aelreda z Rievaulx, w: J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski (red.), „Homorans VI – Modlitwa przebiegalna”, Lublin 2006, s. 141-162.

G r o ń R.: Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx, Kęty 2005.

G r o ń R.: Śmierć Aelreda z Rievaulx. Między teorią a rzeczywistością, „Vox Patrum” 26(2006), t. 49, s. 195-207.

AELED OF RIEVAULX THE CISTERCIAN DOCTOR OF CHARITY

S u m m a r y

Aelred of Rievaulx, one of the first and foremost representatives of the so called school of charity propagated by the Cistercian order within the monastic theology, can certainly be considered the Cistercian doctor of charity. This suggestion was earlier proposed by contemporary scholars of the doctrine of the English abbot, especially that it was in keeping with the traditional medieval practice of giving the more prominent spiritual authorities the title of the Church doctor, based on their theological accomplishments. It was about formation of the doctrinal bases for the Cistercian theology and a great contribution to this was the work on charity by Aelred, beside his other piece on Christian friendship, which had already earned him the title of „Doctor of Christian friendship”.

An analysis of *Speculum caritatis* by the abbot of Rievaulx presented against the backdrop of the specificity of monastic theology, which it represents, as well as against its structure subjected to the ultimate goal defined by the authority of the great Bernard, support this position. Those special conditions also had an effect on these contemplations, telling to first ponder on the title of Aelred's work, which reveals the specificity of the theology practiced by the abbot. Next, in order to explain the major difficulty in the ascetic character of Christian love, insisted on by St. Bernard, the theme of charity was described in three sections. The criterion for the division follows the work's major idea expressed in the triad of love (*amor*), greed (*cupiditas*) and theological love (*caritas*), which correspond to the three time orders of charity resulting from God's actions of: creation, redemption and rebirth, which, as argued by P. A. Burton, were explored in the three parts of *Speculum*. This is why the sections of my work describe:

- the nature of love in the aspect of creation, reflected in human soul directed toward God, even after a sin;
- the difficulty of love, connected to greed, which because of Christ's redemptive cross becomes a sweet yoke of charity for His true followers, and then;
- the practical side of Christian love, from the point of view of its object and subject.

Attentive reading into and analysis of the work on love by Aelred of Rievaulx presented above shows enormous richness of theological knowledge, which proves theological competence of this then young Cistercian abbot (about 33 years old). It is confirmed with his solid preparation and in depth reflection on the issue of charity, as he himself acknowledged, which he then expressed in the language and monastic form familiar to him, which was then prevalent throughout monasteries. This is perhaps one of but few obstacles, which today make reading his work difficult. His value, however, was recognized from the very beginning by the great Bernard of Clairvaux, followed by the entire medieval tradition which left behind over

a dozen of his manuscripts. We can only be grateful to Bernard to have nudged the young theologian to compose this excellent work.

The depth and richness of its contents certainly prove his own experience in the field of God's charity, or even its mystical implications, even more so, since monastic theology considered experience as one of the sources of theological wisdom, which was about presenting a practical way to reach God. It might then come as a surprise for such a relatively young theologian to possess this kind of highly sensitive spiritual life. It must have amazed Bernard himself. Maybe, it is time to include Aelred in the ranks of Cistercian mystics.

On account of his work, Aelred's influence has already been recognized by contemporary scholars. Worth mentioning here are: exceptional role of feelings in spiritual pursuit of God and relationships with others; aforementioned „little treatise on affections”; teaching about sabbath as the ultimate rest in God's love – the source and purpose of perfection for all creation, including the man, who in this sabbath delights in complete unity with God; doctrine of three sabbaths associated with forms of love towards: God, neighbor and oneself, experienced in this life through contemplation of infinite God; ascetic character of love with its sense in the sweet cross of Christ; the role of humanity of Jesus Christ on the way to spiritual growth, and so on.

Certainly a number of these components are a reflection of the Augustinian theological environment prominent at that time, but Aelred added them a unique color, or even originality. Considering the above, we can see the English Abbot of Rievaulx as a Cistercian doctor of charity.

Translated by rev. Ryszard Groń

Słowa kluczowe: doktor Kościoła, teologia monastyczna, cysterska szkoła miłości, wieczny szabat Boga.

Key words: doctor of the Church, monastic theology, Cistercian school of love, eternal sabbath of God.