

Ks. Ryszard GROŃ
(Wrocław, PWT)

MISTYCZNE IMPLIKACJE DOKTRYNY O MIŁOŚCI AELREDA Z RIEVAULX*

Aelred z Rievaulx (1110-1165), słynny opat cysterski, należy do pisarzy zakonnych, którzy swoimi dziełami przyczynili się do stworzenia swoistej teologicznej szkoły cysterskiej¹. Ponieważ szkoła ta skupiała się wokół tematu miłości (służąc formacji duchowej mnichów), by ich prowadzić pewnie do Boga, dlatego nazywa się ją czasem „szkołą miłości”². Ponieważ uprawiano ją w klasztorach stosując zupełnie inne metody i formy od dopiero co rodzącej się scholastyki, stanowiła więc oś nauczania, które nazwano później „teologią monastyczną”³. Jako taka, bazowała na Piśmie Świętym i teologicznej tradycji augustyńskiej, czerpiąc obficie ze świadectwa poprzednich wieków i indywidualnego doświadczenia. Traktując o miłości teologia ta traktowała również o implikacjach mistycznych, czyli o doświadczeniu głębszej zażyłości z Bogiem, które są owocem życia miłości wielu chrześcijan⁴, być może również tych, którzy o niej pisali, więc i Aelreda.

Opat z Rievaulx pozostawił po sobie utwór traktujący o miłości, na podstawie którego można wyciągnąć wnioski o mistycznych implikacjach jego nauczania: *De speculo caritatis* (*O zwierciadle miłości*). Mimo iż został

* Artykuł był prezentowany na Międzynarodowym Kongresie Mediewistycznym 13-16 VII 2009 r. na Uniwersytecie w Leeds (Wielka Brytania).

¹ Na temat życia i działalności Aelreda, por. A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A study*, London 1981; R. Groń, *Aelred z Rievaulx. Wielki zapomniany Średniowiecza*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) nr 1, 19-37.

² Por. E. Gilson, *The mystical theology of St. Bernard*, Kalamazoo 1990, 60-84; M.A. Fracheboud, *The first Cistercian spiritual writers*, Seag 2000, 64-79.

³ Por. J. Leclercq, *St. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle*, w: *Saint Bernard théologien*, Rome 1953, 7-23; tenże, *Guerric of Igny and the Monastic School*, w: „Cistercian Studies” 2 (1962) 53-61; tenże, *The love of learning and the desire for God. A study of monastic culture*, New York 1962, 168-174; tenże, *Miłość a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997, 223-275; M. Bielawski, *Polis monachorum*, Bydgoszcz 2001, 41-51; R. Groń, *Aelred z Rievaulx – teolog monastyczny*, w: RT 53 (2006) z. 5, 137-157.

⁴ Mistyka chrześcijańska jest mądrością czerpiącą z intymnej zażyłości człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie i jako taka doświadczalnym owocem życia w miłości (*caritas*), której Bóg jest źródłem i celem; więcej na ten temat por. M.R. del Genio, *Mistica (notas historicas)*, w: *Diccionario de mistica*, ed. L. Borriello – E. Caruana, Madrid 2002, 1182-1195.

on napisany w stosunkowo młodym wieku opata (kiedy miał ok. 33 lata), u początków jego działalności pisarskiej (1142-1143), wydaje się być jednak utworem dobrze przemyślanym i dojrzałym na tyle, że cała tradycja średnio-wieczna, za św. Bernardem z Clairvaux, uznała je za najlepsze dzieło Aelreda. Tu więc szczególnie należy spodziewać się najwięcej wskazówek odnośnie do mistycznego aspektu jego nauczania o miłości, niewykluczone że wziętych również z jego własnego doświadczenia.

*De speculo caritatis*⁵ zostało spisane na wyraźne życzenie Bernarda z Clairvaux, w celu rozwiązania trudności, związanej z ascetycznym charakterem miłości, praktykowanej zgodnie z *Regulą* św. Benedykta w klasztorach cysterskich, na który skarżyli się niektórzy nowi rekruci. Miało tym samym służyć dla nowicjuszy jako swoiste wprowadzenie w życie miłości Boga i bliźniego. Aelred, który pełnił wtedy funkcję mistrza nowicjatu, wydawał się więc być osobą najbardziej kompetentną do rozwiązania tego problemu.

Zgodnie z sugestią Bernarda nadał swemu utworowi tytuł *De speculo caritatis* i podzielił je na trzy części. W pierwszej podkreślił jego monastyczny charakter, stosując Biblię jako swoiste kryterium rozważań, w którym proponuje czytelnikowi przyrzeć się, niczym w zwierciadle, jego życiu miłości, porównując je do ideału Bożego⁶. Aby to zrealizować, posłużył się potrójną strukturą dzieła, według której postanowił wyjaśnić naturę miłości, wytłumaczyć zadaną przez Bernarda trudność, wreszcie ukazać sposoby jej prawdziwego praktykowania.

W mistycznym aspekcie nauki o miłości Aelreda wypływającej z tego utworu, należy zauważyć kilka elementów. Najpierw jego koncepcję szabat-u jako wiecznego spoczynku Boga, w którym znajdują swój początek i kres wszelkie stworzenia, w tym człowiek, który w postaci szczęścia ma ten szabat wryty w głębi serca, gdzie się jednoczy z Bogiem. Zjednoczenie to dokonuje się w miłości, której skuteczność po grzechu gwarantuje łaska (*caritas*). Jej drogę w człowieku toruje w pierwszym rzędzie święte człowieczeństwo Chrystusa oraz wypływające z niego specjalne duchowe łaski Boże, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. Chodzi tu o proces nie pozbawiony trudów i cierpień, na wzór krzyża Chrystusowego, który dlatego jawi się jako słodkie jarzmo, określające ascetyczny charakter miłości. Wreszcie Aelred podaje różnorodne formy (tzw. trzy szabaty) i owoce miłości Boga i bliźniego w du-szy ludzkiej z podkreśleniem ważnej w niej roli uczuć.

⁵ Posługuję się krytycznym wydaniem dzieł Aelreda: *Aelredi Rievallensis Opera omnia*, ed. C.H. Talbot, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (= CCLM) 1, Turnholti 1971, 1-161 (*De speculo caritatis*).

⁶ Por. *De speculo caritatis* II 14, 35 i II 26, 78, CCLM 1, 82-83 i 103-104; więcej na temat struktury dzieła zob. Ch. Dumont, *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx, *The mirror of charity*, Kalamazoo 1990, 49-52.

1. Boski szabat wyrity w sercu człowieka (I 3-4, 18-22). Swoistym wprowadzeniem w mistykę Aelreda z Rievaulx, jeśli o takiej można mówić, jest na pewno koncepcja szabat, jako wiecznego spoczynku Boga, w którym znajduje ujście i kres swej doskonałości wszelkie stworzenie, w tym również dążący do szczęścia człowiek. Nie jest to nowa idea w myśli teologicznej średniowiecza, jakkolwiek nasz opat rozwinął ją i ubogacił, czyniąc poniekąd własną⁷. Aelred zaczerpnął ją z biblijnego opisu stworzenia, według którego Bóg przez sześć kolejnych dni stwarzał świat, a w siódmym odpoczął⁸. Szabat Boży dotyczy właśnie tego odpoczynku⁹, a ponieważ odnosi się do samego Boga, musi być wieczny i niezmienny¹⁰. Tym samym jego odpoczynek oznacza po prostu wieczność, czyli boskość¹¹.

Spoczynek Boga polega na miłości, odzwierciedlając Jego życie wewnętrzne, jak uczy Pismo Święte, „Ojciec kocha Syna i ukazuje Mu wszystko, co czyni” (J 5, 12); z drugiej strony Jezus zapewnia, że wypełnił przykazania swego Ojca i trwa w miłości (por. J 10, 15), na co mu odpowiada Ojciec: „To jest mój syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 17). To wzajemne upodobanie między Ojcem i Synem jest słodką miłością, łaskawym uściskiem, uszczęśliwiającą miłością, poprzez którą Ojciec spoczywa w Synu a Syn w Ojcu, będąc w niezmałomym niczym pokoju i spoczynku, w wiecznym odpoczynku, w nieporównywalnej dobroci i miłości. Od nich pochodzi Jeden, Duch Święty, Słodycz i Pocieszenie obydwu – *Caritas*¹².

Szabat stanowi również kres doskonałości wszelkich stworzeń, które od Boga wzięły swój miłosny początek. Bóg w swej odwiecznej woli chciał po prostu podzielić się swoją miłością ze stworzeniami, stąd je stworzył i wciąż utrzymuje w istnieniu, by zdążyły stosowanie do natury każdej z nich w wyznaczonym im przez Niego kierunku. On sam jest ich fundamentem, jawiąc się jako jego doskonałościowy spoczynek. W ten sposób prowadzi je i dysponuje ku sobie, w głębokiej miłości¹³. W doskonałości tych stworzeń ukazuje się miłość Boga, Jego wola i dobro, czyli On sam, bo w nich (miłości, dobroci i woli) ma On swój byt i swoje istnienie. Tak więc zawsze spoczywa, ponieważ zawsze ma istnienie, co wyraźnie kontrastuje z przemijalnością stworzenia samego w sobie¹⁴.

We wszystkich istnieniach widać zatem pewien ślad dobroci, czyli miłości Bożej, dlatego wszystkie one, stosownie do swej natury, dążą do swego speł-

⁷ Por. A. Squire, *Aelred of Rievaulx: a study*, Kalamazoo 1981, 39.

⁸ Por. *De speculo caritatis* I 18, 52 - 19, 53.

⁹ Por. tamże I 7, 22.

¹⁰ Por. tamże I 19, 55-56.

¹¹ Por. tamże I 19, 55, CCLM 1, 35: „Requies eius, aeternitas eius, quod non est aliud quam divinitas eius”.

¹² Por. tamże I 20, 57, CCLM 1, 36: „Caritas beatissima, qua Pater in Filio, Filius repausat in Patre”.

¹³ Por. tamże I 19, 55.

¹⁴ Por. tamże I 19, 56.

nienia, by spocząć, uczestnicząc w ten sposób w powszechnym spoczynku samego Boga. Tak dzieje się z bytami nieożywionymi, które będąc w ruchu lub nieporządku zgodnie z własną naturą lgną do swego miejsca lub stanu spoczynku; podobnie z bytami ożywionymi, które zmierzają do swej pełnej realizacji, by osiąść w doskonałym bezruchu; wreszcie z nierozumnymi stworzeniami, które dążą do zaspokojenia swych naturalnych skłonności i nie spoczną dopóki ich nie osiągną¹⁵. W przypadku jednak człowieka, ta dążność do spoczynku w Bogu jest uświadomiona i wolna, i nazywa się szczęściem¹⁶.

Człowiek, będąc bytem cielesno-duchowym, może przylgnąć do Boga na sposób duchowy, do czego też został dysponowany w akcie stworzenia, kiedy to w ramach swego obrazu i podobieństwa Bożego (do Trójcy Świętej) otrzymał składające się na serce władze duchowe: rozum, pamięć i wolę, które w swych działaniach uzdolniły go (tym samym upodabniając) do „posiadania” Boga. Szczęście człowieka ma polegać na całkowitym spoczynku tych władz duchowych w Bogu: pamięć rozkoszująca się w Jego wiecznej esencji, rozum w mądrości, a wola w Jego woli, czyli w miłości¹⁷. Wprawdzie każda funkcja tych władz jest osobna, jednak ogniskuje je wolna wola, która ma zdolność kochania: jest to wtedy świadome miłowanie i rozkoszowanie się w wiecznej esencji Boga¹⁸. Na tym też polega idea zjednoczenia człowieka w jego władzach duchowych (w sercu) z Bogiem, co się dokonuje w miłości.

Wszystko to ma miejsce w głębi jestestwa człowieka, czyli na samym dnie jego duszy, tj. serca, gdzie jest zarezerwowane specjalne wzniosłe miejsce dla samego Boga¹⁹. Tak więc boski szabat ma swe odbicie w sercu człowieka, które podobnie jak pozostałe stworzenia nie ustanie w poszukiwaniu swego spoczynku, tu szczęścia w Bogu²⁰.

2. Miłość – droga do Boga (I 1-5). Od samego początku swego utworu o miłości Aelred zaznacza, że jedyną drogą do Boga jest miłość, która o tyle jest skuteczniejsza i rozkoszniejsza o ile jest czystsza, trwalsza i powszechniejsza²¹. Jakby chciał powiedzieć, że jako siła napędowa świata, miłość daje człowiekowi wrodzone prawo do bycia zawsze z Bogiem i rozkoszowania się Nim jako swym szczęściem; tak właśnie został naturalnie usposobiony:

„Podniebienie serca Cię kosztuje, ponieważ jesteś pełen słodyczy; jego oko Cię kontempluje, ponieważ jesteś pełen dobroci; serce może pomieścić Cię

¹⁵ Por. tamże I 21, 21.

¹⁶ Por. tamże I 3, 8-9 i 22, 62.

¹⁷ Por. tamże I 3, 8-9; 4, 13.

¹⁸ Por. tamże I 4, 10.

¹⁹ Por. tamże III 38, 106.

²⁰ Por. tamże I 22, 62.

²¹ Co wyraził w definicji miłości, por. tamże I 1, 2, CCLM 1, 13: „Animi delectatio, eo dulcior quo castior, eo suavior quo sincerior, eo iucundior quo latior”.

mimo, iż jesteś niezgłębiany. Kto Cię miłuje ten się rozkoszuje, i o tyle się rozkoszuje o ile bardziej kocha, ponieważ Ty sam jesteś *Caritas*²².

Szczęście to jednak zostało oddalone decyzją wolnego wyboru woli, odpowiedzialnej za kochanie, która mogła (w swej pysze) obrać inny przedmiot swego miłowania poza Bogiem i tak się też stało. Grzech pierwszych rodziców stał się paradygmatem odejścia od pierwotnego źródła szczęścia wszystkich ludzi²³. Człowiek, oddalając się od prawdziwej miłości i szczęścia w Bogu, poprzez upodobanie w stworzeniach popadł w ich niewolę kierując się teraz cielesnym pożądaniem²⁴. I choć obraz Boży został w nim zachowany, ponieważ dalej ma trzy władze duchowe zdolne Boga, to jednak utracił Jego podobieństwo, gdyż jego funkcje zatrzymują się niepotrzebnie na miłości stworzeń; stąd jego pamięć jest teraz poddana zapomnieniu, wiedza błędowi, a miłość pożądaniu²⁵.

Człowieczeństwo i ofiara krzyżowa Jezusa Chrystusa, pośrednika między Bogiem i ludźmi, stała się nową próbą miłości Boga, wzywając człowieka do odnowienia jego obrazu Bożego i przywrócenia utraconego podobieństwa. Pamięć Boża ma moc odnawiania się w nim dzięki rozważaniu Pisma Świętego, rozum przez sakrament wiary, a miłość przez praktykę życia w miłości (*caritas*)²⁶. Oczywiście doskonale odnowienie tego obrazu jest kwestią ponownego obrania przez wolę – Boga jako najwyższego dobra, dostępnego teraz w Jezusie Chrystusie i we wspomnianych środkach zbawienia. Drogą całej odnowy jest przykazanie miłości²⁷, stawiające czoła cielesnemu pożądaniu. Wszystko teraz zależy od dyspozycji wewnętrznej serca ludzkiego otwartego na miłość Bożą.

Aelred poświęca więcej uwagi temu, by wytłumaczyć, że działanie miłości jest działaniem łaski Bożej (*caritas*), która nie niweczy aktów wolnej woli człowieka, ale je wspomaga w świadomym wyborze Boga²⁸. Jego efekt to ascetyczny proces odchodzenia od pożądania cielesnego w kiedunku dobra duchowego, który angielski opat nazywa „obrzezaniem człowieka wewnętrznego i zewnętrznego” (*interioris exteriorisque hominis circumcisio*)²⁹, bowiem powstrzymuje on duszę od wszystkich grzechów głównych, źródła wad, przyczyniając się do wyrabiania cnót. Jako taki, wymaga czasu potrzebnego do całkowitego oczyszczenia, ukierunkowania i uspokojenia władz duchowych, by mogły one osiąść w Bogu. Procesem ten trwa całe życie kulminując

²² Tamże: „Et est palatum cordis cui sapis, quia dulcis es; oculus quo videris, 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”, tłum. własne.

²³ Por. tamże I 4, 11.

²⁴ Por. tamże I 4, 12.

²⁵ Por. tamże I 4, 12-13.

²⁶ Por. tamże I 5, 14.

²⁷ Por. tamże I 8.

²⁸ Por. tamże I 11-14.

²⁹ Tamże I 17, 50, CCLM I, 33.

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 szczęściu³⁰, czyli w Bogu, w Jego wiecznej esencji, wiedzy i woli, tj. w szabacie Boga³¹.

3. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa (III 5, 13-14). W procesie miłosnego dochodzenia do Boga podstawową rolę w teologii Aelreda odgrywa łaska człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Wynika to logicznie z fundamentów teologii chrześcijańskiej, którą uprawia, ale jest to również specyficzna cecha całej cysterskiej teologii miłości, którą nasz opat reprezentuje. Otóż cystersi jako pierwsi zaczęli wyraźnie doceniać istotną rolę człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w mistycznej drodze do Boga. Wobec duchowego charakteru Boskiego szczęścia, do którego należało zmierzać, a także w obliczu destrukcyjnej mocy żądzы cielesnej, która po grzechu zaczęła panować nad osłabioną wolą, odwodząc człowieka od jego prawdziwego źródła i celu, człowieczeństwo Chrystusa okazało się potężnym, kolejnym bodźcem miłości, mającym na powrót przyciągnąć ludzi do Boga. Chodziło o podanie człowiekowi w Jezusie Chrystusie cielesnych pobożnych bodźców do zakochania go w Boskiej miłości, angażując jego uczucia i zmysły tak, by przez to wyrwać go z cielesnej żądzы i zwrócić jego wolę na poziom miłości duchowej³².

Aelred z pewnymi nielicznymi wyjątkami trzyma się właśnie tej nauki³³. I chociaż *De speculo caritatis* jest jego pierwszym pisemnym utworem, wiadać w nim już jej pierwsze oznaki, które potem znajdą ujście w dojrzsalszych formach. Na przykład z okresu życia dwunastoletniego Jezusa potrafi utorować drogę mistycznego zjednoczenia z Bogiem, a potem uczynić swoją siostrę świadkiem Jezusowej ziemskiej działalności, czy wreszcie ukazać w Jezusie drogę pewnej przyjaźni z Bogiem³⁴.

W obecnym utworze angielski opat zachęca do pobożnego rozważania cielesnego aspektu życia Jezusa, kładącego tamę zwodniczemu pożądaniu. Chodzi o to, by poprzez medytację każdy mógł wzbudzić „pobożne uczucie w stosunku do ciała naszego Zbawiciela, by w ten sposób mógł kontemplan-

³⁰ Por. tamże I 5, 14.

³¹ Por. tamże I 6, 21.

³² Por. tamże III 5, 13. Więcej na ten temat, zob. R. Groń, *Kult człowieczeństwa Chrystusa. Novum mistyki cysterskiej na przykładzie twórczości Aelreda z Rievaulx*, w: *Homo orans*, V: *Modlitwa uwielbienia*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski – K. Burski, Lublin 2004, 29-51; M.L. Dutton, *Intimacy and imitation: the humanity of Christ in Cistercian spirituality*, w: *Erudition at God's service. Studies in medieval Cistercian history*, XI, ed. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1987, 33-40.

³³ Por. M.L. Dutton, *The face and the feet of God: the humanity of Christ in Bernard of Clairvaux and Aelred of Rievaulx*, w: *Bernardus Magister. Papers presented at the nonacentenary celebration of the birth of St. Bernard of Clairvaux*, ed. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1992, 203-223.

³⁴ Por. Aelredus Rievallensis, *De Jesu puero duodenni*, CCLM 1, 249-178; *De institutione incluserum*, CCLM 1, 637-682, *De amicitia spiritalis*, CCLM 1, 287-350.

wać oczyma duszy Pana Majestatu” w jego różnych sytuacjach życiowych³⁵. Aelred wymienia tu po kolei: udręki żłóbka, pragnienie pokarmu matczynego, radość bycia w objęciach matki, pocałunek starca Symeona, wydarzenia z jego działalności publicznej w stosunku do grzeszników, poszkodowanych i płaczących³⁶, czas męki i drogi krzyżowej ze wszystkimi ich szczegółami: opluciem, drwinami, biczowaniem, ukoronowaniem cierniem, ukrzyżowaniem, przybiciem gwoźdźmi i przebiciem włócznią, kosztowaniem żółci, itp. We wszystkich sytuacjach, szczególnie tych ostatnich, zachował on słodycz, spokój ducha i cierpliwość, będąc jak owca prowadzona na rzeź. Jedynie taka postawa, kiedy te wydarzenia się medytuje, może skłaniać do refleksji i kruszyć twarde serca ludzkie, pobudzając je do miłości Boga³⁷.

4. Specjalne wizyty Boga w duszy ludzkiej (II 8-15). Wychodząc z człowieczeństwa Chrystusa, Bóg udziela człowiekowi specjalnych łask na jego drodze duchowego rozwoju. A są one nieodzowne, bowiem to właśnie dzięki nim dokonuje się interioryzacja całego procesu, prowadząc człowieka od cielesności i zewnętrżności do najwyższych pułapów ducha, by tam zjednoczyć się z Bogiem. Aelred nazywa te łaski „skruchą” (*compunctio*) lub „wizytami duchowymi” (*spiritales visitationes*), danymi poszczególnym ludziom w ściśle określonym momencie i stosownie do ich usposobienia i zaawansowania duchowego³⁸. Wpływają one na uczucia (*affectus, passiones*), które następnie motywują wolę do działania³⁹.

W zależności od trzech przyczyn, nasz opat wymienia trzy cele tych specjalnych wizyt Boga w duszy ludzkiej⁴⁰: aby wzbudzić miłość u tych, co śpią, tj. odrętwiałych; aby pocieszyć tych, co są przygnębieni i odnowić znużonych; wreszcie, aby wynagrodzić i podtrzymać tych, którzy pragną dóbr niebieskich. Pierwsza łaska przestrasza tych, którzy nią gardzą, a przyciąga tych, którzy się boją Boga; jako taka jest miłosiernym ościeniem korygującym tych, co zeszli na złą drogę, budząc ich do świętości. Druga przyciąga i pobudza odważnych; jest łaską pobożności, która podtrzymuje słabych, oczyszczając ich na drodze świętości. Trzecia chroni tych, którzy ją zdobyli; jest łóżem sprawiedliwych, w którym się spoczywa po trudach drogi, czyli spoczynkiem szabatu⁴¹.

Poszczególne łaski Boże są uchwyceniem momentów długiego procesu działania Boga, który stopniowo hartuje duszę ludzką. Stosownie do tego, an-

³⁵ Por. *De speculo caritatis* III 5, 13, CCLM 1, 111: „Ad quam corruptionem quia maxime voluptas ac delectatio carnis impellit, sic eam facile quislibet respuit vel evitat, si erga carnem nostril Salvatoris pium indutus affectum, gaudet spiritalibus oculis intueri Dominum maiestatis”.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże III 5, 14.

³⁸ Por. tamże II 8, 20.

³⁹ Por. tamże II 18, 54-55.

⁴⁰ Por. tamże II 8, 20.

⁴¹ Por. tamże II 8, 20 i 11, 26.

gielski opat może wyróżnić trzy etapy życia duchowego: bojaźń początkujących, oczyszczanie zaawansowanych i miłość doskonałych⁴². W pierwszej dominuje bojaźń czerpiąca z miłosierdzia Bożego, by dusza nie osiadła w cielesności; w drugiej – pocieszenie czerpiące z pobożności, by wytrwała w drodze; w trzeciej – miłość związana ze sprawiedliwością. Tak miłosierdzie podnosi upadłego, pobożność pomaga w walce, a sprawiedliwość wieńczy zwyciężcę⁴³.

Bóg poprzez swoje sekretne wizyty wchodzi najpierw do duszy jeszcze brudnej i nie tylko pobudza ją przez bojaźń, zrywając wszelkie więzy złych nawyków, ale czasem daje się odczuć w niebiańskiej słodyczy swego pocałunku. W ten sposób podnosi ją, a potem przez różnego rodzaju pocieszenia animuje do ćwiczenia się w pobożności i cnotach. Pod ich wpływem dusza stopniowo zaczyna znosić dla Boga wiele prób i umartwień, a nawet o nie prosić. Po jakimś czasie łaski Boże w coraz bardziej wysublimowanej formie, bo tak je teraz dusza jest w stanie odebrać, dają się odczuć –wprawdzie nielicznym– jako niewysłowna słodycz ducha, w której kosztuje zadatków przyszłej chwały, upajając się nektarem niezgłębionych misteriiw niebieskich. W ten sposób dusza czystymi oczyma kontempluje przyszłe miejsce swego wiecznego spoczynku w Bogu⁴⁴. I jak na początku działała tylko łaska miłosierdzia Bożego bez jej zasług, tak teraz wraz z miłosierdziem działa łaska sprawiedliwości z jej zasługami⁴⁵.

Aelred czuje się jeszcze zmuszonym wytłumaczyć charakter występującej tu bojaźni motywującej do działania. W pierwszym etapie miesza się ona tylko czasem z delikatną słodyczą; w drugim – słodycz ta jest pocieszeniem towarzyszącym zawsze bojaźni; w trzeciej, kiedy panuje już miłość, bojaźń ustępuje słodyczy samego Boga. Początkiem mądrości jest bojaźń Boża motywująca do pracy wewnętrznej, jej kulminacją jest miłość Boża jako jej nagroda. W bojaźni jest jej początek, w miłości jej doskonałość. Właśnie z tego najwyższego pułapu nagrody schodzi czasem łaska niewysłownej słodyczy, namaszczając nią duszę pośród jej codziennych walk i utrapień. Wtedy odbłaskiem tego promiennego światła Bożego, rozpuszcza się mgła zmysłów irracjonalnych, znika smutek i gorycz, serce się poszerza, dusza wzmacnia i w przedziwny sposób staje się zdolna do wznoszenia się na wyżyny duchowe. Aby więc dusza nie lgnęła do cielesności, pobudza ją bojaźń, lecz aby nie osłabła w tej pracy, karmi ją uczucie łaski niebieskiej⁴⁶.

Łaski te zachodzą przemiennie przeplatane pracą wewnętrzną człowieka podczas długiego procesu, dopóki cała dusza pochłonięta tą niewysłowną miłością (*caritas*), już się nie zadowala miłością, ale figurą „najpiękniejszego

⁴² Por. tamże II 12, 30.

⁴³ Por. tamże II 11, 26.

⁴⁴ Por. tamże II 11, 26-28.

⁴⁵ Por. tamże XI 11, 28.

⁴⁶ Por. tamże II 12, 29.

z synów ludzkich” (Ps 44, 3), pragnąc teraz tylko jednego: by być na zawsze z Chrystusem i obejmować go w słodkim uścisku miłości w przyszłym świecie. W ten sposób dusza zaczyna w kontemplacji kosztować chwały i mądrości Bożej w najwyższym z możliwych stanów na ziemi, wykazując świętość życia⁴⁷. Efektem pierwszego rodzaju wizyt duchowych jest autentyczne nawrócenie do Boga, drugiego – umartwienie własnej woli i wszystkich pasji, trzeciego – doskonała szczęśliwość. Pierwsze stopniowo ustępują następnym, kiedy spełnią swoją misję pobudzenia do większej miłości, by stawić teraz czoła rozlicznym próbom i podjąć dla Boga wiele umartwień oraz praktykę cnót. Te dopiero w rezultacie podtrzymywane następnymi, bardziej duchowymi łaskami prowadzą do doskonałej miłości, czyli pełnego zjednoczenia z Bogiem⁴⁸.

Oczywiście, na każdym etapie może dojść do zerwania tego procesu, kiedy człowiek nie podejmuje wyzwania Bożego, płynącego z wcześniejszych łask, trwając dalej w ziemskich radościach, albo kiedy w swej pysze zachłyśnie się samymi łaskami (rejstrowanymi w uczuciach), widząc w nich znaki swego wybrania i rzekomo osiągniętej doskonałości. Wtedy nie podejmuje już dalszej pracy nad sobą, tj. wysiłku nad rozwojem cnót i własnej pobożności⁴⁹.

5. Ascetyczny charakter miłości (II 2-6). Tym, co zatrzymywało nowych kandydatów cysterskich w ich drodze do świętości, był odczuwany przez nich ciężar porządku i obyczajów, jaki zaczęli doznawać z chwilą przekroczenia murów klasztoru. Ciężar ten był związany z przestrzeganiem *Reguły* św. Benedykta. Nie rozumiejąc jej głębszej intencji pobudzenia prawdziwej (duchowej) miłości Boga oraz związanej z nią potrzeby surowszego trybu życia, nowi przybysze tracili w ogóle sens bycia w klasztorze. Jak pamiętamy, *De speculo caritatis* jest odpowiedzią na to wyzwanie i próbą wytłumaczenia mnichom ascetycznego charakteru miłości Boga.

Cały proces miłości dokonuje się w sercu człowieka. Jak zauważyliśmy wyżej, winien być on ustawiczną odpowiedzią woli ludzkiej na łaski Boże, najpierw w postaci nawrócenia, a potem ciągłej pracy nad sobą, tzn. wysiłku w rozpoznawaniu w sobie źródeł grzechów, wyplenianiu wad, wdrażaniu cnót, podejmowaniu licznych umartwień i rozwoju pobożności, tak by w ten sposób coraz bardziej przybliżać się do Boga⁵⁰. Jest to proces ascetyczny, który nasz opat nazywa „obrzezaniem człowieka wewnętrznego i zewnętrznego”⁵¹ i jako taki jest nieodzownie związany z trudem i ofiarą. Widać, że woła jest tu aktywnym uczestnikiem miłości, i nikt za nią nie kocha, aczkolwiek czyni to pod wpływem łaski Bożej, ciągle próbując jej dorównać w swoich odpowie-

⁴⁷ Por. tamże II 12, 30; II 15.

⁴⁸ Por. tamże II 13, 31.

⁴⁹ Por. tamże II 13, 31-32 i 15, 39.

⁵⁰ Por. tamże II 13, 31.

⁵¹ Tamże I 17, 50, CCLM 1, 32.

dziach⁵². Jeżeli podejmuje te wysiłki z ochotą, jest to znak jego rzeczywistej miłości do Boga i postępu duchowego, czyli jego „wewnętrznej dyspozycji serca”⁵³. Nic dziwnego, że Aelred nazywa mnichów żyjących *Regulą* św. Benedykta „profesjonalistami krzyża Chrystusowego”⁵⁴ tłumacząc, że w ten sposób uczestniczą oni w cierpieniach Zbawiciela, a św. Pawła przodującego w znoszeniu trudów i umartwień dla Chrystusa określa „najmocniejszym atletą”⁵⁵. Na tym tle zrozumiale wreszcie brzmią słowa Mistrza, że jarzmo Jego jest „słodkie i ciężar lekki” (Mt 11, 30).

Aelred wyłapuje ten moment trudu miłości, zestawiając go ze skargami nowo przybyłych na zbyt ciężki i niepotrzebny balast obowiązującej *Reguły* oraz umartwień. Najpierw pokazuje obiektywny trud miłości i spokój, jaki dusza zyskuje poprzez wewnętrzną motywację miłości samego Boga. Kiedy bowiem serce jest zaabsorbowane miłowaniem Boga, wtedy wszelkie zewnętrzne trudy nie są w stanie zakłócić tej miłości, ponieważ pracę wewnętrzną łagodzi żar serca; co więcej, trudy te stają się okazją do świadczenia, a nawet wzmaganania samej miłości⁵⁶.

Następnie angielski opat demaskuje prawdziwą przyczynę skarg mnichów na te trudy: brak z ich strony miłości Boga ze względu na przywiązanie jeszcze do pożądania cielesnego. Subiektywnie odczuwany smutek i ciężar związany z praktyką miłości ma swoją przyczynę w pożądaniu oczu i uszu oraz pysze żywota⁵⁷. Aelred przestrzega tu przed tworzeniem „ziemskiej, zwierzęcej i diabelskiej mądrości”, która w oparciu o prawo fizyczne (Hipokratesa) mówiące o wzajemnym oddziaływaniu ciała i ducha próbuje wykazać, że jest niemożliwa radość duszy w przypadku cierpienia ciała. W ten sposób eliminuje się krzyż Chrystusa, który dla ciała miałby być ciężarem nie dającym radości ducha⁵⁸.

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 pożądliwości cielesnej⁵⁹. W rzeczywistości bowiem, umartwienia ciała, kiedy oczywiście są kierowane prawidłową intencją i należytą dyskrecją, nie są przeciwne, ale właśnie konieczne dla ducha, i wcale nie umniejszają łaski Bożej, ale raczej ją prowokują. Jako takie też są one zawsze

⁵² Por. tamże I 11-14.

⁵³ Por. P.A. Burton, *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, 27-29.

⁵⁴ *De speculo caritatis* II 1, 3, CCLM 1, 67: „Professores crucis Christi”; zob. II 6, 15.

⁵⁵ Tamże II 6, 11, CCLM 1, 71: „Athleta fortissimus”.

⁵⁶ Por. tamże II 2, 5-2, 3, 6.

⁵⁷ Por. tamże II 4, 7; II 23-26.

⁵⁸ Tamże II 5, 9, CCLM 1, 70: „Sapientia [...] quae primo quidem pudica, est deinde pacifica: sed prorsus terrena, animalis, diabolica”.

⁵⁹ Por. tamże II 4, 7.

razem, tzn. zewnętrzne umartwienia wzmagają wewnętrzną miłość Bożą⁶⁰. W tych czynnościach woli widać też wyraźnie starania człowieka w kierunku pokazania swej coraz większej miłości ku Bogu. W ten sposób obydwie strony: Bóg przez swoją łaskę i człowiek przez swoją pracę nad sobą, zmierzają do celu zjednoczenia w miłości.

6. Zjednoczenie duszy z Bogiem (II 18, 53-56). Aelred tłumaczy stan szczęścia człowieka faktem jego bycia w miłosnej relacji z Bogiem, zwieńczonej w spoczynku (szabacie) jego władz duchowych w wiecznej Boskiej esencji, mądrości i woli. To jest to, co nazywa się zjednoczeniem z Bogiem, czyli bycie w jedności z Bogiem, właśnie poprzez prowadzącą doń miłość, którą On sam wciąż wzmagą. Ponieważ wola zbiera w sobie działania pozostałych władz duchowych i jest odpowiedzialna za miłowanie, będąc dysponowana do rozkoszowania się osiągniętym dobrem i szczęściem⁶¹, dlatego to właśnie przede wszystkim w jej działaniu dokonuje się zjednoczenie z Bogiem. A ponieważ to Bóg jest celem szczęścia człowieka, a ten odszedł od Niego przez grzech skłaniający do cielesnego pożądania, dlatego powrót do tego szczęścia musi odbywać się na drodze łaski, która doń prowadzi przy wolnej współpracy woli człowieka, która, jak widzieliśmy, przybiera charakter ascetyczny. Cały więc proces zjednoczenia w miłości polega na dostosowywaniu woli ludzkiej do woli samego Boga, czyli podporządkowaniu się Jego miłości, która w rzeczywistości dokonuje się w Jego Duchu. Oto co na ten temat mówi sam Aelred:

„Miłość Boga 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 nierozdzielalną scaloną jedność tworzył jednego ducha z nim, jak jasno naucza Apostoł: kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednego ducha (1Kor 6, 17)”⁶².

⁶⁰ Por. tamże II 5, 9; II 6, 14.

⁶¹ Por. tamże I 4, 10.

⁶² Por. tamże II 18, 53, CCLM 1, 91: „Dei aestimandus est amor potius secundum continuum voluntatis qualitatem. Suam enim voluntatem Dei voluntati coniungere, ut quaelibet voluntas divina praescribat his voluntas humana consentiat, ut nulla sit alia causa, cur hoc aut illud velit, nisi quia hoc Deum velle cognoscit: hoc utique Deum amare est. Nam ipsa voluntas nihil est aliud quam amor [...]. Denique ipsa Dei voluntas amor eius est, qui nihil est aliud quam sanctus Spiritus eius, per

Aelred właśnie tak rozumie zjednoczenie z Bogiem, ukazując transformacyjny charakter miłości Bożej, która całkowicie przekształca wolę ludzką na podobieństwo Jego miłości tak, że wola chce już tylko tego, czego chce Bóg. Dlatego dusza podejmuje dla Boga wszelkie trudy oraz pracę, by coraz bardziej Mu się podobać⁶³.

Na tym tle nasz opat przestrzega przed zatrzymywaniem się nad przelotnymi nadzwyczajnymi łaskami Boga, jakimi dusza zostaje czasem, aczkolwiek rzadko i bez jej wpływu, obdarzana, w celu pobudzenia jej do większej miłości. Są one wcześniej wzmiankowanymi wizytami Boga, które w postaci uczuć wrażają się w duchowe podniebienie duszy, prowokując wolę do działania⁶⁴.

Angielski opat tłumaczy to od strony psychologicznej, rozróżniając w woli: uczucia (*affectus, passiones*) i rozumne działanie, przypisując temu ostatniemu funkcję miłowania i w rezultacie jednoczenia się z Bogiem⁶⁵. Uczucia są przelotne i zadaniowe w służbie działania miłości. Ich odczuwanie więc, gdy przychodzi nie jest jeszcze miłością, lecz dopiero zachętą dla woli do większego miłowania⁶⁶. Przelotne łaski Boże są właśnie tymi, które wpływają na uczucia i prowokują wolę do działania. Zatrzymywanie się więc na nich, nie jest zjednoczeniem z Bogiem, bo to ograniczałoby się tylko do ich chwilowych momentów. Są one uczuciami dającymi smak słodczy miłości Bożej, co nie oznacza jeszcze, że ten, kto ich doznaje, automatycznie miłuje Boga; to dopiero się okazuje w działaniu woli, niewykluczone, że pod wpływem właśnie tych łask. Tak więc można smakować słodczy miłości Bożej, lecz nie kochać Go, bo nad Jego wolę przedkładać własną. Aelred konkluduje, że lepiej nie koncentrować się na odczuwaniu tych słodczy, kiedy przychodzą i nie pragnąć ich, tylko kochać Boga poprzez umartwienia, pracę nad wdrażaniem cnót i rozwój pobożności, gdyż to są dopiero znaki prawdziwej miłości i zjednoczenia z Bogiem⁶⁷.

Z drugiej strony to nic dziwnego, że podobne łaski się pojawiają. Postęp w pracy nad dostosowywaniem woli ludzkiej do Boskiej, przy jednoczesnym umartwianiu cielesnych impulsów, przynosi bowiem stopniowo radość ducha podtrzymywaną przez duchowe łaski Boże, na które jest coraz bardziej wrażliwa dusza ludzka pozbawiana źródeł cielesnego pożądania. Człowiek zauważa

quem diffunditur caritas in cordibus nostris. Quae caritatis diffusio divinae est et humanae voluntatis coniunctio, vel certe divinae voluntati humanae voluntatis subiunctio. Quae tunc fit, cum Spiritus sanctus, qui utique Dei voluntas et amor est, et Deus est, humanae se voluntati 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» (1Cor 6, 17)».

⁶³ Por. tamże II 18, 56.

⁶⁴ Por. tamże II 18, 55-56.

⁶⁵ Por. tamże II 18, 54.

⁶⁶ Por. tamże II 18, 55.

⁶⁷ Por. tamże II 18, 56; II 20, 63.

wtedy coraz wyraźniej, że jego miłość to już nie tylko praca, ale coraz większa radość zanurzania się w słodczy wolności i czystości⁶⁸.

7. Trzy szabaty – trzy rodzaje miłości (III 1-4 i 6). Tak jak jedna jest miłość Boża, źródło i cel wszelkiego stworzenia, w tym głównie człowieka, zobrażowane wcześniej w idei wiecznego spoczynku, czyli szabat 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 szabat. 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 jubileuszowego⁶⁹.

Pierwszy szabat dotyczy miłości samego siebie, tj. miłości zorientowanej zgodnie z naturą ludzką na Boga jako na ostateczny cel⁷⁰. Człowiek doświadcza słodczy i spokoju tego szabat w chwilach kontemplacji Boga w głębi swojego serca, miłując sprawiedliwość, kiedy osiąga czystość sumienia⁷¹. To właśnie o nim była mowa we wcześniejszych rozważaniach. Drugi szabat dotyczy miłości bliźniego, tzn. jedności w miłości *caritas* z wszystkimi braćmi, aż po miłość nieprzyjaciół⁷². Aelred poświęci tej formie miłości sporo miejsca w dalszej partii trzeciej części *Speculum*, przy okazji omawiania różnych kategorii uczuć w prawidłowym miłowaniu bliźnich⁷³, a także kiedy ukaże sposób i preferencje tego miłowania⁷⁴. 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”⁷⁵.

⁶⁸ Por. tamże II 22, 65.

⁶⁹ Por. tamże III 1, 1, CCLM 1, 105: „Habes nempe in lege tria tempora sabbati requiei consecrata: septimum videlicet diem, septimum annum, et post septies septem quinquagesimum annum. Primum ergo sabbatum dierum, secundum annorum, tertium non immeritodicitur sabbatum sabbatorum”; zob. także III 2, 3.

⁷⁰ Por. tamże III 2, 3.

⁷¹ Por. tamże III 3, 6.

⁷² Por. tamże III 4, 7-11.

⁷³ Por. tamże III 23-30.

⁷⁴ Por. tamże III 37-38.

⁷⁵ Tamże III 2, 3, CCLM 1, 106: „Proximum vero tanquam seipsum, Deum autem supra seipsum: quia nec se, nec proximum nisi propter ipsum”; więcej na ten temat, por. J. Molleur, *The notion of the three sabbats in Aelred's 'Mirror of Charity'*, „Cistercian Studies Quarterly” 33 (1998) 211-220.

Miedzy tymi trzema rodzajami miłości da się zauważyć zachodzące relacje, według których każda miłość zawiera się w pozostałych i pozostałe w każdej. Na ogół miłość bliźniego poprzedza 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 się wycofa, powoduje automatycznie śmierć pozostałych. Aby więc człowiek prawdziwie miłował siebie, winien rozpocząć od miłości Boga. W przypadku miłości bliźniego, miłość Boga jest pielęgnowana w innych, poczynając od nieprzyjaciół, a kończąc na przyjaźni duchowej w stosunku do nielicznych⁷⁶. O ile Boga kochamy w Nim samym i przez Niego, to bliźniego miłujemy w Bogu, tzn. Boga w bliźnim⁷⁷.

Pełnię miłości, tj. kontemplacji Boga, zakosztuje dusza dopiero w wiecznym szabacie Boga, poza tym życiem, 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 rozwój⁷⁸.

8. Rola uczuć w miłości Boga i bliźniego (III 11-30). Choć miłość dotyczy przede wszystkim Boga, jednak realizuje się ona w człowieku, zgodnie z jego ludzką naturą, angażując sferę cielesno-duchową, w której ważną rolę odgrywają uczucia (*affectus, passiones*), bowiem nadają mistycznemu spotkaniu z Bogiem smaku przyciągającej słodczy. Nasz opat wspomniał już o nich przy okazji specjalnych łask Bożych, teraz powraca do nich i rozważa je specjalnie. Czyni to na tle analizy miłowania (i tej dobrej, którą nazywa *caritas*, i tej złej, którą nazywa „pożądaniem”) tak, jak wpisuje się ono w strukturę wewnętrzną człowieka, gdzie wyróżnił: wybór przedmiotu (upodobanie), ruch lub rozwój miłości (pragnienie i działanie) oraz jej owoce (posiadanie przedmiotu)⁷⁹.

Aelred omawia temat uczuć szczegółowo przy okazji analizowania ruchu miłości, a dokładniej, jego przyczyn, bo stanowią one obok rozumu (*ratio*) właśnie jedną z istotnych przyczyn rozwoju miłości⁸⁰.

Po zdefiniowaniu afektu, jako „spontanicznej i przyjemnej inklinacji ducha w kierunku czegoś”⁸¹, 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

⁷⁶ Por. *De speculo caritatis* III 2, 3-4.

⁷⁷ Por. tamże III 9, 28.

⁷⁸ Por. tamże III 6, 18-19.

⁷⁹ Por. tamże III 8, 22-24.

⁸⁰ Por. tamże III 10, 29-30.

⁸¹ Tamże III 11, 31, CCLM 1, 119: „Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio”.

lub zlej. Same w sobie afekty wykazują neutralność i jako takie nie powinny być motorami działania, bo mogą być zwodnicze⁸². Aelred proponuje poruszać się tu nie przez afekty, ale według nich tak, by był tu przede wszystkim prym woli⁸³. A ta winna kierować się rozumem, który podaje wystarczające argumenty, by wybrać Boga i bliźniego jako podstawowe obiekty miłości⁸⁴. Ideałem więc jest, by kierować się tu rozumem i tylko wspierać afektami, które mogą animować miłość, poprzez odczuwany przy tym smak słodyczy⁸⁵.

Afekty wymagają szczególnej czujności w miłości bliźniego. Ogólna zasada jest tu taka, by 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 uczuć pokazując, które należy w ogóle unikać i jak podchodzić do pozostałych⁸⁶. 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 przyporządkowany⁸⁷. Podobnie poleca traktować afekty racjonalne, pochodzące z rozważania cnót innych (świętych), poprzez które wzbudza się miłość bliźniego⁸⁸. W przyjmowaniu afektów urzędowych, pochodzących z obdarowywania podarunkami, zaleca wielką ostrożność w przyjmowaniu, by nie popaść w niewdzięczność, choć lepiej ich unikać, by koncentrować się bardziej na miłości człowieka darującego niż na jego wadzie⁸⁹. W przypadku afektu naturalnego, który wynika z naszej ludzkiej natury, każąc miłować to, co nasze, poleca działać zgodnie z rozumem, gdyż ten wskazuje na prawdziwy cel Boga, którego mamy kochać w bliźnim, a szczególnie w nieprzyjacielu⁹⁰. Przy czym miłuje się przyjaciela w Bogu według afektu przyporządkowanego woli, natomiast nieprzyjaciela ze względu na Boga, zgodnie z rozumem⁹¹. 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 odrzucić⁹².

⁸² Por. tamże III 18, 41; III 19.

⁸³ Por. tamże III 16, 39.

⁸⁴ Por. tamże III 17, 40.

⁸⁵ Por. tamże III 20, 48.

⁸⁶ Por. tamże III 23, 53.

⁸⁷ Por. tamże III 23, 53-54.

⁸⁸ Por. tamże III 24, 55-56.

⁸⁹ Por. tamże III 25.

⁹⁰ Por. tamże III 26, 61.

⁹¹ Por. tamże III 26, 62-63.

⁹² Por. tamże III 27, 65.

Podobną ostrożność zaleca w przypadku przechodzenia jednego rodzaju afektu (duchowego i racjonalnego) w drugi, by nie skończyć na wadzie⁹³.

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 cielesne⁹⁴. Rola uczuć jest niebagatelna w działaniu 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 miłości⁹⁵.

9. Owoce miłości (III 39-40). Po dobrym wyborze i odpowiednim rozwoju w postaci pragnienia i działania, wspieranych uczuciami, miłość znajduje swoje ujście w owocach, które stanowią trzeci i ostatni element wewnętrznej struktury miłości, istniejącej w człowieku. Chodzi o radowanie się z osiągniętego przedmiotu miłowania, rozkoszny spoczynek pragnienia miłości w jego przedmiocie, czyli czerpanie z niego prawdziwej radości⁹⁶. 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 tak, jak radują się aniołowie poprzez czystą jedność ich umysłów. 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, wdzięczna radość w stosunku do naszych żywicieli, m. in. rodziców. Tych wszystkich obdarzonych delikatnym uczuciem używamy dla słodczy naszego życia i rozkoszy ducha⁹⁷.

W przeciwieństwie do wyboru miłości i jej rozwoju, gdzie miłość mogła być manifestowana przez wszystkich i w stosunku do wszystkich, jej owoce nie wszyscy będą zdolni mieć ze wszystkimi. Jest tylko kilku, jeśli w ogóle ktoś, zdolnych wyznać miłość uczuciową, oprócz rozumowej, w stosunku do całego rodzaju ludzkiego.

Jeśli chodzi o miłość Boga, wielu z tych, którzy okazywali Mu ją w chwili wyboru lub rozwoju, nie skonsumują 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

⁹³ Por. tamże III 28-29.

⁹⁴ Por. tamże III 29, 72.

⁹⁵ Por. tamże III 30, 73.

⁹⁶ Por. tamże III 39, 107-108.

⁹⁷ Por. tamże III 39, 108.

życiu poprzez światło kontemplacji i słodycz specjalnej łaski, danej raczej dla ulżenia ludzkiej słabości⁹⁸.

Na tym tle, angielski opat może podkreślić wielką wagę miłości bliźniego wyrażonej w duchowej przyjaźni, jaką się czasem zawiera z kimś wyjątkowym poprzez *caritas*, dzieląc z nim radości i smutki, a także najbardziej intymne pragnienia swej duszy tak, że staje się z nim jedno duchem. Wtedy uspokojony w objęciach miłości i pocałunku jedności, czerpiąc wzajemnie ze słodyczy Ducha Świętego, spoczywa jedynie w nim, zbliżając się i jednocząc z nim duchowo tak, że zaczyna być z nim jedną rzeczą⁹⁹. Chodzi tu o miłość racjonalną z uczuciem, jaką sam Jezus okazał na przykładzie swojej duchowej przyjaźni z apostołem Janem¹⁰⁰. Aelred 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 wierze¹⁰¹. Ten aspekt przyjaźni duchowej omówi nasz opat szeroko w swym późniejszym dziele *De spiritali amicitia*¹⁰².

Bernard z Clairvaux nakazujący młodemu Aelredowi spisać traktat o miłości, rozpoznał w nim nietuzinkowego teologa. Rozważania traktatu *De speculo caritatis* potwierdziły to jego przekonanie, pokazując kompetencje teologiczne opata z Rievaulx, które postawiły go w rzędzie budowniczych cysterskiej szkoły miłości. Jego wnikliwe analizy świadczą o dogłębnej znajomości procesu miłości Bożej, wpisującej się w serce ludzkie. Na pewno nie jest to tylko wiedza, którą zaczerpnął z teologii augustyńskiej, krzewionej wówczas w klasztorach, a której ślady widać na każdym kroku. Jest to również efekt jego pracy formacyjnej z nowicjuszami, jaką prowadził w trakcie kilkuletniej funkcji mistrza nowicjatu. Nie wykluczone, że dochodzi tu jeszcze jego własne doświadczenie Boga, sięgające poziomu mistycznej z Nim zażyłości. Wszystko to razem, wyjęte ze struktury utworu podporządkowanej celowi nakreślonemu przez Bernarda, dało, jak zauważyliśmy, w miarę spójną doktrynę o miłości, z której logicznie wynikają mistyczne implikacje, czyli doświadczenie samego Boga.

Dwa lata temu na Międzynarodowym Kongresie Studiów Mediewistycznych została zapoczątkowana dyskusja nad kompetencjami mistycznymi Aelreda

⁹⁸ Por. tamże III 39, 108.

⁹⁹ Por. tamże III 39, 109.

¹⁰⁰ Por. tamże III 39, 110.

¹⁰¹ Por. tamże III 40, 111-112.

¹⁰² Por. *De spiritali amicitia*, CCLM 1, 289-350.

z Rievaulx i jego ewentualnymi predyspozycjami mistycznymi. Niniejsze rozważania mogą rzucić nieco światła na tę kwestię.

MYSTICAL IMPLICATIONS OF AELRED OF RIEVAULX' DOCTRINE OF LOVE

(Summary)

Bernard of Clairvaux, ordering the young Aelred to write a treatise on charity, recognized that he was no ordinary theologian. The work of *De speculo caritatis* confirmed this belief and demonstrated theological competencies of the Abbot of Rievaulx which placed him among the constructors of the Cistercian school of charity.

His insightful analyses attest to his in-depth familiarity with the progress of God's love penetrating the human heart. It certainly goes beyond the knowledge derived from the Augustinian theology, propagated in the monasteries at that time, traces of which are visible throughout his work. It is also the effect of his formative training with the novice monks during his years of being the Novice Master. Possibly, it is also influenced by his very own experience of God, reaching the levels of mystical closeness to God. All these components, void of the structure of the work subjected to the purpose outlined by St. Bernard, yielded quite a coherent doctrine on charity, from which logically follow mystical implications, i.e. the experience of God Himself. There is a summary and a few conclusions from these contemplations.

1. Aelred does not explicitly talk about the human condition of *viatoris* much emphasized by contemporary theology, but he understands the man's feeling of being lost without God and it is in Him that the Abbot sees completeness of human existence. Following the Augustinian conviction, he implies that nothing and nobody can give the man absolute happiness, except for God; this is why he will not cease seeking in his heart, his deepest actions of his spiritual powers, until he rests in God's essence, truth and goodness. This is what the Abbot calls the eternal sabbath of God, which by itself is the internal life of the Holy Trinity, yet on the outside, it appears as the purpose of perfection for all creation. The man, naturally, has this divine sabbath etched deeply in his heart, since this is the disposition he received from his Creator, being made of His image (having spiritual faculties of God) and likeness (operations of these faculties drawing to God).

2. Love is the rule according to which the world exists and operates, and the man has an important role to play in it, due to his memory, conscience and freedom, whose operations liken him to God. Thanks to them, he can not only decipher the loving intentions of the Creator, but respond to them in a loving collaboration, which leads him to a happy union with God. This collaboration could not have been shattered even by the sin, redeemed through Christ's blood, which became the beginning of a new loving proposition made by God and now available in the sacrament of faith and practice of *caritas*. Certainly, on the part of the man, this collaboration is now more difficult, since the sin weakened his spiritual powers, which in their forgetfulness, error and foolishness lean toward the objects

of this world through physical desire. Human love, willing to return to its original form of collaboration with God, must now be ascetic in its character, expressed as mortifications, denials and sacrifices. Aelred calls it, „*circumcision of the inner and the outer man*”.

3. The *circumcision* stands for the internal work that the man must do to root the vices out of his heart and install virtues in their place. It is a slow process of spiritual comeback to God, which lasts throughout the entire life of a man and culminates in the eternal sabbath of God. At the same time, it is the time of receiving graceful love, continually supported and animated by God. It is a process of spiritual internalization, i.e. further and further departure from the exterior and physical objects so as to concentrate more and more on the internal and spiritual object of God's presence in the deepest layers of the human heart, where the full union with God takes place. This union begins with the sacrament of faith received at baptism. Aelred only briefly mentions the mystery of God inhabiting (taking residence in) the human soul, which takes part with God's grace poured out by the Holy Spirit, but he concentrates more on the idea of the sabbath, the rest, which makes possible participation in the life of God.

4. Aelred and the whole Cistercian school knew that the process of internalizing proceeds according to human nature; this is why he first mentions the basic grace of the humanity of Jesus Christ. The idea was to provide the man, through Jesus Christ, with physical and pious stimuli to make him fall in love with God's charity and engage his feelings and senses so as to free him of his physical desires and direct his will toward the spiritual love. It is done through the practice of meditating the humanity, contemplating the Scriptures, especially the events from the life of Jesus Christ and his followers. Later on, special types of grace start to appear: compunction (*compunctio*), or the so called, God's visits (*spiritalis uisitationes*), which depending on the stage of spiritual advancement in a man are designed to either awaken those who are asleep, i.e. numb, or console those who are saddened on their way, and lastly, to reward and sustain those who yearn for heavenly goods. Actually, Aelred distinguishes three moments within the long process of God's intervention into the human soul, reflected in three stages of spiritual life: fear of the beginners, purification of the advanced and love of the accomplished.

5. This is where we can see most of the mystical repercussions of his teaching on charity. The initial visits make room for the next ones, and once their mission of inciting to greater love is complete they face the various trials and undertake, in the name of God, a number of mortifications, followed by practice of virtues. These, in turn, lead to even greater love. For example, the Abbot describes pouring of God's grace into the human soul through basting in the glory and wisdom of God, so that the soul is lost in love and desires to become united with God in eternity. These are but special graces of God affecting human feelings; however they are not the unity with God, although they appear to be its powerful manifestations. It is only through engaging the will, which combines the functions of the other spiritual powers, that the unity with God's will is accomplished, signs of that is the willingness of the soul to undertake mortifications and sacrifices for God. Then, it is not a surprise that „the yoke of Christ is sweet and the burden is light”.

6. The union of soul with God is truly about aligning the will (love) of the man with will (love) of God Himself, i.e. being directed by His Spirit and allowing to be transformed by His Divine *caritas*. It is possible, because *caritas*, like any human love, weaves into the human psychological structure, marking three distinct stages: choice (predilection), growth (action and desire) and fruits (attaining the object). Within the right choice Aelred distinguishes three types of love: of God, neighbor and oneself, although all of them lead to God, as their source. The Abbot pictured this in the idea of three sabbaths, complementing at the same time the concept of the eternal sabbath. The decisive moment of love is its movement, its growth: actions and desires, which make the man constantly prone and open to God, to unite with Him (rest in Him) finally in the eternal sabbath.

7. Alread makes a longer stop here to discuss the role of affections (*affectus, passionēs*), which influence the actions of will. Besides reason, they are the cause of love's movement. Their role is indispensable, because they lend inciting sweetness to a mystical encounter with God and stimulate to greater love. By themselves, however, they can be deceitful, when they are not subjected to the will. This is why he proposes to move not through the affections, but according to them, so that they are guided by the will. This is especially true in the case of love of neighbor. The general rule then is that neighbors would rejoice together in God and that each one would rejoice God in each other. Against this background, the Abbot promotes the spiritual affects received from God, rational ones encouraging developing virtues, official ones inducing to love a person, natural ones telling to love one's friends and foes. He also permits physical affects, attracting with their outer appearance, as long as they do not lead to a vice.

8. The growing love finds its outlet in the fruits, which constitute the third and last component of the internal structure of love operating within the man. It is about rejoicing in the object attained, resting for spiritual powers on an object, which one desired in one's love. Aelred considers temporary and eternal fruits. The latter refers to the ultimate union with God in heaven, after death, which is the rest in the eternal sabbath of God. We can taste it here on earth to ease human frailty, through contemplation and the sweetness of special graces of God. The former, on the other hand, appreciates the role of others (parents, teachers, instructors, friends) in acquiring the true wisdom of life; we use all of them to sweeten our lives and delight our spirit. Particularly helpful here is a friend, if there is one, who through spiritual friendship can share in our joys and sorrows, as well as the most intimate desires of the soul, so that they merge into unity in spirit.

Two years ago, during the Cistercian Studies Conference at the 43rd International Medieval Studies Congress in Kalamazoo, Mi, a discussion was started as to the mystical competencies of Aelred of Rievaulx and his possible mystical predispositions. Our contemplations can cast some more light on this issue.