

KS. RYSZARD GROŃ

## AELRED Z RIEVAULX – TEOLOG MONASTYCZNY

Jedną z pierwszych publikacji dotyczących dorobku teologicznego Aelreda, opata z Rievaulx (1110-1167)<sup>1</sup>, było podkreślenie roli, jaką miał on odegrać w krzewieniu stosowanej wówczas w klasztorach teologii, którą dziś już się przyjęło nazywać teologią monastyczną<sup>2</sup>. Pojęcie „teologii monastycznej” zostało użyte przez mediewistę francuskiego, Jeana Leclercq’a († 1993)<sup>3</sup>. Chodziło o nauczanie tradycyjnej wiedzy teologicznej, sięgającej korzeniami biblijnej i patrystycznej mądrości prowadzącej do Boga, mądrości, która miała kształtować postawę i świętość mnichów i w ten sposób oddziaływać na środowisko zewnętrzne. Nazywano ją wówczas „szkołą miłości”, podkreślając tym samym jej bardziej formacyjny (niż typowo naukowy) charakter<sup>4</sup>. Jej począt-

---

Ks. dr RYSZARD GROŃ – Katedra Teologii Duchowości w Instytucie Teologii Systematycznej, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu; adres do korespondencji: Pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław.

<sup>1</sup> Na temat życia Aelreda z Rievaulx zob. A. S q u i r e, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1981; R. G r o Ń, *Aelred z Rievaulx. Wielki zapomniany Średniowiecza*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (WPT) 13(2005), nr 1, s. 19-37.

<sup>2</sup> A. H a l l i e r, *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx. An Experiential Theology*, tłum. C. Heaney, Shannon 1969 (francuski oryginał: *Un Educateur Monastique, Aelred de Rievaulx*).

<sup>3</sup> J. L e c l e r c q, *St. Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle*, w: *Saint Bernard théologien*, Rome 1953, s. 7-23; t e n ż e, *Guerric of Igny and the Monastic School*, „Cistercian Studies” 2(1962), s. 53-61; t e n ż e, *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*, New York 1962, s. 168-174; t e n ż e, *Miłość a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997, s. 223-275; por. M. B i e l a w s k i, *Polis monachorum*, Bydgoszcz 2001, s. 41-51.

<sup>4</sup> Zob. *The Rule of Saint Benedict* (RB), New York 1998, *Prologue*, s. 5-6; B e r n a r d u s d e C l a r a v a l l e n s i s, *Sermo de schola dilectionis*, 121, w: J. L e c l e r c q (red.), *Sancti Bernardi Opera*, vol. 1-8, Roma 1957-1977, vol. 6, s. 398-399; *Sermo in dedicatione Ecclesiae*, 1, 2, w: tamże, vol. 5, s. 371-372.

ki sięgają wczesnego średniowiecza, lecz punkt kulminacyjny przypada na jedenaste i dwunaste stulecie, z chwilą powstania i ekspansji zakonu cystersów. Teologię tę nazywano monastyczną z trzech względów:

1) kultywowano ją w klasztorach w ramach formacji duchowej, w przeciwieństwie do wykładów w szkołach przykościelnych i w późniejszych uniwersytetach;

2) podejmowano w niej problematykę duchową właściwą środowisku klasztornemu, koncentrując się na podawaniu życiowej, doświadczalnej wiedzy prowadzącej mnichów do Boga, w przeciwieństwie do teoretycznych i scholastycznych (systematycznych) rozważań o Bogu, przypominających sztukę dla sztuki;

3) stosowano w niej prosty, tradycyjny (biblijny i patrystyczny) język, metody oraz właściwe jej literackie formy wyrazu (np. *lectio divina*, instrukcje duchowe, kazania i komentarze do nich), w przeciwieństwie do wyszukanych teoretycznych traktatów opartych na zawiłych spekulacjach, nierzadko płynących z próżnej ciekawości.

Wspomniane trzy elementy w przypadku cystersów nawiązują wyraźnie do tradycji patrystycznej. Z tej przyczyny niektórzy badacze nazywają mnichów uprawiających ten rodzaj teologii „ojcami cysterskimi”, zakładając niejako ich pierwszorzędą rolę w tworzeniu fundamentów tradycji cysterskiej<sup>5</sup>; nie mówiąc już o samym Bernardzie, którego wprost nazywa się „ostatnim ojcem Kościoła” Tym samym podkreśla się fakt, że jest on ostatnim w historii ojcem Kościoła mającym wpływ na kształtowanie się tradycyjnej doktryny teologicznej chrześcijaństwa<sup>6</sup> Nic też dziwnego, że współcześni badacze zajmujący się doktryną św. Bernarda na Międzynarodowym Kongresie w Dijon (1953), upamiętniającym osiemsetną rocznicę jego śmierci, nadali mu uroczyste tytuł „teologa”<sup>7</sup> Bez względu na to, jak nazwie się tych mnichów, trzeba stwierdzić, iż uprawiali oni prawdziwą teologię krzewioną w klasztorach, stąd słusznie nazywa się ich dziś teologami cysterskimi<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Siedemnastowieczny badacz cysterski, B. Tissier, zaczął publikować dzieła mistrzów cysterskich pod tytułem *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*; por. M.-A. Fraicheboud, *The First Cistercian Writers*, Seag 2000, s. 15-17.

<sup>6</sup> Jest to określenie Mobillona, powtórzone później przez papieża Piusa XII w jego encyklice *Doctor Mellifluus* (1953) z okazji osiemsetnej rocznicy śmierci Bernarda; więcej na ten temat zob. O. Rousseau, *Saint Bernard 'le dernier des Pères'*, w: *Saint Bernard théologien*, s. 300-308, zob. przyp. 8; warto tu wspomnieć napisaną przez T. Mertona książkę na ten temat: *The Last of the Fathers*, New York 1954 przetłumaczoną również na język polski: *Ostatni z Ojców, św. Bernard z Clairvaux. Encyklika „Doctor Mellifluus”* tł. M. Sabiniewicz, Skoczów 2004.

<sup>7</sup> *S. Bernard Théologien*, w: *Analecta S. Ordinis Cisterciensis*, Rome 1953.

<sup>8</sup> Por. J. Lelercq, *La spiritualité du Moyen Age*, vol. 2, Paris 1961, s. 271.

Aelred podlega wyżej wzmiankowanemu potrójnemu kryterium i – obok wielkiego Bernarda z Clairvaux i Williama z St. Thierry – jest ciągle uważany za sztandarowy przykład teologa swoich czasów, teologa cysterskiego<sup>9</sup> Potwierdzają to jego kwalifikacje oraz nauczanie.

## I. WYKSZTAŁCENIE I KOMPETENCJE TEOLOGICZNE AELREDA

Chociaż trudno prześledzić drogę wykształcenia Aelreda, ze względu na skąpe wzmianki na ten temat oraz pokorę samego teologa, to jednak spuścizna literacka, jaką po sobie pozostawił, oraz mądre zaangażowanie w życie Kościoła angielskiego XII wieku wskazują na jego kompetencje nauczyciela teologii.

Aelred w dziełku poświęconym przyjaźni (*De spiritali amicitia – O przyjaźni duchowej*, 1164-1167) mówi o swym „nikłym wyuczeniu w naukach, jakie nabył w świecie”, zanim przestąpił mury klasztoru (SA, *Prologus*, 4)<sup>10</sup> Również hagiograficzny biograf Aelreda, jego uczeń, Walter Daniel, podkreśla bardziej jego „naturalną zdolność do wysokiego polotu” niż znajomość świeckich sztuk wyzwolonych, których nie miał okazji zdobyć poprzez uczęszczanie do szkół. Pod tym względem on sam miał być dla siebie mistrzem, tworzącym pod natchnieniem Ducha Świętego (*Vita*, 26-27, 32, 41)<sup>11</sup>

Nawet przy wyjątkowych wrodzonych zdolnościach Aelreda trzeba jednak założyć jego wcześniejsze „naukowe” przygotowanie, które doprowadzi go do tego, co rzeczywiście będzie później sobą reprezentował i co zdoła, a co da

<sup>9</sup> Tamże; zob. E. G i l s o n, *The Mystical Theology of St Bernard*, Kalamazoo 1990, s. 1-15; O. B r o o k, *Monastic Theology and St Aelred*, w: *Studies in Monastic Theology*, Kalamazoo 1980, s. 219-225; B. P e n n i n g t o n, *A Primer of the School of Love*, „Cîteaux” 31(1980), s. 93-104.

<sup>10</sup> „Parum illud scientiae quod mihi mundus tradiderat”, SA, *Prolog*, 3: Turnholti Typographi Brepolis Editores Pontifici, z serii Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, cz. 1 (dalej: CCCM 1, s. 288); por. *Speculum caritatis* (SC), *Epistola Beati Bernardi abbatis clara-vallis ad Aelredum abbatem*, 3 (CCCM 1, s. 3-4).

<sup>11</sup> „Nempe acceperat animam ingeniosam, acceperat et habebat. Quidni habebat, qui parum sciens in seculo, tanta postmodum scivit eaque que scivit tam sapide scivit? Artes quas liberalis vocant auctores iste magis palpando sensit quam bibendo gustavit, quantum attinet ad erudicionem illam que ore magistri discipuli pectus ingreditur. Alias autem omne tulit magisterium secum, intelligens bene super eos qui secularia didicerunt rudimenta inieccione verbi potius quam infusione Spiritus Sancti” W a l t e r i D a n i e l i s, *Vita Aelredi abbatis Rievall'* w: M. P o w i c k e (red.), *The Life of Aelred od Rievaulx, by Walter Daniel* (text bilingual: Latin and English), Oxford 1950, reprint 1978 (dalej: *Vita*), s. 26 (nr xviii).

się zauważyć w jego piśmiennictwie. Podejmowana tematyka i analizy tam zawarte wskazują na człowieka uczonego, zorientowanego dosyć dobrze w literaturze i kulturze oraz w teologicznych problemach epoki, w której żył. Aelred znał Cyserona traktat o przyjaźni, znał też tradycyjną wykładnię Pisma Świętego i naukę ojców Kościoła (szczególnie tak drogiego mu Augustyna), był dobrze zorientowany w dyskusjach teologicznych i w sprawach obyczajowych. O tym wszystkim dowiadujemy się z jego utworów duchowych<sup>12</sup> Miał też wystarczającą wiedzę historyczną, by spisać swoje dzieła polityczno-hagiograficzne, w których da się zauważyć wpływ św. Bedy Czcigodnego<sup>13</sup> Jest to sztuka, której nabył zapewne na dworze króla Dawida (1124-1153), gdzie się wychowywał i poniekąd kształcił, przy boku krewnych króla, a później za murami klasztoru, do którego wstąpił w kwiecie wieku. Zanim trafił na dwór królewski, mógł pobierać pierwsze nauki w logice i gramatyce łacińskiej oraz zgłębiać podstawy wiary w katedralnej szkole w Hexham, a potem w Durham, pod okiem ojcowskiego przyjaciela, późniejszego mnicha benedyktyńskiego, Wawrzyńca z Durham<sup>14</sup>. W klasztorze, oprócz teologii i historii, poznał tajniki logiki, retoryki oraz pewne elementy nauk wyzwolonych, których znajomość czasem wykazywał<sup>15</sup> W każdym razie można skonstatować, że Aelred z Rievaulx zdołał osiągnąć intelektualne wyżyny, które kształtowały ówczesny poziom naukowy<sup>16</sup>

To właśnie owoce tego wykształcenia, wraz z jego wrodzonymi zdolnościami oraz pracą nad sobą, przy współpracy z łaską Bożą, stworzyły szerokie

<sup>12</sup> Więcej na ten temat zob. C. W a d d e l l, *The Hidden Years of Aelred of Rievaulx: The Formation of a Spiritual Master*, „Cistercian Studies Quarterly” (CSQ) 41(2006), nr 1, s. 51-63; autor przeprowadza analizy na podstawie kazań Aelreda, pokazując, jak szeroki jest wachlarz jego wiedzy teologicznej zaczerpniętej z ojców Kościoła, zob. zvl. s. 56-57.

<sup>13</sup> Więcej na temat dzieł duchowych Aelreda, zob. R. G r o n í, *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” (ZN KUL) 49(2006), nr 1, s. 47-78; na temat dzieł historycznych zob. t e n ż e, *‘Historyczne’ utwory Aelreda z Rievaulx*, ZN KUL 49(2006), nr 2.

<sup>14</sup> Zob. *Epistola ad Ethelredum*, w: A. H o s t e, *A Survey of the Unedited Works of Laurence of Durham, with an Edition of His Letter to Aelred of Rievaulx*, „Sacris Erudiri” 11(1960), s. (249-)265; por. SA, *Prolog*, I (CCCM 1, s. 287).

<sup>15</sup> Szerzej na temat intelektualnego życia w średniowiecznych klasztorach, zob. R. W. S o u t h e r n, *The Making of the Middle Ages*, New Heaven 1963, s. 170-193; por. G i l s o n, dz. cyt., s. 6-7.

<sup>16</sup> Szerzej na temat wykształcenia Aelreda zob. M. L. D u t t o n, *A Historian's Historian: The Place of Bede in Aelred's Contributions to the New History of His Age*, w: M. L. D u t t o n, D. M. L a C o r t e, P. L o c k e y (red.), *Truth as Gift. Studies in Honor of John R. Sommerfeldt*, Kalamazoo 2004, s. 413-416; D. K n o w l e s, *Saints and Scholars*, Cambridge 1962, s. 48; C. H. T a l b o t, *Introduction*, w: A e l r e d o f R i e v a u l x, *Dialogue on the Soul*, Kalamazoo 1981, s. 25-28; W a d d e l l, art. cyt., s. 57-62.

zaplecze intelektualno-duchowe, pozwalające mu kompetentnie i skutecznie nauczać późniejsze pokolenia mnichów oddanych jego pieczy. Nauczanie to było tym skuteczniejsze, że poparte jego własnym przykładem cnotliwego, ascetycznego i pobożnego życia.

## II. ŚRODKI NAUCZANIA TEOLOGICZNEGO

Wysokie kwalifikacje intelektualno-duchowe Aelreda szybko zostały rozpoznane przez przełożonych i samego Bernarda z Clairvaux, skoro już niedługo po wstąpieniu do klasztoru (1134) powierzono mu funkcję mistrza nowicjatu (1142-1143), odpowiedzialnego za formację duchową przyszłych mnichów. Zaraz potem zostaje przełożonym w Revesby, klasztoru filialnego Rievaulx (1143-1147). Właśnie w tym czasie datuje się powstanie jego pierwszego duchowego traktatu poświęconego miłości: *Speculum caritatis*, spisane na wyraźne polecenie Bernarda<sup>17</sup> Jak szybko się okazało, doskonałość wyłożenia przez niego tematu miłości Boga i bliźniego uczyniła z samego utworu swoisty przewodnik duchowy dla nowicjuszy i sprawiła, że stał się on wkrótce istotnym uzupełnieniem *Carta caritatis* współzałożyciela cystersów, św. Stefana Hardinga.

Od 1147 aż do śmierci, tj. przez dwadzieścia lat, Aelred sprawuje funkcję opata w samym Rievaulx. Za jego rządów opactwo przeżywa największy rozkwit, stając się jednym z najprężniejszych centrów kultury w kraju. Swoją umiejętną polityką doprowadził on do polepszenia jego warunków materialnych, które z kolei pozwoliły utrzymać większą liczbę mnichów (ok. 640), w tym tzw. konwersów (ok. 500), dzięki którym klasztor mógł sprawnie funkcjonować (*Vita*, 38); nie zaniedbywał przy tym najważniejszego: formacji duchowej. Jego kwalifikacje oraz rozległe kontakty doprowadziły do wzrostu jego prestiżu jako opata, w wyniku czego stał się cenionym kaznodzieją i osobistością na odpustach, synodach i innego rodzaju spotkaniach (por. *Vita*, 28, 38, 42). Na ostatnie dziesięciolecie jego schorowanego życia przypada wreszcie jego najaktywniejsza działalność pisarska; wtedy właśnie powstała większość jego dzieł historycznych i duchowych, poprzez które, z różnym skutkiem, oddziaływał na opinię publiczną.

Aelred miał mandat do nauczania wynikający z faktu bycia opatem. *Reguła* św. Benedykta, obowiązująca niezmiennie cystersów, nakazywała opatowi nauczać i dbać o dobro duchowe swoje i podległych jego pieczy mnichów

---

<sup>17</sup> *Epistola Beati Bernardi abbatis claravallis ad Aelredum abbatem*, 3, CCCM 1, s. 3-4.

(RB, 2)<sup>18</sup> Jako opat miał on więc pod ręką wszelkie tradycyjne środki, by nie tylko przekazywać zakonnikom wiedzę, ale również kształtować ich sumienia i serca w duchu miłości Boga i bliźniego.

Osnowę wszelkiej działalności pod tym względem stanowiła liturgia, która była źródłem i nieustannym pokarmem życia monastycznego. Najważniejsze było tu słowo Boże, dochodzące codziennie w różnej postaci, w zależności od określonych pór roku i dnia oraz okresów roku liturgicznego. Codziennie czytane i medytowane w ramach porządku dnia (modlitwa brewiarzowa psalmami, czytania podczas mszy św., rozmyślanie itp.), wpisywało się w pamięć mnichów, wywołując ich odzew i tak kształtując formę życia w klasztorze. Niezawodnym środkiem była tu *lectio divina*, czyli sposób czytania Pisma Świętego, a następnie jego medytowanie i kontemplowanie<sup>19</sup> Lepszemu odczytaniu intencji natchnionych autorów służyły specjalne komentarze-instrukcje, które pochodziły od uznanych autorytetów patrystycznej przeszłości, a także z aktualnie rodzącej się tradycji cysterskiej. Były one wykładane właśnie przez opatów na specjalnych codziennych spotkaniach formacyjnych z mnichami, zwanych kapitułami<sup>20</sup> Aelred pozostawił po sobie kilka podobnych utworów, do których należą:

1) komentarze do czterech rozdziałów Księgi proroka Izajasza (13-16), tzw. *Sermones de oneribus* (*Kazania o uciemieniu*, 1158-1163)<sup>21</sup>, o których on sam wspomina, że powstawały na kapitułach i zostały znacznie poszerzone na wyraźną prośbę mnichów<sup>22</sup>;

2) *De Jesu puero duodenni* (*O Jezusie dwunastoletnim*, 1153-1157), które są potrójną wzorcową medytacją autora dotyczącą dzieciństwa Jezusa, opartą na fragmencie Ewangelii św. Łukasza 2, 42-52, sporządzoną na prośbę jego przyjaciela, mnicha Ivo<sup>23</sup>;

3) *De institutione inclusarum* (*O życiu rekluzy*, 1160-1162), dziełko spisane na prośbę rodzonej siostry Aelreda, w którym opat ustala reguły życia kobiet-pustelniczek poświęcających się Bogu; elementy medytacji formacyjnej zawiera trzecia część utworu (rozd. 29-33), w której rekluza staje się w me-

<sup>18</sup> *The Rule*, s. 8-11.

<sup>19</sup> Więcej na ten temat zob. M. C a s e y, *Sacred Reading: The Ancient Art of Lectio divina*, Liguori 1996.

<sup>20</sup> Por. L e c l e r c q, *The Love of Learning*, s. 169.

<sup>21</sup> PL 187, 817-828; 195, 361-500.

<sup>22</sup> *Epistola Aelredi ad Gilbertum Londoniensem episcopum*, PL 195, 361-364.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat zob. G r o n, *Pisma duchowe*, s. 55-60.

dytacji świadkiem wszystkich wydarzeń ewangelicznych, towarzysząc już to Jezusowi, już to Maryi, już to innym postaciom<sup>24</sup>

Pierwszorzędnym jednak elementem teologicznej formacji, również opartym na słowie Bożym, były głoszone kazania. Jak zauważyliśmy, opat z Rievaulx miał obowiązek mówienia kazań z urzędu i czynił to dosyć często. Były one wygłaszane w ramach mszy św. w przepisane przez zakon uroczystości i dni świąteczne<sup>25</sup>, nie licząc oczywiście wspomnianych codziennych pogadanek podczas kapituły. Niektóre kazania były podporządkowane poszczególnym okresom roku liturgicznego i zwane z tego powodu „kazaniami liturgicznymi”, w przeciwieństwie do tych wygłaszanych podczas szczególnych okazji czy uroczystości religijno-państwowych, takich jak synody, odpusty, przeniesienie relikwii świętych do nowego grobowca itp.<sup>26</sup> I choć te ostatnie nie były wygłaszane w klasztorze do mnichów, miały one również wydźwięk nauczycielski w stosunku do osób publicznych i religijnych. Wygłaszał je nie tylko w Anglii, ale również we Francji, gdzie jako opat udawał się zwyczajowo każdego roku w związku z Kapitułą Generalną do Cîteaux. Jeden z badaczy szacuje, że w ciągu niespełna dwudziestopięcioletniego posługiwania na stanowisku opata Aelred mógł wygłosić ponad 300 kazań<sup>27</sup>; W Daniel mówi o ok. dwustu (*Vita*, s. 41)<sup>28</sup>

Aelred wpisuje się również w ogólny średniowieczny nurt zajmujący się problemem natury duszy ludzkiej, usiłujący wyjaśnić psychologiczny mecha-

<sup>24</sup> Tamże, s. 65-67.

<sup>25</sup> Zob. L. L e k a i, *The Cistercian Ideals and Reality*, Kent 1977, s. 364-367; M. B. P e n n i n g t o n, *Introduction*, w: A e l r e d o f R i e v a u l x, *The Liturgical Sermons. The First Clairvaux Collection. Sermons 1-28: Advent – All Saints*, red. M. B. Pennington, s. 13-15.

<sup>26</sup> „Sermones disertissimos et omni laude dignos in capituli nostris et in sinodis et ad populos peroravit, qui ad ducentas ni fallor determinaciones pervenerunt” *Vita*, s. 42.

<sup>27</sup> A. S t a c k p o l e, *The Public Face of Aelred*, „The Downside Review” 85(1967), s. 194-195.

<sup>28</sup> Po żmudnej kilkunastoletniej pracy naukowej włoskiego badacza problematyki aelrediańskiej, G. Raciti, mamy dziś opublikowane dwa tomy (1989-2001) zachowanych kazań Aelreda z Rievaulx, razem 84 (wydawnictwo Turnholti Typographi Brepolis Editores Pontifici, z serii Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, część 2 (dalej: CCCM 2), w Belgii, zob. *Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*, CCCM 2a, Turnholti 1989, oraz *Sermones XLVII-LXXX. Collectio Dunelmensis. Sermo a Matthaeo Rievallensi Servatus. Sermones Lincolnienses*, CCCM 2b, Turnhout 2001, nie licząc wspomnianych wcześniej *Sermones de oneribus* (w liczbie 32); na publikację czeka jeszcze 99 innych kazań liturgicznych); więcej na temat kazań Aelreda zob. R. G r o ó n, *Kazania Aelreda z Rievaulx*, WPT 13(2005), nr 2, s. 15-32.

nizm działania miłości Boga w człowieku<sup>29</sup> Na ten temat pozostawił po sobie traktat z dziedziny antropologii teologicznej *Dialogus de anima*.

Do środków nauczania teologicznego Aelreda należy jeszcze zaliczyć przykład jego cnotliwego życia monastycznego oraz naukę o przyjaźni, którą spisał w swym *De spiritali amicitia* (SA) i którą z wyjątkowym powodzeniem wdrażał nie tylko w ramy klasztorne, lecz także społecznego porządku średniowiecza. Wszyscy, którzy mieli z nim kontakt, a szczególnie mnisi, wielce sobie cenili tę bardzo ludzką, a zarazem Bożą drogę podejścia do każdego człowieka. Wspomina o tym W. Daniel, który nie omieszkał zanotować, jak bardzo poważali go ci ostatni, gromadząc się licznie w jego zacisznej celi, spragnieni jego słów mądrości (por. *Vita*, s. 59). Te elementy sprawiły, że Aelred od samego początku uchodził w zakonie cystersów za błogosławionego, mimo iż nigdy oficjalnie nie został beatyfikowany<sup>30</sup>

### III. TREŚĆ NAUCZANIA TEOLOGICZNEGO

Jak się można spodziewać, treść nauczania teologicznego Aelreda dotyczy problematyki związanej z nauczaniem i formacją monastyczną, które miały za zadanie prowadzić mnichów do Boga. Zgodnie z przyjętą praktyką, brano tu pod uwagę: naukę o duszy, naukę o miłości oraz praktyczne wskazówki związane z regułą i dyscypliną zakonną<sup>31</sup> U Aelreda dochodzi jeszcze jego oryginalna nauka o przyjaźni duchowej. W omawianiu więc treści nauczania teologicznego opata z Rievaulx należy uwzględnić zagadnienia: duszy, miłości, przyjaźni oraz dyscypliny zakonnej.

#### 1. NAUKA O DUSZY

Każdy teolog średniowieczny miał niejako za punkt honoru wypowiedzieć się na temat duszy, jako podstawowego motoru działania człowieka. Rozwijano w ten sposób panującą wówczas naukę św. Augustyna, która nie do końca

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat zob. B. M c G i n n, *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo 1977.

<sup>30</sup> Więcej na ten temat zob. P. G r o s j e a n, *La prétendue canonization d'Aelred de Rievaulx par Célestin III*, „Analecta Bolandiana” 78(1960), s. 124-129; M. L. D u t t o n, *Introduction to Walter Daniel's Vita Aelredi*, w: W. D a n i e l, *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*, Kalamazoo 1994, s. 39-40.

<sup>31</sup> Por. A. L e B a i l, *L'Ordre de Citeaux 'La Trappe'*, Paris 1947, s. 101; B. M c G i n n, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York 1999, s. 158-162.



dawała rozwiązania w kwestiach tak podstawowych, jak: natura duszy, jej definicja, pochodzenie, jedność z ciałem lub substancjalność<sup>32</sup> Poprzez poruszanie tych zagadnień próbowano wykazać mechanizm działania łaski Bożej w życiu człowieka, w myśl zasady: poznać Boga przez poznanie człowieka<sup>33</sup> Chociaż więc rozważania o duszy były bardziej spekulatywne, to jednak w ostatecznym rozrachunku służyły naczelnemu, mistycznemu celowi praktycznemu: znalezieniu drogi do Boga<sup>34</sup> Pod tym względem podlegały one treści nauczania teologii monastycznej.

Aelred włącza się również w powyższy nurt antropologiczny. Jego traktat *O duszy*, jako ostatnie dzieło życia (1165-1166), jest najdojrzalszym owocem jego przemyśleń i odzwierciedleniem jego metafizycznych możliwości. Forma dialogowa traktatu wskazuje na jego powstawanie w warunkach rozmowy chorego opata z mnichami<sup>35</sup>; pełniła jednak też zapewne dodatkowo funkcję łagodzącą w zbyt teoretycznym wykładzie tematyki, tak by stał się bardziej przystępny dla czytelnika. Aelred na ogół kieruje się tu tradycyjną nauką augustyńską, natomiast w kwestiach spornych lub niejasnych wybiera stanowiska pośrednie i najmniej dyskusyjne.

Jego traktat zawiera trzy części, omawiając po kolei: naturę duszy w jej relacji do ciała, jej trzy władze duchowe oraz jej stan po śmierci. Stosownie do tej struktury, jego naukę można streścić pokrótce następująco:

Dusza, stworzona na wzór i podobieństwo Boże, jest jedynym w swoim rodzaju substancjalnym elementem niezłożonym natury ludzkiej, który – na kształt siły kinetycznej – odpowiada za żywotność i rozumność jej cielesnego istnienia. Oprócz funkcji niższych ciała, odpowiada ona przede wszystkim za rozumne i wolne działanie, prowadzące człowieka do Boga, zgodnie z Bożym planem stworzenia i zbawienia. Służą temu jej trzy istotne władze duchowe, w jakie jest wyposażona: rozum (*ratio*), wola (*voluntas*) i pamięć (*memoria*). Ta ostatnia jest formą magazynu duchowego, który na kształt zwierciadła zawiera w sobie wszelkie obrazy dochodzące do niej poprzez zmysły, jak również wrodzone abstrakcyjne idee prawa, nauki i sztuki. Rozum jest elementem wyróżniającym ją spośród innych stworzeń ziemskich. Jego funkcją jest odróżnianie dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości oraz

---

<sup>32</sup> T a l b o t, *Introduction*, s. 17-25.

<sup>33</sup> Jest to rozwinięcie Augustyńskiej tezy zawartej w *Soliloquia*, 2.1.1: „Noverim me, noverim te” (PL 32, 869-904).

<sup>34</sup> Szerzej na ten temat zob. G. W e b b, *An Introduction to the Cistercian de Anima. A Paper read to the Aquinas Society of London in 1961*, London 1962, s. 18-28.

<sup>35</sup> Por. T a l b o t, *Introduction*, s. 8.

dawanie zewnętrznej ekspresji ideom nauki i sztuki. Jako jedyny jest zdolny do przybliżania człowieka do Boga, jako źródła wszelkiej wiedzy i bytu. Poprawnie kierowany, prowadzi do doskonałości, nadużywany – popada w zło; ostatecznie więc to rozum leży u podstaw grzechu, choć zgoda na ten grzech pochodzi od sprzymierzonej z nim woli. Funkcją tej ostatniej jest wolny, niczym nieprzymuszony wybór. Jej wolność (*liberum arbitrium*), której nigdy nie może utracić, jest elementem wspólnym Bogu, złemu i wszelkiemu rozumnemu stworzeniu. To właśnie złe i perwersyjne stosowanie wolnej woli, świadome odrzucanie przez nią prawidłowych osądów rozumu, czyni człowieka złym. Ostatecznie więc zbawienie albo potępienie zależy od prawidłowego lub błędnego korzystania z jednej i tej samej wolnej woli, wspomaganej łaską Bożą w chwili wyboru dobra.

Mimo wplątania w grzech przez wolny wybór woli, dusza jednak ostatecznie nie może umrzeć, bo nie jest złożona z elementów, które mogłyby spowodować jej rozpad, jak to się dzieje w przypadku dusz zwierząt<sup>36</sup> Wprost przeciwnie – jako ta, która zdobywa nieśmiertelną mądrość, ona sama musi być nieśmiertelna. Po śmierci więc człowieka, tj. po oddzieleniu duszy od ciała, ta pierwsza dalej egzystuje – w zależności od ziemskiego życia – w niebie, w czyśćcu albo w piekle. Aelred poświęca dość dużo miejsca omówieniu ewentualnych radości i cierpień duszy w poszczególnych stanach. Jakiegokolwiek jednak natury są te stany przeżywane w czyśćcu, mają one za zadanie oczyścić duszę i tak przygotować ją do przebywania z Bogiem w wieczności. Ten ostatni – stan niebieski – jest też zróżnicowany, w zależności od osiągniętej doskonałości poszczególnych dusz. Zarówno dusze świętych w niebie, jak i ludzie żyjący jeszcze na ziemi, razem zwracają się do Boga z prośbami o łaskę życia wiecznego dla tych, którzy jeszcze pielgrzymują, i dla tych, którzy są w stanie oczyszczania.

Na tle ogólnej nauki dotyczącej problematyki duszy można by poruszyć sprawy dyskusyjne, które Aelred rozwiązał na swój sposób. Chodzi tu o problem pochodzenia duszy z niewidzialnej i nieuchwytniej substancji – swego rodzaju materii – emanującej z uczuć rodziców (tzw. tradukcjanzm duchowy); dusza ta łączy się następnie z ciałem „po pewnym czasie, (wtedy) kiedy ciało zostaje wyposażone w zmysł”<sup>37</sup> Opat na swój sposób tłumaczy formę zjednoczenia duszy z ciałem, przez przyjęcie pewnego medium (*sensualis*

<sup>36</sup> Choć Aelred nie precyzuje tego dokładnie, zdaje się tu uznawać Augustyńską koncepcję duszy zwierząt, odpowiedzialnej za żywotność i zmysłowość; ginie ona wraz ze śmiercią zwierzęcia.

<sup>37</sup> *De anima*, 1,51-52 (CCCM 1, s. 700-701).

vis), które zawiera w sobie kombinację duchowo-cielesną, tak jednak bliską duchowi, że właściwie można ją nazywać duchem. Twierdzi również, że tak jak dwie natury Chrystusa są złączone przez pośrednictwo duszy w formę osoby, tak też dwa istotne elementy osoby ludzkiej (ciało i dusza) są zjednoczone przez pośrednictwo zmysłu<sup>38</sup>

## 2. NAUKA O MIŁOŚCI

Aelred z Rievaulx, zgodnie z naczelnym założeniem cysterskiej „szkoły miłości”, wypowiada się przede wszystkim na temat miłości, i to w pierwszym swoim utworze, *Speculum caritatis* (SC). Został on spisany na wyraźne polecenie Bernarda z Clairvaux, w celu przygotowania nowych kandydatów na mnichów do życia w miłości<sup>39</sup>; Aelred sam pełnił wtedy funkcję mistrza nowicjatu, a później opata w filialnym klasztorze Revesby (1143-1147). Jego wykład o miłości jest uwarunkowany strukturą utworu powstającego w kilku etapach oraz charakterem apologetycznym, jaki nadał mu sam Bernard, prosząc o wytłumaczenie specyfiki miłości cysterskiej związanej z ascezą. Było to związane z zarzutami niektórych mnichów, którzy uważali, że jest ona zbyt surowa w praktykowaniu<sup>40</sup>. Stosownie do tego, jego nauczanie obejmuje: wspańiałość i doskonałość miłości, jej zagrożenia oraz praktykę<sup>41</sup>

Aelred zasadniczo trzyma się tu utartego w literaturze mistycznej średnio-wieczna schematu, według którego należy zwrócić uwagę na piękno i doskonały porządek świata stworzonego z miłości przez Boga, w tym na szczególne przeznaczenie człowieka. Ten ostatni w swej duchowej strukturze, która odzwierciedla obraz Trójcy Świętej, dzięki trzem swym władzom: rozumowi, woli i pamięci, jako jedyne ze stworzeń ziemskich jest zdolny kochać Boga, odpowiadając tym samym na Jego miłość. W Nim, jako najwyższym bycie, dobru i pięknie, z pomocą łaski Bożej potrafi znaleźć swoje ostateczne szczęście i spoczynek ducha, ponieważ pamięć daje mu zdolność uczestnictwa w wieczności Boga, rozum uzdalnia do rozpoznania Go, a wola do rozkoszo-

<sup>38</sup> Więcej na ten temat zob. T a l b o t, *Introduction*, s. 16-25.

<sup>39</sup> *Epistola beati Bernardi abbatis clarevallensis ad Aelredum abbatem*, w: *Epistola*, CCCM 1, s. 3-4.

<sup>40</sup> „Rogavi fraternitatem tuam, immo praecepi, immo sub attestatione divini nominis adiuravi, ut mihi pauca quaedam scriberes, inter quae etiam quorundam querimoniis, qui de remissioribus ad excusationem, sed prorsus obstinationem accuso” *Ep.* 1, CCCM 1, s. 3.

<sup>41</sup> *Preafatio*, 4; SC 3, 40, 113; szerzej zob. C. D u m o n t, *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. 48-63; E. C o n n o r, *The Doctrine of Charity in Book of Aelred of Rievaulx's 'The Mirror of Charity'* CSQ 29(1994), s. 60-82.

wania się Jego niczym nieskrępowaną miłością. Wolność wyboru dała jednak człowiekowi możliwość związania się z innym dobrem poza Bogiem. W wyniku tego człowiek popadł w biedę duchową, oddalając się od swego prawdziwego źródła<sup>42</sup> Tak pycha człowieka i egoizm zamieniły podobieństwo Boże, jakim się odznaczał, na podobieństwo bestii, wiążąc go z dobrem niższym<sup>43</sup> Jego obraz Boży nie został całkiem zniszczony, ale zdeformowany i osłabiony. Od tej pory pamięć człowieka popada w zapomnienie, rozum jest otwarty na błędy, a miłość ma skłonność do egoizmu. W pośredniku Boskim, Jezusie Chrystusie, w Jego ofierze krzyżowej, człowiek został odkupiony i usprawiedliwiony. Z tą chwilą obraz Boży w człowieku odzyskuje moc odnowy w wierze, nadziei i miłości, tak by człowiek, który nimi żyje, mógł spocząć ostatecznie w swym szczęściu i pokoju w ojczyźnie niebieskiej, gdzie będzie miał stale w pamięci tylko Boga, jako jedyną prawdę i rozkosz.

Ze strony człowieka ta odnowa teologalna polega na świadomym przyłgnięciu do Boga, które realizuje się przez miłość praktykowaną w pokorze. Aelred poświęca wiele uwagi ukazaniu formy i trudności wdrażania tej miłości w życie. Przede wszystkim każe ją widzieć zawsze jako efekt wolnego wyboru człowieka między prawdziwym duchowym dobrem, związanim z Bogiem (pragnieniem Boga), a złem egoizmu skupionego wokół cielesnego pożądania. Wybór ten nie jest łatwy, ze względu na osłabioną kondycję władz duchowych. W wyborze dobra jednak człowiek jest ciągle wspomagany łaską Bożą, która nie odbiera mu wolności. Opat pokazuje przy tym różne sytuacje wolnego wyboru i łaski, a także wskazuje na trud związany z praktykowaniem prawdziwej miłości, w którym dokonuje się tzw. obrzezanie duchowe (*spiritualis circumcisio*)<sup>44</sup> To ostatnie jest właściwie integralną częścią miłości, zwiazaną z ascezą, ponieważ wykorzenia z niej pożądliwość ciała i nakierowuje ją na jej prawdziwie duchowe oblicze, czyli na to, co Aelred nazywa „duchowym szabatem” (*spirituale sabbatum*)<sup>45</sup>

Temat duchowego szabatu jest czymś charakterystycznym dla mistyki Aelreda. Chodzi tu o wieczny spoczynek i pokój Boga, widziany czytelniej

<sup>42</sup> W sensie oddalenia się od Bożych przykazań we wszelkich relacjach międzyludzkich.

<sup>43</sup> Aelred używa tu sformułowania: „niepodobieństwo” (*dissimilitudinis*), SC 1, 4, 11 (CCCM 1, s. 17); odpowiada ono obszarowi niepodobieństwa (*regio dissimilitudinis*) do Boga, w jakie popada człowiek, oddalając się od Boga i upodabniając się do stworzeń, zwanych wtedy *bestiami* lub *bożkami*; pojęcie *regio dissimilitudinis* jest znane w literaturze mistycznej średniowiecza, również Aelredowi; zob. jego kazanie *De oneribus*; chodzi tu o takie przywiązanie, które zniewala człowieka i odwraca go od Boga jako dobra najwyższego.

<sup>44</sup> SC 1, 17, 50 (CCCM 1, s. 32-33).

<sup>45</sup> SC 1, 18, 51-51 (CCCM 1, s. 33-34).

na tle biblijnego opisu dzieła stworzenia w ciągu „sześciu dni”: spoczynek, od którego wyszło i do którego zmierza wszelkie istnienie. W istocie jest on wzajemnym rozkoszowaniem się Ojca i Syna w wiecznej miłości, czyli w Duchu Świętym<sup>46</sup> Właśnie w takim spoczynku – nie w zdrowiu, bogactwie, cielesnej rozkoszy, władzy czy w ziemskiej przyjaźni – uczestniczy człowiek jako w swym najwyższym dobru i szczęściu, osiągając je przez miłość. Ta zaś, z racji upadku w grzech, ma charakter ascetyczny i stanowi podstawę do skarg niektórych mnichów o jej zbyt surowy kształt.

Aelred sięga do źródeł tego stanu rzeczy i wskazuje na wewnętrzne nastawienie serca, w którym brakuje rzeczywistego przyłgnięcia do „słodkiego krzyża” Chrystusa (tj. prawdziwego żalu i nawrócenia), a dominuje egoizm w jego trzech przejawach: pożądlivosti ciała, pożądlivosti oczu i pychy żywota. Na tym tle wykazuje on potrzebę praktyki prawdziwej miłości zakonnej. Nawiązując do trzech stopni prawdy św. Bernarda, wyłożonych w formie trzech stopni pokoju: z samym sobą, z innymi i z Bogiem, pokazuje on trzy rodzaje szabatów (dnia siódmego, roku siódmego oraz „szabat szabatów”, czyli wspomniany już duchowy szabat) jako trzy stopnie miłości, wstępującej poprzez ascezę i działanie łaski Bożej – miłości siebie, bliźnich oraz Boga. Posługując się analizą strukturalną aktu miłości w człowieku, Aelred podaje zasady jej praktycznej aplikacji, w zależności od okoliczności, sytuacji lub osób. Na tym tle może on podać definicję życia zakonnego, trzymając się miłostnego porządku wolności (*ordo voluntario*); widzi ją wtedy jako *dobrowolne ofiarowanie się (zakonnika) w miłości*<sup>47</sup>

### 3. NAUKA O PRZYJAŹNI

Zawarta w *De spirituali amicitia* nauka o przyjaźni jest najbardziej charakterystyczna dla Aelreda i stanowi o jego wyjątkowości w teologicznym nauczaniu monastycznym średniowiecza. Opat zawdzięcza to poniekąd swej humanistycznej wrażliwości i potrzebie prawdziwej przyjaźni, której sam po omacku poszukiwał w młodości, w czym nie obyło się bez pomyłek<sup>48</sup> Ponadto oprócz tego, że brakowało w ogóle podobnych rozważań w nauce chrześcijańskiej<sup>49</sup>, za murami klasztoru sama przyjaźń była traktowana nie-

<sup>46</sup> SC 1, 20, 57-58; więcej na temat „szabatu duchowego” u Aelreda zob. C. H e a n e y, *The Concept of Sabbath in Aelred's Theology*, „Hallel” 16(1988), s. 16-27.

<sup>47</sup> „Holocaustum gratuitum sacrificium voluntarium”, SC 3, 34, 80; zob. SC 3, 36 (CCCM 1, s. 144, 151-153).

<sup>48</sup> Zob. *Prologus*, 1-4 SA (CCCM 1, s. 287-288).

<sup>49</sup> Tamże, 4-6 SA (CCCM 1, s. 288).

ufnie, stanowiąc – zdaniem niektórych ojców Kościoła – przeszkodę w drodze do Boga<sup>50</sup> Poprzez swoje rozważania wdrożone w praktykę życia monastycznego Aelred z Rievaulx przełamuje istniejące bariery tradycji, czyniąc z przyjaźni istotne narzędzie doskonałości chrześcijańskiej. Oczywiście wymagało to nie tylko przeróbki utworu w kierunku chrześcijańskiej ortodoksyjności, jako że Aelred czerpał z Cycerońskiego traktatu o przyjaźni, lecz także pogłębionej, rzetelnej refleksji odsłaniającej jej prawdziwie mistyczne oblicze. W tym leży popularność<sup>51</sup> i oryginalność traktatu opata o przyjaźni<sup>52</sup>, mimo iż formalnie trzyma się on struktury zarysowanej przez Cycerona<sup>53</sup>

Dzieło ma charakter dialogu (Aelred – mistrz – oraz jego uczniowie, mni- si: Ivo, Walter i Gracjan) i posługuje się lekką fabułą, która ułatwia przyswojenie materiału. Powstawało dwuetapowo, choć ostateczny kształt przybrało pod koniec życia schorowanego opata (1147. 1164-1167)<sup>54</sup> W prezentacji nauki o przyjaźni, aby prześledzić tok jego myślenia, warto się trzymać potrójnej struktury samego utworu, omawiając po kolei: naturę przyjaźni, jej przejawy i owoce oraz praktykę<sup>55</sup>

Aelrediańska „przyjaźń jest zgodnością w sprawach ludzkich i boskich, połączona z życzliwością i miłością”<sup>56</sup>; przy czym *miłość* oznacza tu wewnętrzne (rozumne) nastawienie (*mentis affectum*), a *życzliwość* – skutek działania (*operum effectum*)<sup>57</sup> Na tym tle jawią się one jako cnoty, które winny być pielęgnowane między przyjaciółmi jako prawdziwymi strażnikami swej wzajemnej miłości. To z kolei pozwala odróżnić przyjaźń prawdziwą,

<sup>50</sup> Więcej na ten temat zob. B. P. M c G u i r e, *Friendship & Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988.

<sup>51</sup> Zachowało się 13 jego manuskryptów, zob. A. H o s t e, *Preface* (CCCM1, s. 281).

<sup>52</sup> Szerzej zob. G. R a c i t i, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx a la réflexion occidentale sur l'amitié*, „Collectanea Cisterciencia” 46(1987), s. 914-930.

<sup>53</sup> Zob. J. D u b o i s, *Introduction*, w: A e l r e d d e R i e v a u l x, *L'Amitié spirituelle*, Burges-Paris 1948, s. I-LXXXII; P. L a í n E n t r a l g o, *Sobre la amistad*, Barcelona 1994, s. 55-68.

<sup>54</sup> S q u i r e, *Aelred of Rievaulx*, s. 100; D. R o b y, *Introduction*, w: A e l r e d o f R i e v a u l x, *Spiritual Friendship*, Kalamazoo 1977, s. 22; D u t t o n, *Introduction*, s. 45. Istnieje polskie tłumaczenie tego utworu, autorstwa M. Wylęgały: E l r e d z R i e v a u l x, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004; szerzej na temat utworu *O przyjaźni duchowej* zob. G r o ń, *Pisma duchowe*.

<sup>55</sup> SA, *Prologus*, 7 (CCCM 1, s. 288); szerzej zob. L a í n E n t r a l g o, dz. cyt., s. 58-59; R. G r o ń, *Aelred z Rievaulx. Doktor przyjaźni chrześcijańskiej*, WPT 9(2001), s. 55-67.

<sup>56</sup> „Amicitia est rerum humanorum et divinarum cum benevolentia et caritate consensus” SA 1, 11 (CCCM 1, s. 291).

<sup>57</sup> SA 1, 15 (CCCM 1, s. 291); Aelred powtarza tę definicję jeszcze trzy razy w tej części (SA 1, 11-13; 1, 29; 1, 46).

czyli duchową, od jej dwóch fałszywych form: cielesnej (*carnalis*) i światowej (*mundialis*). W tych ostatnich przypadkach, wbrew cnocie, pobłąża się wadom (akceptacja przywar, pożądanie rzeczy lub dóbr doczesnych), unikając kierownictwa rozumu, co automatycznie wyklucza prawdziwą przyjaźń, tej bowiem pragnie się dla niej samej. Zachodzi ona „pomiędzy ludźmi dobrymi, dzięki podobieństwu życia, obyczajów i zainteresowań w prawach ludzkich i boskich, któremu towarzyszą życzliwość i miłość”<sup>58</sup>, przy czym miłość ma ją chronić przed wadami, a życzliwość nadawać element słodczy wynikający z samej przyjaźni.

Przyjaźń jest efektem współdziałania człowieka z Mądrością Bożą, efektem, którego nie zniszczył upadek człowieka, chociaż go wyraźnie naruszył, tak że sama przyjaźń, będąc teraz podległa autorytetowi prawa (*legis auctoritas*), została zawężona do nielicznego grona wypróbowanych ludzi. Nic więc dziwnego, że przyrównuje się ją do mądrości, bo przecież wymaga ona mądrego rozeznania. Tylko wtedy można też powiedzieć, że prawdziwa przyjaźń jest trwała (wieczna).

Przyjaźń wprowadza wiele korzyści i bogactwa w życie drugiego, dając smak cnotom, radość dzielenia się doświadczeniem i liczenia na siebie nawzajem w doli i niedoli, tak że bez niej człowiek pozostałby w stanie podobnym do zwierząt. Nic więc dziwnego, że przyjaciela nazywa się „lekarstwem życia”<sup>59</sup> Tym jednak, co szczególnie wyróżnia przyjaźń, jest to, iż stanowi ona pewien stopień doskonałości, tj. miłości i poznania Boga, tak że ktoś, będąc prawdziwym przyjacielem drugiego człowieka, staje się jednocześnie przyjacielem Boga. A od miłości odróżnia ją przede wszystkim głębsza (w miłości) intymność i słodczy relacji oraz ich sekretność.

Rolę kluczową zdaje się tu odgrywać Chrystus, w którym przyjaźń bierze początek, rozwija się i spełnia. Poprzez obraz trzech rodzajów pocałunku (*osculum*): cielesnego (*corporale*), duchowego (*spiritalis*) i mistycznego (*intellectuale*), Aelred tłumaczy, jak na tej drodze do Boga w Chrystusie przejść od spraw cielesnych do duchowych, od ludzkich do boskich. Przyjaciel, który łączy się z drugim przyjacielem w duchu Chrystusa, staje się wraz z nim jednym sercem i jedną duszą, a wznosząc się po stopniach miłości aż do przyjaźni z Chrystusem (w oczyszczającej mocy Ducha Bożego), staje się wraz z nim jednym duchem w jednym pocałunku, którego opat nie waha się nazwać „pocałunkiem

---

<sup>58</sup> „Amicitia itaque spiritalis inter bonus, vitae morum, studiorumque similitudine parturitur, quae est in rebus humanis atque divinis cum benevolentia et caritate consensus” SA 1, 46 (CCCM 1, s. 296-297).

<sup>59</sup> „Amicus [...] medicamentum vitae est” SA 2, 12 (CCCM 1, s. 304).

Chrystusa”, udzielonym ustami przyjaciela<sup>60</sup> Oczywiście chodzi tu o prawdziwą przyjaźń, występującą tylko między ludźmi prawymi, którzy żyją na tym świecie rozumnie, sprawiedliwie i pobożnie, odrzucając wszelką haniebnosć i wykroczenia; przyjaźń, której granice wyznaczył sam Chrystus: chcieć umrzeć za drugiego, lecz nie pozwolić mu umrzeć duchowo poprzez pobłażanie grzechowi, który sprowadza śmierć duszy. I mimo trudu utrzymania prawdziwej przyjaźni warto stawić czoła jej wyzwaniom.

W praktyce przyjaźni należy odpowiednio wybrać przyjaciela i poddać go próbie według określonych kryteriów: wierności, intencji kochania ze względu na niego samego, a nie na korzyści z nim związane, roztropności (*discretio*) oraz cierpliwości.

Aelrediańska nauka o przyjaźni duchowej pozwala lepiej zrozumieć sukcesy opata w prowadzeniu do Boga mnichów poddanych jego pieczy, jak również tych, którzy mieli z nim żywy kontakt. W sposób szczególny służyła temu dyscyplina i reguła zakonna, której nauczał w ramach codziennych spotkań na wspomnianych już kapitułach oraz w swych pozostałych traktatach.

#### 4. NAUKA O DYSCYPLINIE ZAKONNEJ

Nauczanie monastyczne obejmowało również zasady wdrażania *Reguły* św. Benedykta w życie mnichów cysterskich, czyli to, co nazywa się formacją zakonną. Opat zawarł je szczególnie w dwóch swoich mniejszych utworach: *De Jesu puero duodenni* (*O dwunastoletnim Jezusie – JPD*) i *De institutione inclusarum* (*O życiu rekluzy – Inst.*), a także w swych licznych kazaniach, które odzwierciedlają jego spotkania formacyjno-liturgiczne z mnichami.

Pierwszy wzmiankowany utwór nie jest w ścisłym znaczeniu traktatem o charakterze dyscyplinarnym, jakkolwiek zawiera element formacyjny; miał on na celu pokazanie sposobu medytacji nad Pismem Świętym, do której wzywała *Reguła*. Chodziło tu o wyciągnięcie zbawczych dla życia duchowego (mistycznych) owoców z lektury słowa Bożego, by kierować się nimi również w relacjach międzyludzkich wspólnoty zakonnej, godząc je z normami *Reguły*, głównie: pokory, posłuszeństwa, ubóstwa, modlitwy, skupienia i milczenia. Podstawą formacyjną tego dziełka był fragment z Ewangelii św. Łukasza (2, 42-52), omawiający dzieciństwo Jezusa.

W podobnym tonie jest spisana trzecia część drugiego wzmiankowanego wyżej utworu, jakkolwiek sam utwór ma już charakter bardziej normatywny.

<sup>60</sup> SA 2, 21-27 (CCCM 1, s. 306-308).



Powstał on na wielokrotne prośby rodzonej siostry Aelreda<sup>61</sup> Autor ustala w nim reguły życia dla kobiet-pustelniczek poświęcających się Bogu, w dużej mierze wzorując się na *Regule* św. Benedykta. Podzielił go na trzy części: najpierw prezentuje normy zewnętrznej (cielesnej) dyscypliny, poprzez które rekluza winna regulować swoją postawę wobec świata zewnętrznego, co nazywa postawą człowieka zewnętrznego (*exterior hominis*); następnie podaje wskazówki dla formowania człowieka wewnętrznego (*interiorem hominem*), zarówno w aspekcie negatywnym (oczyszczania z wad), jak i pozytywnym (ubogacania w cnoty); wreszcie przedkłada wspomnianą już potrójną medytację, która ma pustelniczkę nieustannie usposabiać i pobudzać do większej miłości Boga<sup>62</sup>.

Aby wieść życie eremickie, nie wystarczy tylko schować się za mury celi, dopiero bowiem wejście tam stanowi prawdziwe wyzwanie. Aelred najpierw przestrzega rekluzę przed rozlicznymi niebezpieczeństwami, które zapewne musiały odzwierciedlać istniejącą sytuację, a przede wszystkim jej nieustanne poszukiwanie towarzystwa osób drugich oraz zaangażowanie w sprawy materialne, co jest przyczyną wielu wad i wewnętrznego roztargnienia. Wymienia tu: powierzchowność, gadulstwo, plotkarstwo, pogoń za nowinkami lub zmysłowymi przyjemnościami, próżną ciekawość czy skłonności do małego biznesu pod pozorem pomocy potrzebującym: biednym, sierotom i wdowom. W ten sposób jej cela powoli zamieniała się w miejsce dostępne dla wielu osób (*prostibulum*). W świetle tych ostrzeżeń autor usprawiedliwia jej brak mienia i gościnności, dając rady odnośnie do formy własnego utrzymania, do kontaktu z usługującą jej starszą i skromną kobietą, do rzadko odwiedzających ją gości, a już na pewno nie dzieci. Znajdujemy tu też wskazówki związane z jej harmonogramem dnia pracy, odżywiania, ubioru, modlitwy i postu w różnych okresach roku liturgicznego, tak by w centrum był Chrystus. Wymienia przy tym postawy, jakimi winna się odznaczać rekluza: samotność, ciszę, skromność, pokorę, małomówność, wybiórczość kontaktów, powściągliwość, pobożność itp.

Cechy człowieka wewnętrznego mają usposobić rekluzę do sprostania jej powołaniu pustelniczo-kontemplacyjnemu, które Aelred przyrównuje do bycia pogrzebanym z Chrystusem w grobie. Nawiązując do Nowego Testamentu, opat porównuje jej ciało do kruchej naczynia przechowującego duchowy

---

<sup>61</sup> *Inst.* 1; 7; 13; 33 (CCCM 1, s. 637, 642, 649, 681).

<sup>62</sup> „Habes nunc sicut petisti corporales institutiones, quibus inclusa exterioris hominis mores componas; habes formam praescriptam qua interiorem hominem vel purges a vitiis, vel virtutibus ornes; habes in triplici meditatione quomodo in te Dei dilectionem excites, nutrias et accendas” *Inst.* 33 (CCCM 1, s. 681-682).

skarb (złoto) dziewictwa i czystości ofiarowanych Chrystusowi, jej narzeczonemu. Jest to ofiara dobrowolna, poczyniona ze względu na królestwo Boże; ofiara, która jednak musi być wypróbowana, by wykazać prawdziwą wartość. Teraz dopiero można zauważyć jej trud pracy nad sobą w celu utrzymania tego skarbu. W ramach pracy nad sobą Aelred omawia po kolei: medytacje nad czystością w wielu wymiarach (słuchania, oglądania, mówienia, rozmyślania, rachunku sumienia, żalu, w chwilach próby wzywania pomocy Matki Bożej oraz świętej Agnieszki, dziewicy i męczennicy), nieoszukiwanie się próżnymi iluzjami, bagatelizującymi niebezpieczeństwo utraty czystości w młodym lub starszym wieku; ilustruje to przykładem z własnego życia oraz życia innych mnichów, wszystko po to, by siostra nigdy nie spoczęła w pracy nad sobą i pod tym względem zawsze się obawiała<sup>63</sup>

Dalszymi elementami pracy wewnętrznej są: posty, nocne czuwania, wreszcie rozwój innych cnót osadzonych na pokorze, która pokonuje skutecznie pychę ciała (chlubienie się i próżność) oraz ducha. Wszystko to ma odzwierciedlenie m.in. w takim wystroju celi, aby wzrastała miłość rekluzy ku Bogu. Całość rozważań kończy się uprzytomnieniem stanu kontemplacyjnego rekluzy, w którym Aelred posługuje się ewangelicznym przykładem zaabsorbowanej sprawami materialnymi Marty i kontemplacyjnie nastawionej Marii; dla rekluzy właściwą postawą jest ta ostatnia, pełna wyrzeczeń, umartwień i modlitwy, w celu uzyskania pełnej wolności dla Chrystusa i bliźniego. Taką postawą pustelniczka winna zarazem wzbudzać świętą zazdrość innych, którzy mają z nią kontakt.

W licznych kazaniach Aelreda spisanych w ciągu całego posługiwania opackiego oraz we wszystkich jego utworach można znaleźć wiele wskazówek zachęcających mnichów do przestrzegania dyscypliny i poddania się formacji zakonnej według obowiązującej *Reguły* św. Benedykta<sup>64</sup> A. Hallier, który

<sup>63</sup> „Te, soror, nunquam volo esse securam, sed timere semper” *Inst.* 20 (CCCM 1, s. 654).

<sup>64</sup> Jest to tylko jeden z aspektów kazań Aelreda; dziś coraz częściej wyciąga się z nich elementy doktryny mistycznej; zob. np. monografię P. N o u z i l l e, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII<sup>e</sup> siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris 1999; cały zbiór *Sermones de oneribus* należy potraktować jako element formacji ascetyczno-mistycznej mnichów na podstawie wybranych tekstów Księgi Izajasza; współcześni komentatorzy liturgicznych kazań opata podkreślają ich charakter historiozbowczy, chrystologiczny, eklezjalny, mariologiczny i moralno-ascetyczno-mistyczny, zob. M. D a m i á n Y á n e z N e i r a, *Introducción*, w: S a n E l r e d o d e R i e v a l, *Homilias litúrgicas*, Buenos Aires 1979, s. 16-30; M. B. P e n n i n g t o n, *Introduction*, s. 32-49; szerzej na temat samej treści kazań liturgicznych, zob. R. G r o ń, *Kazania Aelreda z Rievaulx*, WPT 13(2005), nr 2, s. 15-32.

dokładniej omawia ten aspekt doktryny Aelreda<sup>65</sup>, wyróżnia w nim dwa aspekty związane z dwoma średniowiecznymi pojęciami spotykanymi również u naszego opata: *eruditio* i *disciplina*. Obydwa są związane z formacją monastyczną. W pierwszym przypadku chodzi raczej o wewnętrzny charakter formacji, *reformatio*, czyli restaurowanie wiedzy w człowieku na podstawie Pisma Świętego i lektury duchowych pism ojców Kościoła, w duchu wiary i miłości; w drugim przypadku bierze się pod uwagę dyscyplinę w ścisłym znaczeniu, w sensie przyporządkowania się łaadowi monastycznemu nakreślonego przez *Regułę*. W ramach *eruditio* Hallier omawia wspomnianą już przez nas medytację nad Pismem Świętym i dziełami Ojców (w tym *Regułę* Benedykta) oraz liturgię, dające przystęp do źródła życia w Bogu; w ramach *disciplina* – praktykowanie *Reguły* i cysterskich zwyczajów. Obydwa aspekty miały ostatecznie pobudzić mnichów ku większej miłości Boga, hartować ich w ascezie, we wspólnej modlitwie, pokorze, czystości i ubóstwie, formować w cnotach teologicznych i moralnych, by w ten sposób, we wspólnocie zakonnej, zdążać do ojczyzny niebieskiej<sup>66</sup>. W obydwu przypadkach sam opat był tu świetlanym przykładem.

Prześledziwszy bogatą spuściznę literacką Aelreda z Rievaulx, w której dało się zauważyć tak wyraźne cechy teologicznej refleksji nad zagadnieniami: duszy, miłości, przyjaźni czy dyscypliny zakonnej, typowej dla teologii uprawianej w ówczesnych klasztorach, można go bez wahania nazywać teologiem monastycznym.

#### BIBLIOGRAFIA

- B r o o k O., Monastic Theology and St Aelred, w: *Studies in Monastic Theology*, Kalamazoo 1980, s. 219-225.
- C o n n o r E., The Doctrine of Charity in Book of Aelred of Rievaulx's 'The Mirror of Charity' CSQ 29(1994), s. 60-82.
- D a m i á n Y á n e z N e i r a M., *Introducción*, w: *San E l r e d o d e R i e v a l*, Homilias litúrgicas, Buenos Aires 1979, s. 16-30.
- D u b o i s J., Introduction, w: *A e l r e d d e R i e v a u l x*, L'Amitié spirituelle, Burges-Paris 1948, s. I-LXXXII.
- D u m o n t C., 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. 48-63.

<sup>65</sup> H a l l i e r, *The Monastic Theology*, s. 85-112.

<sup>66</sup> Więcej na ten temat zob. M. C a s e y, *Strangers to the City. Reflections on the Beliefs and Values of the Rule of Saint Benedict*, Brewster, Mass., 2005.

- D u t t o n M. L., Introduction to Walter Daniel's *Vita Aelredi*, w: W. D a n i e l, *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*, Kalamazoo 1994, s. 39-40.
- D u t t o n M. L., *A Historian's Historian: The Place of Bede in Aelred's Contributions to the New History of His Age*, w: M. L. D u t t o n, D. M. L a C o r t e, P. L o c k e y (red.), *Truth as Gift. Studies in Honor of John R. Sommerfeldt*, Kalamazoo 2004, s. 413-416
- E l r e d z R i e v a u l x, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004.
- Epistola Beati Bernardi abbatis claravallis ad Aelredum abbatem, 3, CCCM 1, s. 3-4.
- Epistola Aelredi ad Gilbertum Londoniensem episcopum, PL 195, 361-364.
- G r o Ń R., *Aelred z Rievaulx. Doktor przyjaźni chrześcijańskiej*, WPT 9(2001), s. 55-67.
- G r o Ń R., *Kazania Aelreda z Rievaulx*, WPT 13(2005), nr 2, s. 15-32.
- G r o Ń R., *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49(2006), nr 1, s. 47-78.
- G r o Ń R., *Aelred z Rievaulx. Wielki zapomniany Średniowiecza*, WPT 13(2005), nr 1, s. 19-37.
- G r o s j e a n P., *La prétendue canonization d'Aelred de Rievaulx par Célestin III*, „Analecta Bolandiana” 78(1960), s. 124-129.
- H a l l i e r A., *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx. An Experiential Theology*, tłum. C. Heaney, Shannon 1969 (francuski oryginał: *Un Educateur Monastique, Aelred de Rievaulx*).
- H e a n e y C., *The Concept of Sabbath in Aelred's Theology*, „Hallel” 16(1988), s. 16-27.
- N o u z i l l e P., *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII<sup>e</sup> siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris 1999.
- R a c i t i G., *L'apport original d'Aelred de Rievaulx a la réflexion occidentale sur l'amitié*, „Collectanea Cisterciencia” 46(1987), s. 914-930.
- R o b y D., *Introduction*, w: *A e l r e d o f R i e v a u l x*, *Spiritual Friendship*, Kalamazoo 1977, s. 22.
- S q u i r e A., *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1981.
- S t a c k p o o l e A., *The Public Face of Aelred*, „The Downside Review” 85(1967), s. 194-195.
- T a l b o t C. H., *Introduction*, w: *A e l r e d o f R i e v a u l x*, *Dialogue on the Soul*, Kalamazoo 1981, s. 25-28.
- W a l t e r i D a n i e l i s, *Vita Ailredi abbatis Rievall'*, w: M. P o w i c k e (red.), *The Life of Ailred od Rievaulx, by Walter Daniel (text bilingual: Latin and English)*, Oxford 1950.
- W a d d e l l C., *The Hidden Years of Aelred of Rievaulx: The Formation of a Spiritual Master*, „Cistercian Studies Quarterly” (CSQ) 41(2006), nr 1, s. 51-63.

## AELRED OF RIEVAULX. THE MONASTIC THEOLOGIAN

### S u m m a r y

Aelred of Rievaulx, the monk who lived and worked in the prime time of Cistercian reform, along with the great Bernard of Clairvaux and William of St. Thierry, represents the stream of theology called today „monastic theology” This theology, far from lecture halls with their systematic classes, was cultivated in the shelter of the medieval cloisters by and for the monks in terms of formation. Those who proclaimed this kind of theology were, as a rule, the

abbots, whose learning and skills often came from education organized by the Church (the so called: ecclesiastical or cathedral schools) and aided by their own exceptional talent and self-discipline. It sometimes happened that erudite scholars converted to the monastic life after their acquisition of knowledge. Aelred belongs to the first group of theologians.

As a Cistercian abbot of the twelfth-century Rievaulx monastery, Aelred had the right and obligation to teach *ex officio* through the means accessible at that time: sermons, formation meetings, the so called *capitula*, treatises about spiritual matters and instructions about the monastic discipline related to the monks and nuns. As a result we have abundant literature which gathers his whole theological achievement, although it does not go beyond the framework of monastic issues. To the three fundamental themes of these issues: soul, love, and monastic discipline, Aelred adds his original teaching about friendship.

The whole of the present consideration is divided into three parts: the first discusses the matter of education and the theological competence of Aelred; the second speaks about the manner of his teaching, and, finally, the third treats about the content of this teaching.

*Translated by ks. Ryszard Groń*

**Słowa kluczowe:** teologia monastyczna – nauka o duszy, przyjaźni i dyscyplinie zakonnej.

**Key words:** monastic theology – teaching about: soul, friendship, and monastic discipline.