

MIŁOŚĆ BOSKA, MIŁOŚĆ LUDZKA — HUGO ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA I SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

Nie przestaliśmy się zajmować XII wiekiem, którego bogactwo spekulatywne i duchowe przygotowało wielkie systematyzacje okresu scholastyki. Uczyniło to w świeżym stylu, ze swobodą inwencji i zarliwością, jaką rzadko zachowali doktorzy wieku następnego. W ten sposób właśnie w XII wieku w prawie kanonicznym i teologii kształtuje się „klasyczna” doktryna małżeństwa dzięki zbiegowi sprzyjających okoliczności:

* Pierwsze sukcesy reformy gregoriańskiej doprowadzają biskupów do bardziej zdecydowanego wkraczania w tę złożoną dziedzinę, w której krzyżują się prawo cywilne i prawo kanoniczne, teologia moralna i teologia sakramentalna. Od Filipa I (1060—1108) do Filipa Augusta (1180—1223) widać, jak władza biskupia zdobywa przewagę nad książętami świeckimi w kwestii małżeństwa: mimo grózb i sankcji kościelnych, Filip I porywa żonę swego wasala, poślubia ją i zachowuje przy sobie, podczas gdy żyje jeszcze prawowita królowa, nie licząc się wcale z sankcjami kościelnymi; wiek później Filip August staje się posłuszny papieżowi: po dziesięciu latach żelaznego oporu ulega i przyjmuje swoją prawowitą małżonkę, Ingeborgę z Danii, którą odtrącił nazajutrz po ślubie.

* Powstanie zbiorów kanonicznych i sum teologicznych w połączeniu z rozkwitem dialektyki pozwala na ujednoczenie i zharmonizowanie wielopostaciowego nauczania Pisma świętego, soborów i Ojców Kościoła. Z XII wieku pochodzą *Dekret* i *Panormia* Iwona z Chartres, *Dekret* Gracjana i — w teologii — pierwsze sumy i zbiory sentencji, z których największe znaczenie ma zbiór Piotra Lombarda.

* Rozkwit duchowości bardziej osobistej, bardziej wewnętrznej, bardziej „subiektywnej” niż pobożność przede wszystkim zbiorowa i liturgiczna epoki karolińskiej sprzyja rozwojowi, głównie w XII wieku, tematu miłości zarówno u pisarzy religijnych, jak i u trubadurów. Komentarze do *Pieśni nad pieśniami*, tak liczne szczególnie u cystersów, dobrze wyrażają „mystykę małżeńską”

Dzięki tej potrójnej ewolucji teologowie uzyskują w ciągu tego

wieku coraz bardziej wyraźną świadomość natury i znaczenia małżeństwa chrześcijańskiego. Wśród nich najważniejsze miejsce przypada Hugonowi ze Świętego Wiktora († 1141), najznakomitszemu i najbardziej wpływowemu z tych pisarzy, którzy pisali i nauczali na Górze św. Genowefy, na obrzeżach Paryża¹. Po rozpatrzeniu kilku charakterystycznych tez Hugona na temat sakramentu małżeństwa², według jego traktatu *De B. Mariae virginitate*, pozostanie nam pokazać, jak nauczanie tego teologa rozwinęło się w jego doktrynie duchowej. To stanie się okazją do otwarcia kilku stronicy arcydzieła mistyki małżeńskiej, jakim jest *De arrha animae*³.

1. Zjednoczenie ciał, zjednoczenie serc

Traktat *De B. Mariae virginitate*⁴ odpowiada na pytanie biskupa, który przekazuje Hugonowi przedłożoną mu uchybiającą argumentację pewnego teologa. Ponieważ nie ma małżeństwa bez przyzwolenia na zjednoczenie cielesne, a związek Maryi Panny i Józefa był, jak potwierdza Pismo, prawdziwym małżeństwem, teolog ten uważa, że należy przyjąć, iż Maryja Panna dała przyzwolenie na zjednoczenie cielesne, a więc nie pozostała zawsze dziewicą. Dla Hugona, teolog wysuwający te obiekcje rozwija swe rozumowanie nie tyle, aby zwalczyć wiarę, zresztą tradycyjną, ale by się popisać zdolnościami dialektycznymi.

Przeciwno niemu mistrz ze Świętego Wiktora podtrzymuje, że Maryja była naprawdę małżonką, nie przestając być naprawdę dziewicą. To doprowadza go do rozpatrzenia natury małżeństwa, które definiuje jako „prawowitą wspólnotę mężczyzny i kobiety, w której każdy oddaje się drugiemu na mocy jednakowego przyzwolenia”⁵.

¹ Na temat Hugona od Świętego Wiktora zob. Patrice Sisard, *Hugues de Saint-Victor et son École. Introduction, choix de textes, traduction et commentaires*, Turnhout 1991 (Temoins de notre histoire).

² Stało się ono przedmiotem ciągle pouczającego opracowania Corrado Gneo, *La dottrina del matrimonio nel „De B. Mariae virginitate” di Ugo di S. Vittore*, w: *Divinitas* 17 (1973) 374-394.

³ *L'Oeuvre de Hugues de Saint-Victor: 1. De arrha animae, De laude caritatis, De institutione novitiorum, De virtute orandi*. Tekst łaciński H. B. Feiss i P. Sicard. Tłum. francuskie D. Poirel, H. Rochais i P. Sicard. Wprowadzenia i przypisy D. Poirel, Turnhout—Brepols 1996 (Sous la Règle de saint Augustin, 3).

⁴ PL 176, 857-876.

⁵ „Quid enim est coniugium nisi legitima societas inter virum et feminam, in qua videlicet societate ex pari consensu uterque semetipsum debet alteri?” PL 176, 859 C.

Na tym wzajemnym zobowiązaniu opiera się zgoda na małżeństwo. Trzeba odróżnić tę ostatnią zgodę od przyzwolenia na zjednoczenie cielesne, które „towarzyszy małżeństwu, ale go nie ustanawia, jest jego funkcją, a nie więzią”⁶. Tak jak zgoda na małżeństwo, tak też przyzwolenie na zjednoczenie cielesne zakłada wzajemne zobowiązanie, poprzez które każde z małżonków powinno zachować siebie dla drugiego, to znaczy nie mieć związków cielesnych z żadną inną osobą i nie odmawiać sobie współmałżonkowi, zgodnie ze słowami św. Pawła, że mąż i żona oddają sobie wzajemnie do dyspozycji własne ciała (por. 1 Kor 7, 4). Jednakże przyzwolenie na zjednoczenie cielesne, jeśli zakłada zgodę na małżeństwo, nie towarzyszy mu koniecznie: nawet w braku stosunków cielesnych małżeństwo pozostaje prawdziwe i zachowuje swoją skuteczność sakramentalną. „Przeciwnie, małżeństwo jest tym bardziej prawdziwe i święte, gdy zawiera się w jedynej więzi miłości, a nie w pożądliwości ciała i namiętności pragnienia”⁷.

Co to oznacza? Czyżby Hugo odrzucał stosunki cielesne nawet w legalnym małżeństwie? Oczywiście, że nie, bo — jak zobaczymy dalej — stosunki cielesne są dla niego „sakramentem”, w szerokim sensie, zjednoczenia Chrystusa i Kościoła. Jednakże, doprowadzając do końca tezę swego przeciwnika, Hugo porównuje nie skonsumowane małżeństwo Maryi i św. Józefa ze zwykłym małżeństwem i pyta: które jest „bardziej prawdziwe i święte”? Czy to, w którym byłaby pożądliwość bez miłości, czy też to, w którym byłaby miłość bez pożądliwości? Odpowiedź nie pozostawia żadnej wątpliwości: małżeństwo Maryi jest wzorcowe nie tyle przez swą wstrzemięźliwość, ile przez swą czystość, mniej przez brak stosunków cielesnych niż przez brak pożądliwości, to znaczy miłości siebie, nie liczącej się z drugim. „Cóż więc? Małżeństwo byłoby uświęcone w pożądliwości ciała, a nie w miłości? Oczywiście, że nie! O wiele prawdziwiej i słuszniej będzie powiedzieć, że jest ono święte i prawdziwe tam gdzie czystość nie ma powodu się rumienić, a miłość ma się czym chlubić”⁸. Jest zatem jasne, że to nie przyzwolenie na związki cielesne ustanawia małżeństwo, ale przyzwolenie innego porządku, bardziej wzniosłego.

Określeniu przedmiotu tego przyzwolenia poświęca się więc mistrz ze Świętego Wiktora. Aby wykazać, że sakrament małżeństwa polega na zespoleniu cielesnym, jego przeciwnik przytoczył zdanie św. Pawła: „Będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wiel-

⁶ PL 176, 859 D.

⁷ PL 176, 860 AB.

⁸ PL 176, 860 B.

ka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 31-32). Temu zjednoczeniu ciał, które uznaje za „wielki sakrament dotyczący Chrystusa i Kościoła”, o jakim mówi św. Paweł⁹, Hugo przeciwstawia zjednoczenie serc, które kształtuje dla niego „sakrament większy, dotyczący Boga i duszy”¹⁰. Rzeczywiście, małżeństwo opiera się na wspólnym życiu, zjednoczonym przez miłość, w którym każdy wykazuje wobec drugiego taką samą miłość, taką samą troskę, taką samą życzliwość, takie samo współczucie, takie samo pocieszenie i takie samo oddanie, jak wobec siebie samego, „tak że, słowem, jeśli chodzi o zewnętrzne potrzeby ciał, każdy dba o ciało drugiego, jakby to było jego własne; jeśli chodzi o wewnętrzną miłość serca, każdy zachowuje na tyle, na ile może, ducha drugiego w spokoju i harmonii, z dala od wszelkiego niepokoju, jakby to był jego własny duch, i w ten sposób spoczywają w pokoju i dzielą go w świętej wspólnocie do tego stopnia, że żyjąc każdy nie dla siebie, ale dla drugiego, każdy dla siebie samego żyje w większej radości i szczęściu”¹¹.

Jednakże przeciwnik Hugona opiera się na słynnym fragmencie *Księgi Rodzaju*, przytoczonym przez św. Pawła, aby podporządkować małżeństwo prokreacji, a więc zjednoczeniu cielesnemu: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała. Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 23-24).

Jako egzegeta wrażliwy na literę świętego tekstu, Hugo rozpoczyna od starannego przypatrzenia się przytoczonemu fragmentowi; koncentruje się na interpretacji słowa *idcirco*: „dlatego to” Według niego, wysuwający zastrzeżenia niesłusznie odwraca związek przyczynowy, który łączy dwa zdania. To wcale nie dlatego, że mężczyzna i kobieta mieli się złączyć w jednym ciele, kobieta została wyjęta z ciała mężczyzny, jakby kobieta nie została dana jako pomoc mężczyźnie, a tylko dla prokreacji, ale w odwrotnym sensie: to dlatego, że kobieta została stworzona z tego samego ciała, mężczyzna i kobieta łączą się w jedno ciało.

Ponadto „dlatego to” nie głosi jedynie zjednoczenia cielesnego, jakie przywołują słowa: „stają się jednym ciałem”, ale odnosi się do trzech twierdzeń, z których każde podkreśla inny aspekt małżeństwa:

⁹ Ef 5, 30-31.

¹⁰ PL 176, 860 C.

¹¹ PL 176, 861 D.

- „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją”,
- „łączy się ze swą żoną”,
- „stają się jednym ciałem”.

Rzeczywiście, powtarza Hugo, nie mielibyśmy racji, sprowadzając dwa ostatnie twierdzenia do tej samej idei zespolenia cielesnego. O ile Hugo przyjmuje, że słowa: „stają się jednym ciałem”, odsyłają do zjednoczenia ciał, to nie przypisuje takiego samego znaczenia słowom wcześniejszym: „łączy się ze swą żoną”.

Najpierw słowa te są dalszym ciągiem: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją”. Rozłączenie/złączenie: korelacja między dwoma twierdzeniami wydaje się jasna. Aby złączyć się z żoną, mężczyzna rozłącza się ze swoimi rodzicami. Gdybyśmy rozumieli, że zjednoczenie, jakiego dotyczą słowa: „łączy się ze swą żoną”, jest niczym innym niż zespoleniem cielesnym, nie widzielibyśmy, w czym mężczyzna „opuszcza ojca swego i matkę swoją”. Jest to więc kwestia innego złączenia.

Nie może ono jednak dotyczyć miłości ani faktu wspólnego mieszkania: Bóg nie każe młodym małżonkom nienawidzić rodziców, nie zakazuje im także mieszkać pod ich dachem, co było zresztą powszechne tak w epoce Hugona, jak i w czasach patriarchów. W czym więc mężczyzna opuszcza swego ojca i swoją matkę, aby złączyć się z żoną?

W tym, odpowiada Hugo, że zakłada z żoną „jedyną wspólnotę, w której jedno ma powinności wobec drugiego”¹², i nie przestając kochać rodziców, stawia miłość swojej małżonki ponad wszelkie inne uczucie. Złączenie, o jakie chodzi w małżeństwie, jest więc przede wszystkim przyłgnięciem w miłości. Opuścić swego ojca i matkę, aby złączyć się z żoną, oznacza dla mężczyzny przedkładać swój kres nad początek, bo „ojciec i matka są początkiem, z którego on się wywodzi, a małżonka jest kresem, gdzie spoczywa jego uczucie”. Poprzez ojca i matkę Bóg daje mężczyźnie, przez naturę, dar istnienia; poprzez kobietę Bóg daje mężczyźnie, przez łaskę, dar szczęścia. „Taka więc była główna przyczyna, dla której Bóg ustanowił małżeństwo: aby opuściwszy swego ojca i swoją matkę, mężczyzna związał się na zawsze ze swoją żoną, w sposób wyłączny i niepowtarzalny, w niepodzielnej miłości”¹³. Do takiej wspólnoty Bóg dodał następnie funkcję rozrodczą, nie w tym celu, ażeby ona konstytuowała małżeństwo, ale instrumentalnie i po to, by uczynić małżeństwo jednocześnie bardziej godnym szacunku i bardziej płodnym.

¹² PL 176, 863 A.

¹³ PL 176, 864 A.

„Słusznie więc powiedział: «Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem»; na fakcie, że «łączy się ze swą żoną», polega sakrament niewidzialnej wspólnoty, jaka powstaje w duchu pomiędzy Bogiem i duszą; na fakcie, że są «jednym ciałem», polega sakrament widzialnej partycypacji, jaka dokonała się w ciele pomiędzy Chrystusem i Kościołem. «Stają się jednym ciałem» jest zatem wielkim sakramentem dotyczącym Chrystusa i Kościoła, ale «stają się jednym sercem, jedną miłością» jest jeszcze większym sakramentem dotyczącym Boga i duszy”¹⁴.

2. Zaręczyny duszy i jej niebieskiego Oblubieńca

Jeśli zaślubiny Boga i duszy odbędą się w niebieskim Jeruzalem, to w oczekiwaniu na nie tu, na ziemi, trwa okres narzeczeństwa. Taki jest temat „solilokwium”, to znaczy dialogu wewnętrznego między Hugonem a jego duszą, który mistrz ze Świętego Wiktora ułożył pod koniec życia.

W poszukiwaniu „prawdziwej miłości”

Punktem wyjścia jest pytanie, jakie Hugo zadaje swojej duszy: „Co kochasz ponad wszystko? Wiem, że twoim życiem jest kochać, i wiem, że nie możesz być bez miłości. Chciałbym jednak, żebyś bez obawy przyznała, co pośród wszystkich rzeczy wybrałaś, aby kochać”. Dokonując przeglądu cudów stworzenia i sztuki ludzkiej: złoto, szlachetne kamienie, piękno ciała, tkane kobierce, barwne szaty, błaga duszę, aby powiedziała, co pokochała bardziej niż wszystko.

Dusza nie kryje swego niezadowolenia: nic przemijającego nie potrafiłoby jej zadowolić. Dlatego dręczy ją następujący dylemat: stworzona, aby kochać, nie znajduje niczego, co by jej odpowiadało; bo tego, co widzi, nie kocha, a tego, co mogłaby kochać, nie widzi. Odpowiedź Hugona opiera się więc na wyjawieniu duszy,

¹⁴ PL 176, 864 AB. W tych ostatnich słowach Hugo nie rozdziela małżeństwa na dwa sakramenty w sensie, jaki nadajemy dzisiaj temu pojęciu. Tak jak Ojcowie Kościoła przypisuje słowu „sakrament” szerokie znaczenie, od jedyne go „sakramentu nad sakramentami”, jakim jest Wcielenie Chrystusa, do tego, co nazwalibyśmy dzisiaj sakramentaliami, jak pokropienie wodą święconą, sypanie popiołem itd. Dla Hugona, istotą sakramentu małżeństwa jest zgoda na zjednoczenie serc — obraz zjednoczenia Boga i duszy; zespolenie cielesne, które nie ustanawia małżeństwa, ale mu towarzyszy, jest święte w tym, że wyobraża jedność Chrystusa i Kościoła.

że ma Oblubieńca, oczywiście niewidzialnego, który się jej objawił poprzez niezliczone dary widzialne:

„Ty masz Oblubieńca, ale go nie znasz. Jest najpiękniejszy ze wszystkich, ale nie widziałeś jego twarzy. On ciebie widział, bo gdyby cię nie widział, nie kochałby cię. Aż do tej pory nie chciał ci się ukazać, ale wysyłał ci dary, dał ci zadatek zaręczynowy, rękojmię miłości, znak swej miłości. Gdybyś mogła Go poznać, gdybyś widziała, jak wygląda, nie wątpiłabyś w Jego piękność. Wiedziałaś, że Oblubieniec tak piękny, tak doskonały, tak pełen wdzięku, tak niezwykły, nie byłby owładnięty miłością na twój widok, gdyby Go nie przyciągał pewien urok niepowtarzalny i zachwycający”¹⁵.

Jakie są te dary, te zadatki ofiarowane jako zaliczka przyszłych zaślubin? Jest to całe stworzenie. Rzeczywiście, wszystkie dzieła Boże powstały ze względu na duszę; wszystkie one jej służą. A zatem dusza powinna odpłacić swemu Dobroczyńcy miłością za miłość i ponieść dary, z przywiązania, do Ofiarodawcy.

Jest do tego zachęcana w swoim własnym interesie: tak — według Hugona — właściwie pojęta miłość siebie przeradza się w sposób zgoła naturalny w miłość Boga. W pewnym sensie stajemy się tym, co kochamy; także dusza powinna obserwować samą siebie i uznając, jak jest piękna, jak jest miła, wybrać najbardziej godny obiekt swej miłości:

„Szukasz miłości jedynej: szukaj miłości jedyne go Wybranego. Ty o tym wiesz, miłość jest ogniem, a ogień szuka pożywki, by się palić. Ale uważaj: nie rzucaj w niego tego, co wytwarza raczej dym albo odór. Taka jest siła miłości, że nieuchronnie stajesz się taka jak to, co kochasz, i przez wspólnotę, jaką stwarza przywiązanie, przekształcasz się w pewien sposób na podobieństwo tego, z czym jesteś związana przez uczucie. Rozważ więc, moja duszo, swoje własne piękno, a zrozumiesz, jakie piękno powinnaś wybrać”¹⁶.

A zatem dusza powinna wybrać pomiędzy dwiema miłościami: jedną czystą i drugą zhańbioną. Przez tę alternatywę Hugo nie tyle wzywa swą duszę do wyboru pomiędzy Bogiem i światem, pomiędzy niewidzialnym Oblubieńcem a Jego widzialnymi darami, ile zachęca swego interlokutora do miłości jednocześnie bardziej szerokiej i najbardziej wzniosłej. Paradoksalnie napominając duszę, aby kochała tylko Boga, Hugo poucza ją równocześnie, aby kochała wszystko z powodu Boga i ze względu na Boga.

¹⁵ Wyd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, 235.

¹⁶ Tamże, 233.

„Strzeż się, moja duszo, aby cię nie wzięto nie za oblubienicę, ale, co nie podoba się Bogu, za kurtyzanę, skoro przedkładasz dary tego, który daje, nad uczucie tego, który kocha. Zniewaga, jaką wyrządzasz swej miłości, jest o wiele większa, jeśli przyjmujesz te dary, nie odpłacając miłością. Wyprzyj się tych darów, jeżeli możesz; skoro zaś nie możesz gardzić tymi darami, to odpowiedz mu miłością na miłość!

Kochaj Go, kochaj ze względu na Niego, kochaj te dary ze względu na Niego”¹⁷.

Zazdrość duszy, nadobfitość wspaniałomyślności Bożej

Słowa Hugona osiągnęły swój cel: dusza uważa się za zakochaną w Boskim Oblubieńcu. Jej miłość do Boga stała się tak wyłączna, że żąda teraz, aby była Jego jedyną oblubienicą!

„Miłość nie jest doskonała, jeśli wielbi się kogoś innego w tym samym czasie, co ukochanego... Oto ja kocham jedyne Wybranego, jedyne Ukochanego. Jednak w tej przyjaźni cierpię niesprawiedliwość, ponieważ kocham Jego jedyne, a nie jestem jedyną przez Niego kochaną. To świadectwo miłości, jakie mi przeciwstawiasz, wiesz sam, ile istnień lub przynajmniej, jakie istnienia, dzielą je ze mną. Jak więc mogłabym sobie pochlebiać, że jestem uprzywilejowana miłością osobową, skoro tak wielki dar, nie mówię o dzikich ludziach, ale otrzymały nawet zwierzęta na równi ze mną?

Czy Światło słoneczne pada na mnie bardziej niż na węże i ziemskie robaki? Wszyscy żyją podobnie, wszyscy oddychają; to samo pożywienie, ten sam napój dla wszystkich: cóż w tym tak wielkiego, tak szczególnego? Widzisz więc, jak to jest. Twoje argumenty są błędne, jeśli usiłujesz mi dowieść stosowność wyłącznej miłości, nie pokazując, że On także, przynajmniej w jakiś sposób, dał mi dowód swej wyłącznej miłości. To byłoby wspaniałe, przyznaję, i godne niepodzielnego przywiązania, gdyby wszystkie te hojne dary były moim osobistym udziałem!”¹⁸

Dialog wkracza przeto w nową fazę. Po doprowadzeniu swojej duszy od miłości świata do miłości Boga, Hugo każe jej powoli wznieść się od egoistycznego i zazdrosnego uczucia do prawdziwej miłości, jaka dopuszcza dzielenie się z innymi. Przede wszystkim pokazuje, jak miłość Boża nie jest pomniejszona przez to, że uczestniczy w niej wielka liczba stworzeń wraz z duszą, ponieważ ostatecznie wszystko działa na jej korzyść:

„Cóż więc! Byłabyś mniej kochana dlatego, że rozdał On pewne

¹⁷ Tamże, 237-239.

¹⁸ Tamże, 239-241.

dary wszystkim, tak jak tobie? Czy byłabyś bardziej szczęśliwa, gdyby dał cały świat tylko tobie samej? Przypuśćmy tak przez chwilę: żaden człowiek stworzony na ziemi, żadne zwierzę; ty sama posiadasz wszystkie bogactwa świata: gdzie więc znajdziesz miłe i użyteczne środowisko ludzkie? Gdzie będzie pocieszenie? Gdzie przyjemności, jakimi cieszysz się teraz? Popatrz, nawet tutaj był rozrzutny z uwagi na ciebie, kiedy wraz z tobą, dla twej pociechy, stworzył te istnienia; i jeśli ten świat, jeśli wszystkie stworzenia ci służą, jakże cała reszta nie miałaby być naprawdę na twe rozkazy?... Jeżeli chodzi zatem albo o to, czym się posługujesz, albo o to, co jest niezbędne tym, którzy ci służą, to tobie wszystko zostało dane, wszystko oddaje się na twą korzyść”¹⁹.

Co więcej, miłość Boga staje się bardziej oczywista dla każdego, w miarę jak rozlewa się na większą liczbę stworzeń. Bóg kocha mnie tym bardziej, im bardziej kocha innych ze mną. Oczywiście, Bóg kocha wszystkich ludzi, ale każdego kocha miłością niepowtarzalną i — jeśli można tak powiedzieć — wyłączną. Dla Niego każda dusza jest w samym centrum świata. Nie wylał tej kropli krwi za tę duszę, a tamtej za tamtą duszę, ale za każdą i za wszystkie dusze wylał całą swoją krew:

„Byłabyś szczęśliwa, nawet gdybyś sama rozkoszowała się tą miłością, ale ty jesteś dużo bardziej szczęśliwa, bo radujesz się w towarzystwie dużej liczby wybranych. Gdy miłość rozlewa się na wszystkich, którzy mają w niej udział, wówczas radość miłości i słodczy zostaje pomnożona. Miłość duchowa jest oczywiście bardziej doskonale osobista dla każdego, kiedy wszyscy mają ją wspólnie. Nie pomniejsza jej fakt, że podziela ją wielka liczba; jej owoc jest jeden, identyczny i cały dla każdego. Przywilej jedyńności twej miłości nie mógłby więc w niczym wykluczać społeczności dobrych, bo twój Oblubieniec kocha cię we wszystkich tych, których kocha z powodu ciebie, i przez to kocha cię także w sposób szczególny, ponieważ niczego nie kocha bez ciebie.

I nie obawiaj się, że Jego dusza jest rozdarta pomiędzy miłość wielu i że ma mniej czułości względem każdego, bo jest podzielony w jakiejś mierze między wszystkich. Każdemu ukazuje się taki, jak wszystkim; nikomu nie ofiaruje ani innej, ani większej miłości, niż gdyby kochał jednostkę bez udziału wszystkich”²⁰.

To dlatego miłość ludzka osiąga doskonałość, kiedy staje się kościelna (wspólnotowa). Przyparta do muru swej zazdrości, dusza odkrywa, że jedyną oblubienicą Boga jest właśnie ona, jakby wyrażała w tym swe pragnienie pozornie pozbawione sensu, ale że

19 Tamże, 241-243.

20 Tamże, 247-249.

jest to także Kościół, to znaczy wspólnota wszystkich tych, których gromadzi ta sama wyłączna miłość do jedyne go Oblubieńca; albo raczej, im bardziej ona sama łączy się z innymi kochanymi w łonie Kościoła jednego i powszechnego, tym bardziej staje się tą jedyną kochaną. Ciało Chrystusa jest tą przestrzenią rządzoną przez wyższą arytmetykę, w której — na obraz Trójcy Świętej — jedność i wielokrotność godzą się ze sobą w miłości głębszej, w miarę jak się ona powiększa, i szerszej, w miarę jak jednoczy:

„Niech więc wszyscy kochają wyłącznie Jego samego, aby wszyscy byli kochani wyłącznie przez Niego samego; bo nikt inny niż On sam nie zasługuje na to, aby był wyłącznie kochany przez wszystkich, ani nikt inny niż On sam nie może kochać wszystkich jedyną miłością. Niech wszyscy w Jednym kochają się nawzajem, jak gdyby byli jedno, tak aby miłość jednego czyniła z nich jedno. Ta miłość jest niepowtarzalna; to nie jest miłość prywatna: jest jedna, ale nie samotna; uczestnicząca, nie podzielona; jest ogólna i jednostkowa; to szczególna miłość wszystkich i całkowita miłość każdego; dzielenie jej nie pomniejsza, praktykowanie jej nie wyczerpuje, czas jej nie narusza; to miłość dawna i nowa, upragniona w sercu, łagodna w doświadczeniu, wieczna w swoim owocu; miłość pełna wdzięku, która dodaje sił, zaspokaja i nigdy nie wywołuje nudy”²¹.

* * *

Wkrótce Ryszard ze Świętego Wiktora oparł na „współmiłowaniu” swój słynny „dowód” Trójcy Świętej²². Tymczasem w przededniu wielkich syntez scholastycznych Hugonowi przypadło w udziale jasne potwierdzenie godności sakramentu małżeństwa: opierając się przede wszystkim na miłości, znajduje ono swój najczystszy i najpełniejszy wyraz w związku św. Józefa i Najświętszej Dziewicy Maryi; swoje najwyższe znaczenie duchowe uzyskuje w jedynej i nadobfitej, osobistej i kościelnej miłości, jaką Bóg ofiaruje każdemu spośród nas.

tłum. Aldona Fabiś

²¹ Tamże, 249.

²² *De Trinitate* Ryszarda od Świętego Wiktora było przedmiotem dwóch wydań krytycznych: J. Ribailier, *Richard de Saint-Victor, De Trinitate Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris 1958 (Textes philosophiques du Moyen Age, 6) i G. Salet, *Richard de Saint-Victor. La Trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes*, Paris 1959 (Sources chrétiennes, 61). Na temat doktryny trynitarnej Ryszarda zob. ostatnio: Nico Den Bok, *Communitating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor († 1173)*, Turnhout—Brepols 1996.