

Ks. Jan Daniel SZCZUREK
 Papieska Akademia Teologiczna

POJĘCIE MIŁOŚCI W TRAKTACIE *DE TRINITATE* RYSZARDA Z OPACTWA ŚW. WIKTORA

Czasy, w których żył Ryszard z Opactwa św. Wiktora († 1173), pod pewnym względem są podobne do naszych. E. Cousins zauważył, że charakteryzowała je wyjątkowa pochwała ludzkiej miłości przez poezję prowansalską. Jest więc zrozumiałe, że w dociekaniach o Bogu zarówno Ryszard, jak i inni ówczesni teologowie, wychodził od doświadczenia miłości¹. Podobnie w naszych czasach najczęstszym tematem piosenek młodzieżowych, a także filmów, jest właśnie miłość. Jednakże O. H. Pesch zauważa, że od czasów oświecenia i romantyzmu nieustannie umacnia się indywidualistyczne rozumienie miłości jako relacji Ja-Ty, które ma poważne konsekwencje dla rozumienia małżeństwa. W jego przekonaniu miłość jako namiastka religii (*Religionsersatz*) może stać się piekłem, gdy oczekiwana wolność w prywatności miłości stanie się więzieniem zamykającym dostęp do otaczającej rzeczywistości. Jest tak dlatego, że jedna osoba nie jest w stanie zapewnić drugiej jej całkowitego dopełnienia. Stąd Pesch mówi o kryzysie „mieszczkańskiego” pojęcia miłości, a przede wszystkim pojęcia, którego istnienie odsłoniła tzw. „rewolucja seksualna”. Dlatego do zadań teologii należy ubogacenie romantycznego personalizmu chrześcijańskim pojęciem miłości². W rozwoju idei pojęcie miłości ma swoją historię³, a rozwój teologii ma w niej niewątpliwie znaczący udział.

¹ E. Cousins, *A Theology of Interpersonal Relations*, „Thought. A Review of Culture and Idea” 45:1970, s. 58. Według Z. Alszeghy’ego scholastyka rozwinęła nowy styl miłości (*Der «liebliche neue Stil»*); Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe des hl. Bonaventuras*, Rom 1946, s. 225–238.

² O. H. Pesch, *Liebe*, [w:] P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden*, Bd. 3, München 1991, s. 236 n.

³ H. Kuhn, K.-H. Nusser, A. Schöpf, *Liebe*, [w:] J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 5, Basel–Stuttgart 1980, kol. 290–329.

Chrześcijańskie pojęcie miłości jest związane z samym pojęciem Boga, ponieważ podstawowa prawda o Bogu wyraża się w objawionym zdaniu „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16). Stąd współczesne ujęcia tajemnicy Boga samego w sobie wychodzą od tego właśnie stwierdzenia⁴. Nie jest to pierwsze w historii teologii tego typu ujęcie. Spotykamy je już u Augustyna, jednak jego wyjątkowo twórcze rozwinięcie znajdujemy u Ryszarda ze św. Wiktora⁵, którego myśl dopiero po wiekach została dowartościowana⁶, chociaż jego wpływ na autorów scholastycznych był znaczny⁷. Celem artykułu jest zatem analiza wybranych fragmentów z jego *De Trinitate*⁸, w których występuje pojęcie miłości oznaczone łacińskimi terminami *amor*, *caritas* i *dilectio*. Określenie zakresu tego pojęcia nie tylko przybliży myśl wybitnego Wiktorina, lecz także ułatwi rozumienie współczesnych ujęć tajemnicy trójności Boga. Pozwoli to także jaśniej zobaczyć nie tylko funkcję tego pojęcia w Ryszardowym opisie tajemnicy Trójcy Świętej, ale także jego eksplanatyczną moc we wszelkich teologicznych dociekaniach na temat tajemnicy. W studium nie chodzi więc o pojęcie miłości w całej twórczości Ryszarda⁹, ale o jego zastosowanie w teologii trynitarnej, ponieważ do tego działu teologii weszło w nowy sposób dopiero w dru-

⁴ Por. np. F. Courth, *Bóg trójjedyniej miłości*, Poznań 1997, ss. 309.

⁵ Według H. U. von Balthasara teologiczna spekulacja Ryszarda na temat wewnątrzboskiego misterium jest jedynym wybitnym osiągnięciem (*die einzige überragende Leistung*) w okresie między Augustynem i Bonawenturą; H. U. von Balthasar, *Einleitung*, [w:] Richard von Sankt-Victor, *Die Dreieinigkeit* [tłum. H. U. von Balthasar], Einsiedeln 1980, s. 21.

⁶ P. Cacciapuoti, «*Deus existentia amoris*». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*, Tournhout 1998, s. 11n.

⁷ O wpływie na Bonawenturę zob.: A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung*, Münster 1923; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt*, Basel 1961, t. 2, s. 321; Alszeghy, *Grundformen...*, s. 252–264. O wpływie na Jana Dunsza Szkota zob.: W. Dettloff, *Duns Scotus*, [w:] G. Krause, G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. 9, Berlin–New York 1982, s. 221. O wpływie na innych autorów zob.: Ribaillier, s. 8.

⁸ Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, note et tables*, wyd. J. Ribaillier, Paris 1958 (*Textes Philosophiques du Moyen Age*, 6), ss. 301 (dalej: Ribaillier). Według Grabmanna dzieła Ryszarda, obok Hugona z opactwa św. Wiktora, należą do wysokiej rangi pomników myśli scholastycznej (Grabmann, *Die Geschichte...*, t. 2, s. 476: „Es sind die Werke Hugos und Richards von St Viktor [...] hochragendere Monumente scholastischer Denkkraft”).

⁹ Takim opracowaniem jest cytowane wyżej studium: Cacciapuoti, «*Deus...*», ss. 285.

giej połowie XX wieku¹⁰. Oczywiście dla teologii moralnej jest to pojęcie podstawowe od samego jej początku jako odrębnego działu teologii.

Relacje między podstawowymi terminami

Najpierw należy zasygnalizować problem związany z tłumaczeniem terminów łacińskich używanych przez Ryszarda. Chodzi mianowicie o *amor*, *caritas* (*charitas*) i *dilectio*. Wszystkie trzy terminy są zwykle tłumaczone jednym i tym samym rzeczownikiem 'miłość'¹¹. Rozróżnienie możliwe jest dopiero przez dodanie odpowiednich przymiotników. Nie wynika stąd jednak, że w języku łacińskim każdy z nich oznacza dokładnie to samo. Termin *amor* występuje w łacinie klasycznej i jest rzadziej używany przez starożytnych chrześcijan, którzy preferują *affectio*, *dilectio* i *caritas*. A. Blaise jako pierwsze znaczenie słowa *amor* podaje przywiązanie, miłość, upodobanie w rozumieniu naturalistycznym, właściwym sposobowi pojmowania relacji międzyludzkich przez pogan. W takim znaczeniu występuje ono u Tertuliana¹². Inne znaczenie przytoczone przez Blaise'a to miłość w znaczeniu uczucia żywionego do osoby płci odmiennej¹³. Również łaciński czasownik *amo* znacznie częściej występuje łacinie klasycznej, niż w literaturze chrześcijańskiej, gdzie raczej używa się *diligo*. Włoski Słownik języka łacińskiego wyjaśnia, że *amo* wyraża większą intensywność od *diligo*, czyli że *diligo* to *levius amo*¹⁴. W literaturze chrześcijańskiej *amare* odpowiada greckiemu φιλεῖν, a *diligere* – ἀγαπᾶν. Łacińskie *amo* oznacza zatem 'kochać', 'lubić'¹⁵ w sposób zasygnalizowany wyżej w związku z rzeczownikiem *amor*.

¹⁰ J. Drum zauważa, że miłość, jako zasada rozumienia chrześcijańskiego i jako element wyróżniający je spośród innych religii, została odkryta na nowo przez Balthasara w dialogu z K. Barthem. Pojęcie to okazało się szczególnie „nośne” w antropocentrycznych i teocentrycznych ujęciach tajemnicy Boga; J. Drum, *Liebe. Systematisch-theologisch*, [w:] W. Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, kol. 915.

¹¹ Jest tak na przykład według: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992 [wyd. 4 – reprint wyd. 3], hasła: *amor*, *caritas*, *dilectio*. W przypadku *caritas* jako jedno z pierwszych znaczeń Jougan podaje „szacunek, uszanowanie”, a potem dopiero „miłość, przywiązanie”. Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1959–1979.

¹² Tertulian, *De poenitentia* 1 (PL 1, kol. 1227B).

¹³ A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris 1954, s. 78.

¹⁴ L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Torino 1986, wyd. 35 (hasła: *amo*, s. 83; *diligo*, s. 368).

¹⁵ Blaise, *Dictionnaire...*, s. 77.

Termin *dilectio* nie jest powszechnie używany w łacinie klasycznej. Występuje u Kwintyliana (druga połowa I w. po Chrystusie), a przede wszystkim w przekładach biblijnych jako odpowiednik greckich ἀγάπη i στέργω. Oznacza ‘miłość’ i ‘dobroć’¹⁶. Podobnie czasownik *diligo*, w łacinie klasycznej rozumiany jako ‘wyróżniać’, ‘doceniać’ w literaturze chrześcijańskiej używany jest w znaczeniu ‘miłować’. Przykładem takiego użycia jest przykazanie miłości (*Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem; sicut dilexi vos* J 13, 43)¹⁷.

Wreszcie *caritas* również występuje w łacinie klasycznej, ale u Cyserona na przykład oznacza wysoką wartość jakiejś rzeczy, a dopiero w znaczeniu przenośnym – miłość, uznanie czegoś lub kogoś, przywiązywanie (do kogoś)¹⁸. W starożytnej literaturze chrześcijańskiej jego podstawowym znaczeniem jest uczucie, delikatność, miłość. Jako odpowiednik ἀγάπή, w Septuagincie oznacza więź rodzinną. Jest używany na oznaczenie miłości do Boga i do bliźniego (np. *Quis nos separabit a caritate Christi?*, Rz 8, 35). Jest to jego najczęstsze zastosowanie w teologicznej refleksji nad objawieniem Bożym¹⁹. Wreszcie może oznaczać dobry czyn, jałmużnę lub jakiegokolwiek dzieło miłosierdzia²⁰.

W przypadku Ryszarda ze św. Wiktora wzajemny stosunek wspomnianych terminów można określić na podstawie kontekstu, w jakim są używane. Stosunek między *amor* i *charitas* wyraża następujące zdanie: „Zatem nie mówi się o nikim, że posiada miłość w pełnym tego słowa znaczeniu, gdy miłuje tylko samego siebie. Jest więc konieczne, aby miłość (*amor*) była skierowana ku drugiemu, żeby mogła być miłością (*charitas*)”²¹. Dzięki temu można mówić o dwu formach (postaciach) miłości. Jedna z nich, określaną terminem *amor*, tym różni się od drugiej, oznaczanej terminem *caritas*, że przedmiotem pierwszej jest sam miłujący podmiot, innymi słowy jest to miłość własna, nato-

¹⁶ Blaise, *Dictionnaire...*, s. 273.

¹⁷ Blaise, *Dictionnaire...*, s. 273.

¹⁸ Plezia, *Słownik...*, t. 1, s. 441.

¹⁹ Na przykład Izydor z Sewilli († 633) zauważa, że miłość (*amor* i *dilectio*) tym różni się od miłości ofiarnej (*caritas*), że pierwsza może się kierować ku dobru albo ku złu, natomiast druga tylko ku dobru: „Inter amorem et dilectionem, sive charitatem, hoc differt, quod amor et dilectio media sunt, et ad utrumque parata, modo in bonum, modo in malum vertuntur. Charitas autem non nisi in bonum; cuius etiam nomen eo usque extollitur, ut ipse Deus charitas appelletur” (Isidorus Hispalensis, *Differentiarum libri duo* II 37, 142; PL 83, kol. 92C).

²⁰ Blaise, *Dictionnaire...*, s. 133 n.

²¹ „Nullus autem pro privato, et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat” (*De Trinitate* III 2 [Ribailleur, s. 136; PL 196, kol. 916D]).

miast przedmiotem drugiej jest ktoś inny, czyli jest to miłość innej osoby. Taka miłość jest zwykle nazywana miłością bliźniego.

Oprócz tego w *De Trinitate* naszego Wiktoryna występuje trzecia forma miłości określana terminem *dilectio*. Jej definicja brzmi: „Jeśli ktoś okazuje komuś miłość (*amorem*) i sam miłuje tylko kogoś jednego, między nimi na pewno jest miłość (*dilectio*)”²². *Dilectio* może także oznaczać szacunek, upodobanie, jakie ktoś znajduje w drugim, lub jakie ktoś wzbudza w drugim²³. *Dilectio* jest więc bardzo podobna do *caritas*, ponieważ obie te formy miłości oznaczają skierowanie miłującego podmiotu na zewnątrz siebie. Jest jednak pewna różnica między nimi.

Polega ona na tym, że *dilectio* może być wspólnym i zgodnym ‘dziełem’ dwu osób w stosunku do trzeciej. Dlatego w trynitarnej spekulacji Ryszarda pojawia się jeszcze jedna forma miłości, której wyodrębnienie właściwie leży u podstaw jego sukcesu. Jest to *condilectio* (współumiłowanie, wspólna miłość dwu osób do kogoś innego)²⁴. Ryszard wyraźnie stwierdza, że jeśli jedna osoba miłuje jedną osobę, to jest między nimi tylko *dilectio*, ale nie ma jeszcze *condilectio*. *Condilectio* pojawia się dopiero, gdy ktoś trzeci jest równocześnie miłowany przez dwóch wzajemnie się miłujących. Taka miłość jest dopiero źródłem harmonii i podstawą wspólnoty²⁵.

Oprócz czterech rzeczowników o relacjach miłości Ryszard mówi także przy pomocy czasowników *amare* i *diligere*. Daje się jednak zauważyć pewna różnica. Czasowniki są używane raczej zamiennie. Widać to szczególnie wyraźnie, gdy Ryszard mówi równocześnie o miłości siebie i miłości drugiego, rozważając zagadnienie istoty miłości wszystkich osób Bożych i własności tej miłości w każdej z nich. Ze względu na to, że wszystkie osoby Boże są jednej woli, każda miłuje (*amat*) drugą jak siebie samą. Jeśli zaś miłuje (*diligit*) drugą, to pragnie dla niej tego samego, co dla siebie²⁶. Zamiennie użycie czasow-

²² „Quando unus alteri amorem impendit, et solus solum diligit, dilectio quidem est...” (*De Trinitate* III 19 [Ribailleur, s. 154; PL 196, kol. 927B]).

²³ Por. hasło *dilectio* w słownikach Jougana i Plezi.

²⁴ Słowniki Plezi ani Jougana nie zawierają tego słowa.

²⁵ „Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amator, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur” (*De Trinitate* III 19 [Ribailleur, s. 154; PL 196, kol. 927B]).

²⁶ „Certe si inest omnibus per omnia idem velle, unusquisque amat alterum quomodo seipsum, quantum seipsum. Si eorum unusquisque diligit alterum ut se, totum quod communicabile est, sibi vult cuilibet alteri ut sibi. Si diligit quantum se, quidquid ibi est communicabile, nec ardentius desiderat sibi quam alteri, nec tepidius alteri quam sibi” (*De Trinitate* V 23 [Ribailleur, s. 222; PL 196, kol. 965D]).

ników w tym rozumowaniu wskazuje, że są one rozumiane synonimicznie. Zresztą, rzeczywistość, do której się odnoszą, tego się domaga: miłość siebie i miłość drugiego w przypadku osób Bożych co do istoty jest tą samą miłością²⁷.

Wstępne określenie powiązań między podstawowymi terminami wyrażającymi miłość pomoże dokładniej określić zakres każdego z nich z osobna.

Miłość ofiarna

Punktem wyjścia do rozważań o miłości ofiarnej (*caritas*) jest miłość własna (*amor privatus*). W Ryszardowej hierarchii form miłości jest to miłość najmniej doskonała. Uważa on, że jeśli ktoś miłuje tylko siebie samego, to taka osoba nie osiągnęła jeszcze najwyższego poziomu miłości ofiarnej (*caritas*)²⁸. Ograniczenie miłości do siebie samego jest jakąś jej niedoskonałością. Stąd najwyższy poziom (*summus gradus*)²⁹ miłości ofiarnej jest możliwy wtedy, gdy ktoś miłuje inną osobę, gdy jest na nią otwarty tak, że chce jej przekazać wszystko, co jest możliwe do przekazania (*totum quod communicabile est*)³⁰.

Przytoczone sformułowania rodzą pytanie o istotę miłości ofiarnej (*quantum ad substantiam dilectionis*). Ryszard podejmuje takie zagadnienie w piątej księdze swego dzieła (23 rozdział)³¹. Punktem wyjścia jest założenie, że doskonała i głęboka miłość (*amor*) między osobami odznacza się własnością, która polega na tym, że osoby różniące się byciem (*diversum esse*) posiadają identyczne chcenie (*idem velle*), czyli pragną dla siebie dokładnie tego samego, bądź też tego nie chcą. W przypadku osób Bożych, które posiadają to samo bycie (*idem esse*), identyczność woli jest jeszcze doskonalsza. Wszystkie osoby Trójcy Świętej żywią zatem tę samą miłość (*idem amor*), gdyż łączy Je to samo chcenie i to samo dobro, i jest to oczywiście najwyższa miłość (*unus atque summus*). Rozumując dalej Ryszard słusznie zauważa, że skoro tak jest, to miłość jednej osoby nie może być pod żadnym wzglę-

²⁷ O pojęciu miłości z punktu widzenia mistyki i o jej czterech stopniach u Ryszarda, zob. Alszeghy, *Grundformen...*, s. 252–264.

²⁸ „Quandiu autem quis nullum alium quam seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor vincit, quod summum charitatis gradum necdum apprehendit” (*De Trinitate* III 2 [Ribailleur, s. 137; PL 196, kol. 917A]).

²⁹ Tamże.

³⁰ *De Trinitate* V 23 (Ribailleur, s. 222; PL 196, kol. 965D).

³¹ *De Trinitate* V 23 (Ribailleur, s. 221 n.; PL 196, kol. 965C–966A).

dem doskonalsza lub mniej doskonała w stosunku do pozostałych. Zatem każda z nich kocha pozostałe jak siebie samą. Jeśli zaś kocha pozostałe tak jak siebie samą, to pragnie dla każdej z nich tego wszystkiego, co w Bogu jest przekazywalne (*quidquid ibi est communicabile*). Końcowym wnioskiem Ryszarda jest twierdzenie, że pod względem istoty miłość osób Bożych jest jedna i ta sama³². Chociaż co do istoty jest jedna i ta sama, to jednak w każdej z nich jest różna ze względu na różne ich własności. Zagadnienie różnic zostanie omówione osobno.

Na podstawie przedstawionego rozumowania można określić istotę (*substantiam*) wewnątrztrynitarnej miłości. Polega ona na pragnieniu (chceni, *velle*) przez każdą z osób dla każdej z pozostałych tego wszystkiego, co jest możliwe do przekazywania. Takie określenie istoty miłości pozwala wyróżnić w miłości jej podmiot, przedmiot i motyw. W Trójcy Świętej podmiotem miłości jest każda osoba Boża, każda z nich jest także jej przedmiotem. Właśnie to, że przedmiotem tej miłości są pozostałe osoby Boże, jest pierwszym kryterium jej doskonałości. Ryszard z naciskiem podkreśla, że miłość w pełnym tego słowa znaczeniu jest wtedy, gdy jest skierowana ku innej osobie (*in alterum tendat*)³³. W przeciwnym wypadku jest to miłość własna. Zatem odrębność przedmiotu miłości jest początkiem jej doskonałości. Drugim kryterium doskonałości miłości jest doskonałość przedmiotu. Im on jest doskonalszy, tym doskonalsza jest sama miłość. Dlatego miłość Boża do stworzeń nie jest najdoskonalsza z możliwych. Najdoskonalsza z możliwych jest miłość dobra najwyższego z możliwych, a takim może być tylko osoba Boża³⁴. Kolejnym kryterium doskonałości miłości jest skierowanie jej równocześnie ku innej osobie, a więc wtedy, gdy jej przedmiotem jest więcej niż jedna tylko osoba. Wtedy ta druga osoba jest współumiłowana. Dzielenie się wzajemną miłością z trzecią osobą należy właśnie do doskonałości miłości³⁵.

³² „Erit itaque, ut dictum est, quantum ad substantiam dilectionis unus, et idem in omnibus [amor]...” (*De Trinitate* V 23 [Ribailleur, s. 222; PL 196, kol. 965D]).

³³ *De Trinitate* III 2 (Ribailleur, s. 136; PL 196, kol. 916D). Takie pojęcie miłości ofiarnej Ryszard zaczerpnął od Grzegorza Wielkiego z jego sławnej definicji: „Nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit” (Gregorius Magnus, *XL homiliarum in Evangelia libri duo* I 17 [PL 76, kol. 1139B–C]). Por. Ribailleur, s. 136; Balthasar, *Einleitung...*, s. 19.

³⁴ „Divinae autem personae condigna non esset persona quae Deus non esset” (*De Trinitate* III 2 [Ribailleur, s. 137; PL 196, kol. 917A]).

³⁵ „Virtus itaque tantae dignitatis et supereminens excellentiae sicut non potest in summo bono universaliterque perfecto deesse, sic nec potest sine personarum Trinitate subsistere” (*De Trinitate* III 19 [Ribailleur, s. 154; PL 196, kol. 927C]).

Wreszcie ostatnim kryterium doskonałości miłości, który zasługuje na szczególną uwagę, jest sposób okazywania miłości. W przekonaniu Ryszarda jest nim pragnienie dla osób umiłowanych tego wszystkiego, co jest przekazywalne³⁶. Jest to zatem miłość bez reszty, miłość, która niczego dla siebie nie zatrzymuje. Bardzo ważny jest warunek 'to, co jest przekazywalne'. Ryszard zwraca uwagę, że w Trójcy Świętej mogą być 'rzeczy' przekazywalne i nieprzekazywalne, podobnie jak istnieją w stworzonym świecie osób ludzkich. Swoje przekonanie opiera na analogii konkretnej osoby Daniela, zauważając, że przekazywalna jest jego natura, natomiast nieprzekazywalna jest jego 'danielowość', czyli to, co stanowi o nim, jest Danielem, konkretną i niepowtarzalną osobą. Inymi słowy nieprzekazywalne jest to, co jest właściwe jemu i tylko jemu i co stanowi o jego tożsamości³⁷.

Chociaż miłość jest jedna jedyna, tak jak Bóg jest jeden jedyny, to jednak równocześnie w każdej osobie posiada ona inne własności. Ryszard próbuje określić sposób miłowania każdej z osób Bożych, aby dzięki temu bliżej określić ich odrębność³⁸. Zakładając, że pełnię prawdziwej miłości może posiadać tylko osoba Boża, Ryszard wyróżnia trzy formy miłości: miłość darmową (bezinteresowną, *amor gratuitus*), miłość należną (*amor debitus*) oraz miłość darmową i należną (*amor gratuitus et debitus*)³⁹. Te formy miłości Ryszard nazywa własnościami najwyższej miłości. Są to równocześnie własności osób Bożych, dzięki którym możemy je odróżniać między sobą⁴⁰. Są one własnościami odrębnych osób Bożych, ponieważ – co podkreśla nasz Autor – dla każdej z nich bycie (*esse*) jest tym samym co miłowanie (*amare*). Podstawą dla takiego przekonania jest założenie, według którego w rzeczywistości absolutnie prostej bycie jest tym samym co

³⁶ „Si diligit quantum se, quidquid ibi est communicabile, nec ardentius desiderat sibi quam alteri, nec tepidius alteri quam sibi” (*De Trinitate* V 23 [Ribailleur, s. 222; PL 196, kol. 965D]).

³⁷ *De Trinitate* II 12 (Ribailleur, s. 119; PL 196, kol. 908A).

³⁸ „Nichil itaque aliud erit plures in una divinitate personas esse quam plures unam eandemque, utpote summam, dilectionem habere, quin potius esse, ex differenti proprietate” (*De Trinitate* V 20 [Ribailleur, s. 218; PL 196, kol. 963D]).

³⁹ „Constat autem quia verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque conjunctus, id est, ex uno debitus et ex alio gratuitus” (*De Trinitate* V 16 [Ribailleur, s. 214 n.; PL 196, kol. 961C]).

⁴⁰ „Nichil aliud est ibi persona ista quam dilectio summa hac proprietate distincta; nichil aliud persona altera quam dilectio summa alia proprietate distincta; nec aliud aliquid est persona tertia quam dilectio summa tertia proprietate distincta” (*De Trinitate* V 20 [Ribailleur, s. 218; PL 196, kol. 963D]).

miłowanie⁴¹. W ten sposób Ryszard wprowadza troiste rozróżnienie własności w najwyższej i wiecznej miłości ofiarnej⁴².

Przytoczone rozróżnienie własności najdoskonalszej miłości ma fundamentalne znaczenie dla jego nauki o Trójcy Świętej. Pozwala mu bowiem mówić o rzeczywistej troistości osób Bożych, a nawet wykluczyć możliwość istnienia większej ich liczby⁴³. Dlatego wskazane jest, aby przyjrzeć się bliżej każdej z nich.

Miłość darmowa

Pierwszą własnością najdoskonalszej miłości jest oczywiście miłość darmowa (*amor gratuitus*). Według Ryszarda taka miłość jest wtedy, gdy 'ktoś chętnie daje drugiemu, od którego nie otrzymał żadnego daru'⁴⁴. Ribailler sugeruje, że miłość Boga do człowieka, o której mówi św. Jan (1 J 4, 10), jest właśnie miłością darmową. Pojęcie to występuje w wielu tekstach św. Augustyna, przy czym u niego, jak zauważa Ribailler, oznacza miłość bez nagrody⁴⁵. Według Augustyna miłość darmowa człowieka do Boga polega na tym, że on niczego nie pragnie poza Bogiem samym. Tak Augustyn rozumie słowa Psalmu: „Pan częścią dziedzictwa mego” (Ps 16, 5)⁴⁶. Jednak Ribailler nie ma do końca rację, ponieważ w rozumieniu Augustyna miłość człowieka do Boga nie oznacza wyrzeczenia się wszelkiej nagrody – nagrodą jest sam Bóg⁴⁷.

⁴¹ „Oporet itaque absque dubio ut in summa simplicitate idem ipsum sit esse quod diligere” (*De Trinitate* V 20 [Ribailler, s. 214n; PL 196, kol. 963D]).

⁴² „Ecce in amore summo trina proprietatum distinctio, cum sit tamen una eademque in omnibus, utpote summa et vere eterna dilectio” (*De Trinitate* V 19 [Ribailler, s. 214 n.; PL 196, kol. 963D]).

⁴³ Rozdział XX piątej księgi jest poświęcony właśnie uzasadnieniu tezy, że wykluczone jest istnienie czwartej osoby Bożej (*De Trinitate* V 20 [Ribailler, s. 217–219; PL 196, kol. 963D]).

⁴⁴ „Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nichil muneris accipit gratanter impendit” (*De Trinitate* V 16 [Ribailler, s. 215; PL 196, kol. 961D]).

⁴⁵ „Sed Augustinus intelligit amorem gratuitum ut mercede vacuum” (Ribailler, s. 215).

⁴⁶ „Quidquid mihi dederis, vile est. Tu esto haereditas mea, amo te, totus amo te, toto corde, tota anima, tota mente amo te. Quid erit mihi, quidquid dederis mihi praeter te? Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari” (Augustinus Hipponensis, *Sermo CCCXXXIV. In natali Martyrum*, 3 [PL 38, kol. 1469]). Por. inne teksty Augustyna: *Sermo CCCXXXI* 5, 4 (PL 38, kol. 1461); *In psalmum LIII enarratio. Sermo ad populum* 10 (PL 36, kol. 627); *In psalmum LXXIX enarratio. Sermo* 14 (PL 36, kol. 1028).

⁴⁷ „[...] Deum, et eum gratis colant, id est, propter ipsum, non propter aliquod emolumentum mercedis extra ipsum” (Augustinus Hipponensis, *In psalmum CIV*

Miłość jest bardziej darmowa w rozumieniu Ryszarda niż w pojęciu Augustyna, ponieważ jest to miłość do osoby, od której osoba miłująca nic nie otrzymuje nie tylko aktualnie, ale również w przyszłości. Taką miłością może miłować jedynie ta osoba, która wszystko posiada sama ze siebie. Gdyby coś od kogoś otrzymała, to znaczyłoby, że posiadała jakiś brak i byłaby od kogoś zależna. Osobą, która niczego nikomu nie zawdzięcza, może być tylko osoba Boża, a wśród osób Bożych jest jedna jedyna: Bóg Ojciec. On i tylko On może posiadać taką miłość. Może ją posiadać tylko dlatego, że – jak wyjaśnia Ryszard – Ojciec nie ma żadnego początku, ani żadnego dawcy⁴⁸, po prostu od nikogo nie pochodzi.

Miłość darmowa, którą On posiada, jest pełnią miłości. Taką pełnię Ryszard rozumie w ten sposób, że osoba posiadająca ją przekazuje wszystko, co tylko może przekazać, a więc nie zatrzymuje dla siebie niczego. Gdyby zaś taka osoba posiadała pełnię miłości darmowej, ale mogąc nie chciała czegoś przekazać innej, to przez sam sprzeciw wykazałaby, że nie posiada pełni, o której mowa. Przytoczone rozumowanie Ryszard zamyka następującym wnioskiem: Bóg Ojciec „posiada pełnię miłości, ponieważ nie brak Mu ani woli, ani możliwości w zakresie realizacji Jego bezgranicznej hojności”⁴⁹. Osoby, które zostały obdarowane darmową miłością, posiadają absolutnie wszystko z tej właśnie pełni. Ryszard wyjaśnia, że należy do niej również i to, że nawet zdolność odwzajemniania miłości jest darem otrzymanym bez żadnej zasługi⁵⁰.

Pełnia miłości darmowej, która istnieje w Ojcu, jest źródłem odrębności pozostałych osób Bożych. Jest takim źródłem, ponieważ Ojciec może i chce przekazywać pełnię swej miłości w bezgranicznej hojności. Jednak miłość przekazana zyskuje nową własność w zależności od tego, której z osób zostaje przekazana. Dlatego Ryszard może mówić o kolejnej własności miłości, mianowicie o miłości należnej.

enarratio 35 (PL 37, kol. 1402). „Hoc est gratis amare, non quasi proposita acceptione mercedis; quia ipsa merces tua summa Deus ipse erit, quem gratis diligis” (Tenze, *In psalmum CXXXIV enarratio. Sermo ad plebem* 11 (PL 37, kol. 1745).

⁴⁸ „Sed scimus quia Pater auctorem vel datorem non habet; unde nec nisi gratuitum amorem habere valet” (*De Trinitate* VI 14 [Ribailleur, s. 240; PL 196, kol. 978D]).

⁴⁹ „Convincitur ergo gratuiti amoris plenitudinem habere cui ad omnem benivolentiae effectum non deest vel velle vel posse” (*De Trinitate* V 17 [Ribailleur, s. 216; PL 196, kol. 962B]).

⁵⁰ „Quid [...] exigere possunt, qui ipsum debitum amorem, quem gratuito dilectori rependunt, ex ejus dono accipiunt?” (*De Trinitate* V 17 [Ribailleur, s. 215; PL 196, kol. 962A]).

Miłość należna

Jeśli istnieje miłość darmowa, to ten, kto zostaje nią obdarowany, winien odpowiedzieć na nią. Miłość odwzajemnianą Ryszard nazywa miłością należną (*amor debitus*). Pojęcie miłości należnej występuje w literaturze patrystycznej. Ribailler wskazuje na kilka miejsc, gdzie ono się pojawia⁵¹. Samo wyrażenie *amor debitus* występuje w jednym z hymnów przypisywanych Ambrożemu⁵² i wskazuje na miłość, do której zobowiązany jest człowiek wobec Boga. Augustyn mówi o konieczności odpowiedzi na miłość, jaką objawił nam Bóg, gdy pierwszy nas umiłował (1 J 4, 10), ale nie nazywa jej wprost miłością należną⁵³. Zenon z Werony († ok. 371) wychwala miłość Bożą wskazując na jej zobowiązujący charakter⁵⁴. Prefekt Rzymu Symmachus († 402), poga- nin, w jednym ze swoich listów używa wyrażenia: *debitum amoris*, mając na myśli miłość do adresata listu⁵⁵. Podobnie Piotr Chryzolog († 450), gdy mówi o Bożej pożyczce i Bożych procentach oraz o miłości jako wdzięczności za Boże dary⁵⁶. Wyrażenie *amor debitus* występuje w *Dialogach* Hugona z Rouen († 1164)⁵⁷. Ryszardowe pojęcie miłości należnej jest zatem próbą doprecyzowania istniejącego już pojęcia miłości będącej odpowiedzią na dar miłości.

Przez miłość należną Ryszard rozumie taką miłość, gdy „ktoś wyłącznie miłością odwzajemnia temu, od kogo darmo otrzymał”⁵⁸. Wyrażenie „wyłącznie miłością” (*nihil nisi amorem*) wyjaśnia, że jest to miłość osoby, od której żadna inna osoba nie pochodzi. Jest to miłość w sytuacji, w której osoba nie może okazać pełni swej miłości darmowej⁵⁹. Nie może okazać jej pełni, ponieważ pełnię takiej miłości

⁵¹ Ribailler, s. 215.

⁵² *Hymnus ad Sextam* 29 (PL 17, kol. 1179).

⁵³ „Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando” (Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus liber unus* IV 7 [PL 40, kol. 314]).

⁵⁴ Zeno Veronensis, *Tractatus II. De Spe, Fide et Charitate* 9 (PL 11, 278A–280A).

⁵⁵ „Crescere inter nos quotidie amoris debitum volo” (Q. Aurelius Symmachus, *Epistula XXXII* [PL 18, 232C]).

⁵⁶ „Vis scire, homo, quid Deo debeas? Quod factus es, Dei creditum est; quod es rationis capax, Dei fenus est...” (Petrus Chrysologus, *Sermo XCIV. De eadem, et Pharisaeo murmurante, ac Christo respondente*; PL 52, kol. 465D).

⁵⁷ Hugo Rothomagensis, *Dialogorum seu quaestionum theologiarum libri septem* IV 7 (PL 192, kol. 1185C); VII 3 (kol. 1237A): „O beata illa anima, quae amore debito quaerit aeterna, quae summae Trinitatis similitudinem tenet in gloria!”

⁵⁸ „Amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nichil nisi amorem re- pendit” (*De Trinitate* V 16 [Ribailler, s. 215; PL 196, kol. 961D]).

⁵⁹ „Et quoniam proprium ipsius est, ut ante jam diximus, de se procedentem non habere, non est in divinitate cui possit plenitudinem gratuiti amoris exhibere” (*De Trinitate* V 18 [Ribailler, s. 215; PL 196, kol. 962C]).

może okazywać tylko osobie sobie równej, dla której jest początkiem. W przypadku osoby Bożej okazywanie miłości osobie stworzonej nigdy nie osiągnie pełni właśnie ze względu na ograniczoność wynikającą z bycia stworzoną. Gdyby zaś osoba Boża miłowała najwyższą miłością osobę, która nie będąc absolutnym dobrem z natury na taką miłość nie zasługuje, wówczas byłaby to miłość nieuporządkowana⁶⁰. Istnienie w Bogu miłości należnej (obok miłości darmowej) wskazuje w sposób niezawodny na wielość osób Bożych⁶¹.

W tym kontekście wypada zwrócić uwagę na wyjaśnienie słowa 'należny' (*debitus*) dane przez Ryszarda. Przytacza on dwa jego znaczenia. Miłość jest należna w pierwszym znaczeniu wtedy, gdy ktoś miłuje drugiego dlatego, że jest tego godzien. Natomiast jest należna w drugim znaczeniu, gdy ktoś miłuje drugiego dlatego, że wskutek otrzymanych od niego darów stał się jego dłużnikiem⁶². Ryszard używa tego słowa w obu znaczeniach i wzywa do wyrozumiałości w związku z jego niejednoznacznością. Nie mając do dyspozycji innego słowa, zmuszony jest używać takiego, jakie jest dostępne⁶³.

Wydawać by się mogło, że wspomniany wyżej brak możliwości okazywania miłości darmowej i bycie 'skazanym' jedynie na miłość należną jest jakimś ograniczeniem, albo jakimś podporządkowaniem temu, kto okazuje miłość darmową. Ryszard kategorycznie wyklucza stosowanie takiego myślenia do tajemnicy Trójcy Świętej. Przypomina on z naciskiem, że przypisywanie jednej osobie Bożej miłości darmowej, a drugiej miłości należnej nie oznacza jakiejś wyższości jednej nad drugą, ponieważ 'nie ma tam różnaitości stopni, ani żadnych różnic w godności'⁶⁴. Nie ma tych różnic między osobą posiadającą wszystko z daru, a osobą dającą jej wszystko właśnie dlatego, że osoba dająca daje absolutnie wszystko, co może jej przekazać. Osoba obdarowana nie posiada więc mniej miłości niż osoba obdarowująca. Dlatego Ry-

⁶⁰ „Inordinatus enim amor esset, si summo amore diligeret qui summe diligendus non esset. Summo siquidem amore omnino dignus non est, qui summe bonus non est” (*De Trinitate* V 18 [Ribailleur, s. 216; PL 196, kol. 962C–D]).

⁶¹ „Gratuiti ergo amoris exhibitio et debiti amoris recompensatio indubitanter convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit” (*De Trinitate* III 3 [Ribailleur, s. 215; PL 196, kol. 918A–B]).

⁶² „Dicimus quia hic illum amare debet eo quod dignus sit; dicimus nichilominus quod unus alium amare debet, eo quod eum alicujus doni vel beneficii merito debitorem reddiderit” (*De Trinitate* V 20 [Ribailleur, s. 218; PL 196, kol. 964A]).

⁶³ „Nemo autem miretur, nemo indignetur, si ea quae de tanta profunditate sentimus, verbis eloquimur quibus possumus” (*De Trinitate* V 20 [Ribailleur, s. 219; PL 196, kol. 964C]).

⁶⁴ „Nulla ibi differentia graduum, nulla diversitas dignitatum” (*De Trinitate* V 22 [Ribailleur, s. 220; PL 196, kol. 965A]).

szard podkreśla, że „im więcej doskonałości, im więcej dobra, im więcej szczęścia posiada ten, któremu przysługuje tylko dawanie, to także w tej samej pełni posiada to wszystko ten, któremu przysługuje tylko przyjmowanie”⁶⁵. Przytoczone rozumowanie spotykamy już u Hilarego z Poitiers († 367) w jego *De Trinitate*, gdzie polemizuje z subordynacjonizmem” podkreślając, że chociaż Ojciec jako dający wszystko Synowi jest od niego większy, to jednak Syn nie jest mniejszy, ponieważ jest jedno z Ojcem i odbiera tę samą chwałę⁶⁶.

Podkreślając równość dającego i przyjmującego Ryszard zwraca także uwagę, że nie jest ona dziełem łaski, ale wynika z natury dającego i przyjmującego⁶⁷. W tym kontekście nie wyjaśnia, na czym miałyby polegać różnica, podkreśla jednak, że mamy do czynienia z niewypowiedzianą tajemnicą, którą próbujemy wyrazić przy pomocy dostępnych nam słów. Wiadomo jednak skądinąd, że gdyby omawiana równość była z łaski, to znaczyłoby, że jest wynikiem wolnej woli, a w konsekwencji czymś niekoniecznym. Tego typu problematykę spotykamy już u Orygenesa († 253/254), który uważał, że Ojciec ze swej woli odwiecznie zrodził Syna⁶⁸. Jednak wykorzystanie takiego przekonania przez arian skłoniło Atanazego († 373) do przyjęcia stanowiska, według którego zrodzenie Syna nie jest ani z konieczności, ani dobrowolne, lecz według natury⁶⁹.

Podmiotem miłości należnej w Trójcy Świętej jest Duch Święty. W Nim jest pełnia tej miłości. Ryszardowe spekulacje na temat wewnątrztrynitarnej miłości prowadzą do konkretnego wniosku, ważnego dla życia duchowego każdego chrześcijanina. Godna uwagi i cenna jest jego odpowiedź na pytanie, czym jest dar Ducha Świętego. Wyjaśnia on, że Duch Święty wstępując do duszy człowieka rozpala w nim żar

⁶⁵ „Quicquid perfectionis, quicquid bonitatis, quicquid beatitudinis habet cujus est solum dare, in ea plenitudine possidet et ille cujus est proprium totum accepisse” (*De Trinitate* V 22 [Ribailleur, s. 221; PL 196, kol. 965A]).

⁶⁶ „Major itaque donans est; sed minor jam non est, cui unum esse donatur” (Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IX 54 [PL 10, kol. 325B–C]). Por. uwagę M. Spinello w: Riccardo di S. Vittore, *La Trinità. Traduzione, introduzione e indici a cura di Mario Spinelli*, Roma 1990, s. 207, przypis 28.

⁶⁷ „[...] nemo dicitur sic accipere quasi si hoc in illa indifferenti aequalitate sit opus gratiae et non potius operatio naturae” (*De Trinitate* V 22 [Ribailleur, s. 221; PL 196, kol. 965B]).

⁶⁸ Origenes, *De principiis* I 2, 6 (*Sources chrétiennes* 252, s. 122; tekst polski: Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996 [Źródła Myśli Teologicznej, 1], s. 71). Por. J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000, s. 239 n.

⁶⁹ Athanasius Alexandrinus, *Contra Arianos* 3, 62 i 66 n. (PG 26, kol. 453; 461–468). Por. Szczurek, *Bóg Ojciec...*, s. 252 n.

Bożej miłości i przekazuje mu istotną własność swej miłości. W ten sposób miłość człowieka do Boga staje się podobna do miłości, którą On sam jest, mianowicie do miłości należnej wobec swego Stwórcy⁷⁰. Ta właśnie prawda, w przekonaniu Ryszarda, zawarta jest w słowach św. Pawła: „[...] miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Właśnie Duch Święty sprawia, że okazujemy Stwórcy miłość należną. Gdy Go taką miłością miłujemy, nasza miłość podobna jest do tej miłości, która jest Jego osobową własnością⁷¹. W miłości Bożej nie możemy bowiem upodobnić się do miłości, która charakteryzuje Syna, ani do tej, która charakteryzuje Ojca, przede wszystkim dlatego, że miłość stworzenia do Stwórcy nie może być darmowa⁷².

Miłość darmowa i należna

Najwyższa i najdoskonalsza miłość posiada jeszcze jedną własność, mianowicie może być równocześnie miłością darmową (bezinteresowną) i należną (*amor gratuitus et debitus*). Ryszard nazywa ją miłością mieszaną (*permixtus*) i definiuje w następujący sposób: jest to taka miłość, „która miłując na przemian zarówno otrzymuje darmowo jak i darmowo daje”⁷³. Jest to pojęcie utworzone przez Ryszarda⁷⁴. Wyrażenie „miłując na przemian” (*alternatim amando*) należy rozumieć w ten sposób, że chodzi tu o miłość do dwu różnych osób, a więc nie jest to miłość wzajemna (*amor mutuus*)⁷⁵, innymi słowy ‘na przemian’ oznacza tu darmowe otrzymywanie wyrazów miłości od jednej osoby

⁷⁰ „Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflammat, et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem quem debet exhibeat” (*De Trinitate* VI 14 [Ribailleur, s. 245; PL 196, kol. 978C]).

⁷¹ „In quantum igitur auctori nostro debitum amorem reddimus, in tantum pro certo Spiritus sancti proprietati configuramur” (*De Trinitate* VI 14 [Ribailleur, s. 246; PL 196, kol. 979A]).

⁷² „In divino itaque amore proprietati Filii, vel proprietati Patris conformari non possumus, qui simul utrumque, vel saltem solum gratuitum amorem erga Deum habere non valemus” (tamże).

⁷³ „Amor ex utroque permixtus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis impendit” (*De Trinitate* V 16 [Ribailleur, s. 215; PL 196, kol. 961D]).

⁷⁴ Por. Ribailleur, s. 215.

⁷⁵ O miłości wzajemnej Ryszard mówi na przykład, gdy wyjaśnia, że miłość nie może być radosna, jeśli nie jest miłością wzajemną („Non potest ergo esse amor iocundus, si non sit et mutuus” [*De Trinitate* III 3; Ribailleur, s. 138; PL 196, kol. 917D]).

i darmowe okazywanie jej wobec innej osoby. Dlatego taka miłość jest z jednej strony miłością należną w stosunku do jednej osoby, z drugiej zaś jest miłością darmową w stosunku do drugiej osoby. Miłość 'mieszana' Ryszard nazywa także 'miłością zarówno należną jak i darmową' (*tam debitus quam gratuitus*)⁷⁶.

Wyróżnienie takiej własności najdoskonalszej miłości Ryszard uzasadnia istnieniem w Trójcy Świętej osoby, która pochodzi od innej i sama jest źródłem pochodzenia następnej. Własnością takiej osoby Bożej jest pełnia miłości zarówno należnej jak i darmowej. Jedna i druga istnieje w jednej osobie, ponieważ miłością należną doskonale miłuje osobę, od której otrzymuje wszystko nie dając nic w zamian, zaś miłością darmową doskonale miłuje osobę, której daje wszystko, nie otrzymując od niej nic w zamian⁷⁷. Ukierunkowanie trzeciej formy miłości do dwu różnych osób Ryszard podkreśla, gdy mówi o jednej doskonałości miłości i o różnych jej własnościach. Mówi bowiem, że miłość „w trzeciej [osobie] jest należna w stosunku do jednej, a darmowa w stosunku do drugiej”⁷⁸. Osobą, która w Trójcy Świętej wyróżnia się taką miłością, jest druga osoba Boża, czyli Syn Boży⁷⁹.

Miłość, którą posiada Syn, nie może istnieć w stworzeniu. Miłość człowieka do Boga nie może się upodabniać do miłości, którą posiada Syn. Nie może się upodabniać do Jego miłości darmowej, ponieważ stworzenie nie może bezinteresownie miłować Stwórcy, od którego wszystko otrzymuje⁸⁰. Człowiek może miłować Stwórcę jedynie miłością należną, taką jaka wyróżnia Ducha Świętego⁸¹.

Miłość przypisywana Synowi Bożemu przez Ryszarda wskazuje na Jego funkcję pośrednika. Posiadając równocześnie miłość należną i miłość darmową Syn w doskonały sposób przyjmuje i przekazuje wszystko, co otrzymuje, a do istoty pośrednictwa należy takie właśnie działanie. Ryszard nie zwraca uwagi na ten fakt, nie pojmuje wewnątrztrynitarnej funkcji Syna jako pośrednika między Ojcem i Duchem Świętym, co byłoby do pomyślenia przy przyjęciu greckiej for-

⁷⁶ Np. *De Trinitate* V 19 (Ribailleur, s. 217; PL 196, kol. 962D–963B).

⁷⁷ „Debitum quippe est, quod summo amore diligit a quo totum accipit et nichil impendit; gratuitum vero, quod summe diligit a quo nichil accipit, sed totum impendit” (*De Trinitate* V 19 [Ribailleur, s. 217; PL 196, kol. 963A]).

⁷⁸ „[...] in tertio debitus ad unum, et ad alterum gratuitus” (*De Trinitate* V 23 [Ribailleur, s. 222; PL 196, kol. 966A]).

⁷⁹ „[...] in Filio [est] plenitudo amoris debiti simul et gratuiti” (*De Trinitate* VI 14 [Ribailleur, s. 245; PL 196, kol. 978C]).

⁸⁰ „In quo enim, queso, creatura Creatorem suum gratis diligere valet, a quo habet totum quo habet?” (*De Trinitate* VI 14 [Ribailleur, s. 246; PL 196, kol. 979A]).

⁸¹ Tamże.

muły wyrażającej pochodzenie Ducha Świętego (przez Syna). Choć Ryszard tego nie sugeruje, to jednak wydaje się, że proponowany przez niego opis miłości Syna pomaga głębiej zrozumieć Jego funkcję pośrednika między Bogiem i człowiekiem, tym bardziej, że nazywa Go „Językiem Ojca”⁸².

Współumiłowanie

Pojęcie współumiłowania (*condilectio*) należy do fundamentalnych pojęć w trynitarnej spekulacji Ryszarda. Jest tak dlatego, że dzięki niemu oczywiste staje się istnienie Ducha Świętego jako Trzeciego w Bożej wspólnocie (*divino consortio*)⁸³. Najprawdopodobniej jest to jego oryginalny termin, ponieważ nie udało się go znaleźć we wcześniejszych pismach ojców Kościoła ani pisarzy średniowiecznych. Ribailler przytacza dwa miejsca, jedno u św. Augustyna⁸⁴ i jedno u Hugona z opactwa św. Wiktora († 1141)⁸⁵, w których pojawia się kwestia omawiana przez Ryszarda, nie ma tam jednak terminu *condilectio*. Ponadto termin nie występuje w łacinie klasycznej, nie ma go bowiem na przykład w *Słowniku łacińsko-polskim*⁸⁶. Dlatego zdaniem Ribaillera jest to termin skonstruowany przez Ryszarda⁸⁷. Pojawia się natomiast u autorów późniejszych, przede wszystkim u Bonawentury⁸⁸.

W przypadku Augustyna trzeba zwrócić uwagę na następującą niejednoznaczność i związaną z nią trudność. W opisie wzajemnej mi-

⁸² „Recte ergo Filius Verbum vel lingua Patris dicitur...” (*De Trinitate* VI 13 [Ribailler, s. 245; PL 196, kol. 978B]).

⁸³ Takiego wyrażenia używa Ryszard w *De Trinitate* V 11 (Ribailler, s. 209; PL 196, kol. 958B).

⁸⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI 5, 7 (PL 42, kol. 928). Por. Ribailler, s. 154.

⁸⁵ Hugo de S. Victore, *Eruditionis didascalicae libri septem* VII 23 (PL 176, kol. 833C). Hugo nie używa słowa *condilectio*, chociaż w cytowanym rozdziale mówi, że w najwyższej Trójcy Świętej jest wzajemna miłość (*In summa Trinitate mutuum esse dilectionem*).

⁸⁶ Zob. M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1959–1979, t. 1, s. 662. Nie ma tego terminu także w: A. Jougan, *Słownik kościelny...*, s. 136, ani w łacińsko-francuskim słowniku autorów chrześcijańskich: Blaise, *Dictionnaire...*, s. 192.

⁸⁷ „[...] ad Spiritum sanctum signandum: vox *condilectio* fingitur, ut videtur, a Richardo” (Ribailler, s. 154).

⁸⁸ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* VI 2 (*Doctoris seraphici sancti Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi 1882–1902, t. 1–10; tu: t. 5, s. 310 n.). Por. Cousins, *A Theology...*, s. 79.

łości Ojca, Syna i Ducha Świętego Augustyn używa terminów ‘miłujący’, ‘umiłowany’ i ‘miłość’⁸⁹. Trudność polega na tym, że Duch Święty jest przez niego nazywany ‘samą miłością’ i równocześnie w świetle 1 J 4, 8.16 ‘Bóg jest miłością’, co w kontekście, w którym przytacza to zdanie Augustyn, należy je rozumieć jako odnoszące się do wszystkich Trzech. Ryszard przewycięża tę trudność wprowadzając właśnie pojęcie współumilowania.

W jego *De Trinitate* po raz pierwszy pojawia się ten termin w związku z pytaniem, w jaki sposób na podstawie doskonałości ofiarnej miłości można się przekonać, że prawdziwa Trójca jest w prawdziwej jedności i prawdziwa jedność jest w prawdziwej Trójcy⁹⁰. Ryszard przekonuje przy pomocy następującego rozumowania. W najdoskonalszej miłości ofiarnej (*charitas*) najdoskonalsza jest wola miłowania kogoś, tak jak jest się samemu miłowanym. We wzajemnej i żarliwej miłości najcenniejsze i najcudowniejsze jest właśnie pragnienie, aby ktoś inny był równie miłowany przez tego, którego się miłuje i przez którego jest się w najwyższym stopniu miłowanym. Dowodem doskonałości ofiarnej miłości jest pragnienie, aby miłość, której jest się przedmiotem, była udziałem także kogoś innego⁹¹. Wynika stąd, jak przekonuje Ryszard, że jeśli dwie istoty absolutnie doskonałe wzajemnie się miłują, to pragną równocześnie – właśnie z powodu swej doskonałości – dzielić się miłością, której są podmiotami, z kimś trzecim. Gdyby zaś któryś ze wspomnianych podmiotów nie chciał tego, czego domaga się doskonała dobroć, to tym samym zaprzeczyłby swej doskonałości. Jest więc konieczne, aby każdy z miłowanych w najwyższym stopniu i w najwyższym stopniu godnych miłości, jednakowym pragnieniem domagał się współumilowanego i w jednakowej zgodzie według tego pragnienia go posiadał⁹². Swoje rozumowanie Ry-

⁸⁹ „Et ideo non amplius quam tria sunt; unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo «Deus dilectio est?» (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI 5, 7 [PL 42, kol. 928]).

⁹⁰ *De Trinitate* III 11 (Ribailleur, s. 146 n.; PL 196, kol. 922B–923B).

⁹¹ „Nam sicut in summa charitate non potest deesse quod est maximum, sic nec deesse poterit quod constat esse precipuum. Precipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligere ut se; in mutuo siquidem amore, multumque fervente nichil rarius, nichil preclarius quam ut ab eo quem summe diligis et a quo summe diligaris, alium eque diligere velis. Probatio itaque consummatae charitatis est votiva communio exhibite sibi dilectionis” (*De Trinitate* III 11 [Ribailleur, s. 146; PL 196, kol. 922C–D]).

⁹² „Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat” (*De Trinitate* III 11 [Ribailleur, s. 147; PL 196, kol. 923A]).

szard kończy wnioskiem, że doskonałość miłości ofiarnej, pełnia jej integralności, domaga się troistości osób⁹³.

Do tego rozumowania autor *De Trinitate* nawiązuje w następnych rozdziałach trzeciej księgi swego dzieła. Konieczność istnienia trzeciej osoby Bożej wyraża jeszcze jaśniej, gdy stwierdza, że wprowadzając drugą osobę można jej przekazać bogactwo swej doskonałości, ale nie można jej przekazać rozkoszy wzajemnej miłości. Do tego konieczna jest trzecia osoba⁹⁴. Zatem przez całkowite obdarzanie się własną pełnią dwie osoby tworzą tak doskonałą jedność, że nie może ona być w pełni doskonała bez przekazywania swej doskonałości komuś trzeciemu. W ten sposób Ryszard podkreśla niezwykle ważną cechę doskonałej miłości: prawdziwa miłość ofiarna nie może się ograniczać do miłości wzajemnej dwu osób.

Następnie podkreślając odrębność miłości ofiarnej analizuje szczególną własność współmiłowania, mianowicie zgodność w miłości. Rozumowanie przebiega w następujący sposób. Można sobie wyobrazić, że dwie osoby wzajemnie się miłują w najwyższym stopniu, przy czym jedna zwraca się ku trzeciej, a druga ku pierwszej. Jeśli by tak było, to wówczas ich wzajemna miłość by się rozpraszala. W takiej sytuacji można by mówić o miłości, ale nie o współmiłowaniu⁹⁵. Zatem jest ono możliwe tylko wtedy, gdy ma miejsce harmonijne i jednakowo intensywne oraz doskonałe umiłowanie trzeciej osoby przez dwie osoby wzajemnie się miłujące⁹⁶. Jest to tak doskonała jedność w miłowaniu, że miłość okazywana trzeciej osobie przez dwie poprzednie zespała się w jeden akt, staje się jakby jednym płomieniem miłości (*amoris incendio*), jakby jej jednym podmiotem. Ten 'płomień' jest obrazowym określeniem Ducha Świętego.

Najwyższe i najdoskonalsze z możliwych współmiłowanie może mieć miejsce tylko w Bogu. Może się ono realizować jedynie w Nim dlatego, że doskonała zgodność (*concordia*) dwu osób w akcie miłości

⁹³ „[...] caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit” (*De Trinitate* III 11 [Ribailleur, s. 147; PL 196, kol. 923A]).

⁹⁴ „Hujusmodi dulcedinis delicias solus non possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium et condilectum non habet. Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis” (*De Trinitate* III 14 [Ribailleur, s. 150; PL 196, kol. 922D–923A]).

⁹⁵ „[...] illius vero in istum affectus discurrit, et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est” (*De Trinitate* III 19 [Ribailleur, s. 154; PL 196, kol. 922D–927B]).

⁹⁶ „Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur” (tamże).

trzeciej jest osiągalna tylko i wyłącznie między osobami Bożymi. Stworzenie nigdy nie będzie w stanie zasłużyć na taką miłość, nigdy nie będzie jej godne. Tylko w Bogu jest najwyższa i najdoskonalsza dobroć oraz najpełniejsza zgodność. Żaden człowiek nie jest w stanie ocenić godności tej dobroci, ani zgodności między osobami Bożymi. Żaden człowiek nie ma pojęcia o tym, jak wielką wartość ma to, że one wzajemnie się wywyższają (*magnificatur*) i wzajemnie się dopełniają (*consumatur*). Jest tak dlatego, że najwyższe i najgłębsze współumiłowanie to nic innego, jak spotkanie się najdoskonalszej dobroci i doskonałej zgodności⁹⁷. Szczególną własnością współumiłowania jest więc zgodność dwu osób w miłowaniu trzeciej. Takiej doskonałości nie może zabraknąć w Bogu. Dlatego po raz kolejny Ryszard przypomina, że w Bogu nie byłoby możliwe współumiłowanie, gdyby nie było trzeciej osoby.

Oprócz doskonałej harmonii i zgodności dwu osób w miłowaniu trzeciej współumiłowanie charakteryzuje się jeszcze jedną niezwykle cenną własnością, którą można nazwać otwartością. W ostatniej, szóstej księdze swego dzieła Ryszard przypomina argumentację za koniecznością istnienia trzech osób Bożych i dodaje pytanie, po co potrzebny jest ktoś trzeci, komu miałyby być okazywana zgodna miłość dwu osób? Jego odpowiedź jest prosta: aby go włączyć do wzajemnego przeżywania miłości i aby jej nie ograniczać tylko do wzajemnej miłości dwu osób⁹⁸. Dzięki temu współumiłowanie staje się czymś w rodzaju 'siły napędowej' w kręgu wzajemnej miłości trzech osób. Współumiłowany bowiem odwzajemnia okazywaną mu miłość poprzez akt miłości należnej (*amor debitus*), co umacnia nie tylko więź trzeciego z dwoma, ale także ich wzajemną miłość. Spinelli słusznie więc zauważa, że współumiłowanie (*condilectio*) staje się pojęciem dominującym w wewnątrztrynitarnych relacjach⁹⁹.

W tym kontekście warto zauważyć, że J. Galot krytycznie wyraża się o Ryszardowym *condilectio* w odniesieniu do Ducha Świętego, ponieważ jego zdaniem objawienie nie mówi o tym, że Duch Święty jest

⁹⁷ „Quid autem aliud est intima et summa condilectio, nisi intimae benivolentiae et summe concordie mutua concursio?” (*De Trinitate* III 19 [Ribailleur, s. 154; PL 196, kol. 927C]).

⁹⁸ „[...] condilectum habere voluit, et pro voluntate habere oportuit, ut consortem amoris haberet, ne vel aliquid sibi soli reservaret quod in commune deduci potuisset” (*De Trinitate* VI 6 [Ribailleur, s. 234; PL 196, kol. 971D]). Por. Nawiązanie do tego rozumowania w *De Trinitate* VI 7 [Ribailleur, s. 234–235; PL 196, kol. 971D–972D]).

⁹⁹ Ricardo di S. Vittore, *La Trinità...*, s. 144 (przypis 15), 220 (przypis 12).

miłowany wspólnie przez Ojca i Syna, ale że wyraża miłość ich Obu¹⁰⁰. Jednak, uwzględniając równość wszystkich osób Bożych, wydaje się możliwe odniesienie pojęcia ‘współumiłowany’ również do pozostałych osób. Każda z nich może być określona jako współumiłowana przez dwie pozostałe, jeśli w Trójcy Świętej rzeczywiście dokonuje się nieustanna wymiana miłości. Zatem najprawdopodobniej nie naruszyłoby wewnętrznej harmonii, którą cechuje się teoria Ryszarda, twierdzenie, że Ojciec jest współumiłowany przez Syna i Ducha Świętego, Syn – przez Ojca i Ducha Świętego, Duch Święty – przez Ojca i Syna.

Wspomniana otwartość miłości ofiarnej sprawia, że wykluczona jest czwarta osoba w kręgu wzajemnego obdarowywania się tą miłością. Odwołując się do własności miłości Ryszard zauważa, że hipotetycznie czwarta osoba mogłaby tym wyróżniać się od pozostałych, że posiadałaby wszystko sama ze siebie i równocześnie niczego nikomu by nie przekazywała, ani niczego od nikogo by nie otrzymywała¹⁰¹. Gdyby przyjąć istnienie takiej osoby Bożej, to musiałaby ona pozostać wiecznie samotna¹⁰². To zaś jest niemożliwe ze względu na absolutną doskonałość miłości, która nie dopuszcza żadnego wyobcowania, a która może być albo miłością darmową, albo miłością należną, albo miłością mieszaną (darmową i należną). Prawdziwa miłość ofiarna jest jedna jedyna, ale posiada te właśnie trzy odrębne własności, które stanowią o odrębności osób Bożych. Dlatego nie może być czwartej osoby Bożej¹⁰³.

¹⁰⁰ J. Galot, *L'Esprit Saint et la spiration*, „Gregorianum” 74:1993, s. 255.

¹⁰¹ „Sed ad ista fortassis dicturus est aliquis: «si una proprietates constat in sola datione, altera in sola acceptione, media inter has in datione simul et acceptione, cur non sit quarta sine datione et sine acceptione, in solo habere? Quod si recipimus, quaternitatem divinarum personarum fateri videmur» (De Trinitate V 15 [Ribailleur, s. 213 n.; PL 196, kol. 961A]).

¹⁰² „Que igitur aliunde non accipit ut sit vel aliquid possit, si nulli in penderet quod habet, absque dubio, ut alias dictum est, in perpetuum sola remaneret” (De Trinitate V 15 [Ribailleur, s. 214; PL 196, kol. 961B]).

¹⁰³ Argument z własności najdoskonalszej miłości ofiarnej jest najpełniej rozwinięty w XX rozdziale piątej księgi (De Trinitate V 20 [Ribailleur, s. 217; PL 196, kol. 963B–964B]). Inne argumenty przeciw istnieniu więcej niż trzech osób Bożych to: arytmetyczny i geometryczny porządek oraz harmonia i piękno Trójcy Świętej (De Trinitate V 14 [Ribailleur, s. 211; PL 196, kol. 959C–960D]). Jeszcze innym argumentem jest wykluczenie ciągu w nieskończoność (*series in infinitum*) polegający na nieprzerwanym pochodzeniu kolejnej osoby od poprzedniej (De Trinitate V 11 [Ribailleur, s. 201; PL 196, kol. 957D–958C]). Por. Spinelli, *Introduzione*, [w:] Riccardo di S. Vittore, *La Trinità ...*, s. 48–49.

Znaczenie Ryszardowego pojęcia miłości

Doniosłość pojęcia miłości rozwiniętego przez omawianego Wiktoryna można zobaczyć w pełniejszym świetle, gdy się uwzględni najbardziej podstawowe, słownikowe definicje miłości. Przykładem filozoficznej definicji miłości jest określenie zaproponowane przez G. Haeffnera, według którego miłość jest świadomą więzią o charakterze uczuciowym osoby z inną osobą lub rzeczą¹⁰⁴. Wynika z niego, że we współczesnym myśleniu o miłości akcentuje się świadomość i uczuciowość oraz jej interpersonalny charakter. Znamienne jest to, że przedmiotem miłości może być też rzeczywistość bezosobowa.

W swym fenomenologicznym opisie miłości A. Ganoczy wyróżnia trzy typy miłości, wyodrębnione w oparciu o następujące relacje: Ja–Ono, Ja–Ty i Ja–Ty–My¹⁰⁵. Miłość oparta na relacji Ja–Ono polega na zwróceniu się miłującego podmiotu do przedmiotu, który jawi się jako ktoś lub coś godnego uwagi. W takiej miłości podmiot oczekuje uzupełnienia jakiegoś braku, zaspokojenia jakichś potrzeb albo uszczęśliwiającego dopełnienia. Jest ona możliwa między osobami, przy czym, niestety, dochodzi tu do uprzedmiotowienia osoby miłowanej polegającego na tym, że przedmiotem miłości nie jest sama osoba jako taka, lecz to, co ona może dać. Natomiast miłość oparta na relacji Ja–Ty ma miejsce wtedy, gdy osoba miłowana jest traktowana jako podmiot, jako osoba, jako drugie Ja. Taka miłość zakłada partnerstwo, wzajemne poświęcenie, wzajemną akceptację; jest swoistym spotkaniem dwu wolności. Osoba miłująca nie chce podporządkowania miłowanej. Jednak jest tu pewne niebezpieczeństwo, na które słusznie – zdaniem Ganoczego – zwrócił uwagę J.-P. Sartre; chodzi mianowicie o niebezpieczeństwo uwięzienia drugiej osoby, jakby spętania jej więzami swej miłości. Pojawia się ono wtedy, gdy osoby miłują wyłącznie siebie, gdy każda z nich domaga się miłości wyłącznie dla siebie¹⁰⁶. Rozwiązaniem problemu jest trzeci typ miłości oparty na relacji Ja–Ty–My. Jest to miłość otwarta, w której dzięki wspólnemu dążeniu wielu podmiotów dochodzi do autotranscendencji, do przekraczania siebie. Czynnikiem jednoczący w tak pojętej miłości polega na tym, że

¹⁰⁴ „Liebe ist gefühlmäßige (und willentliche) Bindung einer Person an jemanden oder an etwas” (G. Haeffner, *Liebe. Philosophisch*, [w:] W. Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, kol. 908).

¹⁰⁵ A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine «responsorische» Dogmatik*, Würzburg 1994, s. 20–23.

¹⁰⁶ Ganoczy powołuje się na: J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1970, s. 481.

dwie miłujące się wzajemnie osoby zmierzają w tym samym kierunku, obie posiadają jeden wspólny cel, obie w jednym kierunku wychodzą z wąskiego kręgu dwuosobowego partnerstwa. Ganoczy zwraca uwagę, że jest to typ miłości wyodrębniony przez współczesną fenomenologię. W jego opisie odwołuje się do M. Schelera¹⁰⁷, który biblijne pojęcie ἀγάπή, odnosi do ekstrawertywnej wspólnoty miłości. Biblijne pojęcie miłości wyróżnia się więc współumilowaniem (*ein Mitlieben*), w którym człowiek, miłując Boga, równocześnie miłuje bliźniego.

Łatwo zauważyć, że trzeci typ miłości, opisywany przez współczesną fenomenologię, odpowiada pojęciu doskonałej miłości ofiarnej (*caritas*) opisywanej przez Ryszarda z opactwa św. Wiktora. W tym kontekście można mówić o dwu drogach dochodzenia do właściwego pojęcia miłości: fenomenologicznej wspartej świadectwem biblijnym i teologicznej odwołującej się do filozoficznego pojęcia najwyższego dobra. W obu ujęciach najcenniejsze jest to, że miłość w pełnym tego słowa znaczeniu oznacza otwartość wzajemnie się miłujących osób na osoby trzecie. Zaslugą Ryszarda, ciągle aktualną, jest wskazanie na ostateczne źródło tak pojętej miłości i logiczne usystematyzowanie jej własności oraz wykazanie ich triadycznej struktury. Człowiek jest zdolny do otwartej miłości, bo jego stwórcą jest Bóg, który jest absolutnie najdoskonalszą miłością. Dzięki temu w pełniejszym świetle jawi się objawiona prawda o podobieństwie człowieka do Boga (por. Rdz 1, 26). Istotą najdoskonalszej miłości w ujęciu prezentowanego tu Wiktoryna jest zgodne miłowanie trzeciej osoby przez dwie wzajemnie się miłujące. Dzięki temu taka miłość jest wolna od zazdrości¹⁰⁸. Równocześnie Ryszardowa analiza pojęcia miłości jest dowodem na to, że miłość może i powinna być zasadą teologii jako nauki. Ganoczy uważa bowiem, że pojęcie miłości w teologii spełnia funkcję poznawczą, porządkującą i systematyzującą w ten sposób, że określa relacje Boga do człowieka i człowieka do Boga¹⁰⁹. Jest to możliwe, ponieważ miłość jest fundamentalnym określeniem całej rzeczywistości ze względu na Boga¹¹⁰.

¹⁰⁷ Chodzi o dzieło: M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke*, t. 7, Bern-München 1973, s. 156, 166, 168 n.

¹⁰⁸ Cousins zauważa, że poprzez pojęcie współumilowania Ryszard rozwiązuje problem zazdrości w miłości, chociaż wyraźnie tego nie stwierdza (C o u s i n s, *A Theology...*, s. 78).

¹⁰⁹ G a n o c z y, *Liebe als Prinzip...*, s. 23 n.

¹¹⁰ „Liebe ist um Gottes willen die Grundbestimmung aller Wirklichkeit” (P e s c h, *Liebe...*, s. 235).

Chociaż upłynęło wiele wieków od sformułowania teorii najdoskonalszej miłości, to jednak jest ona ciągle aktualna¹¹¹. Zasluguje na to, aby była znana, bo zawiera w sobie wiele inspirujących elementów dla współczesnej teologii trynitarnej, a także dla antropologii teologicznej. Przez wskazanie na współumiłowanie jako istotny element doskonałej miłości, pomaga także w zrozumieniu istoty najdoskonalszej miłości i dostarcza wskazówek dla indywidualnej realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego. Zasluguje na zainteresowanie również dlatego, że nie tylko przybliża tajemnicę Trójcy Świętej, ale ponadto nadaje się doskonale do opisu międzyludzkiej miłości, szczególnie miłości małżeńskiej i rodzicielskiej, której cechą szczególnie cenną jest otwartość na dar życia nowej osoby. Współczesna teologia dogmatyczna, która często odwołuje się do pojęcia miłości, nie może więc abstrahować od Ryszardowej koncepcji, jeśli chce pozostać w ożywym nurcie tradycji.

THE NOTION OF THE LOVE
IN *DE TRINITATE* OF RICHARD OF ST VICTOR

S u m m a r y

The article discusses the question how we should understand the notion of love (*amor, dilectio, caritas*) in one of the eminent trinitarian scholastic speculations: in *De Trinitate* of Richard of St Victor († 1173). The notion of perfect love permits him to elaborate arguments for the plurality of divine persons and that the persons can be only three.

The essence of the possibly highest love consists in the giving to another person all that can be transmitted. In such love the loving person should not keep anything for himself or herself. If they do so, their love would not be perfect in the highest possible degree. Such love exists only in God and it is the charity in highest degree. He is the supreme source of human self-transcending love.

A particular Richard of St Victor's contribution to the notion of love is the discovering of the three qualities (*trina proprietatum distinctio, De Trinitate* III 19) of love (charity). The first is the unremunerated love (*amor gratuitus*). It occurs when one person gives all and gets nothing in return. The second is the due love (*amor debitus*). It occurs when one person gets all of another person and nothing gives in return. The third is the mixed love (*amor permixtus*), it is the unremunerated and due love (*amor gratuitus et debitus*). It occurs when one person disinterestedly gives all to another

¹¹¹ O wpływie Ryszarda na niektórych współczesnych teologów zob. np.: H. U. von Balthasar, *Theodramatik. Das Endspiel*, t. 4, Einsiedeln 1983, s. 71 (przy- pis 3).

person and gratuitously gets from another person. These are the qualities of divine persons: The Father has the unremunerated love, the Son – the mixed love, and the Holy Spirit – the due love.

The other very important contribution of Richard of St Victor to the notion of love is the definition of the supreme degree of charity, the notion of the beloved with (*condilectus*). It is a central term in his reasoning about the third person in the Trinity. Mutual love shared with the third (*condilectio*) is required for the completion of the love of two persons that love the third one in perfect unanimity. It is harmonious and open love of the other person. The Holy Spirit is considered as the beloved with. But it seems that in Richard of St Victor's theory every person of the Trinity could be considered as beloved with through the two other persons.

Is notion of love is very important for contemporary dogmatic theology as far as it employs the notion of love in the description of the mystery of the Trinity. It is important for the right understanding of love in matrimony and in the family. It is inspiring not only for the dogmatics.