

KS. RYSZARD GROŃ\*

## AELRED DOKTOREM PRZYJAŹNI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na początku ubiegłego stulecia mediewiści, znawcy problematyki aelrediańskiej, z racji wyjątkowej nauki o przyjaźni w ujęciu chrześcijańskim zaczęli nazywać Aelreda z Rievaulx (1110–1167), słynnego cysterskiego opata dwunastowiecznej Anglii, doktorem przyjaźni chrześcijańskiej. Jeden ze współczesnych teologów, mając to na uwadze, nazwał go „mistrzem filozofii i teologii przyjaźni”. Przywołał przy tym wypowiedzi innych badaczy zaznaczając, że „Aelred ze swoją doktryną o przyjaźni był tym dla średniowiecza, co Ciceron dla łacińskiego antyku i Franciszek Salezy dla Odrodzenia” (F. Igham); a inny stwierdził: „w świetle Augustyna, doktora łaski, i Bernarda, doktora miłości, jawi się [on] jako doktor *par excellence* przyjaźni” (J. Dubois)<sup>1</sup>. Jak widać, stawianie tego cysterskiego opata w rzędzie tak wielkich figur klasyki antycznej, jak Ciceron, czy autorytetów chrześcijaństwa, jak święci: Augustyn, Bernard z Clairvaux czy Franciszek Salezy, musi o czymś świadczyć. Zwraca uwagę szczególnie ta ostatnia trójka osób i określenie ich roli w historii myśli chrześcijańskiej, bowiem nazywa się ich kolejno doktorami łaski i miłości. Sam Franciszek Salezy, jako jeden z nielicznych w gronie świętych myślicieli chrześcijaństwa, jest obok wyżej wymienionych uznawany również za doktora w Kościele. Czy wspomniani autorzy, właśnie w takim kontekście nazywają Aelreda doktorem przyjaźni chrześcijańskiej?

### 1. Instytucja doktora Kościoła i *casus* Aelreda

Jak można zauważyć kluczem jest tu tytuł doktora Kościoła, specjalna instytucja doktoratu przyznawana oficjalnie przez papieży w Kościele katolickim od XVI w. wybranym wybitnym osobowościom, które przyczyniły się do po-

\* Ks. dr Ryszard Groń – Chicago.

<sup>1</sup> P. GASPAROTTO, *La amistad cristiana según Aelredo de Rievaulx (1110–1167)*, México 1987, s. 20–21.

wstania, rozwoju, krzewienia i pogłębienia doktryny chrześcijańskiej. Chodziło tu o świętych mężów Kościoła, którzy swoim życiem, pracą apostołską i teologiczną działalnością pisarską przyczynili się do znajomości i coraz lepszego rozumienia chrześcijaństwa. Jako taka instytucja doktora nawiązywała do średniowiecznej koncepcji nauczyciela i autorytetu w dziedzinie teologii chrześcijańskiej i moralności, na którą powoływano się w klasztorach, w salach wykładowych powstających uniwersytetów, w końcu w oficjalnym nauczaniu Magisterium Kościoła. Ideałem był Jezus Chrystus – wcielona mądrość Boga, Najwyższy Doktor. Do grona doktorów najpierw zaliczono pierwszych wielkich pisarzy i działaczy chrześcijaństwa na Wschodzie i Zachodzie, tzw. Ojców Kościoła, wśród których znalazł się m.in. św. Augustyn, nazwany „doktorem łaski” z racji wyłożenia i pogłębienia problematyki łaski w teologii chrześcijańskiej. Za kryterium takiej nominacji, oprócz świętości życia i proklamacji papieskiej, uznano tzw. *eminens doktrina*, czyli wyjątkowe i wybitne nauczanie filozoficzno-teologiczne. Z okresu średniowiecza, obok innych wielkich nauczycieli Kościoła, jak święci: Tomasz z Akwinu czy Bonawentura, dodano autorytet w dziedzinie głoszenia „cysterskiej szkoły miłości” – św. Bernarda z Clairvaux. Stąd jego tytuł „doktor miłości” (znany również jako *doctor Mellifluus*). Franciszek Salezy natomiast w okresie odrodzenia stał się autorytetem w dziedzinie duchowości. Historia Kościoła zna dotąd 33 podobnych doktorów proklamowanych oficjalnie w Kościele, w tym 3 kobiety<sup>2</sup>. Jednakże w grupie tej nie ma Aelreda z Rievaulx.

W jakim więc znaczeniu należy widzieć w naszym angielskim opacie doktora? Właśnie w tym pierwotnym znaczeniu nauczyciela i autorytetu w dziedzinie teologii chrześcijańskiej i moralności, na którą powoływano się na początku w klasztorach, a potem w salach wykładowych powstających uniwersytetów w okresie średniowiecza. Teologowie przypominają, że obok głównego nurtu wielkich doktorów, który się wyklarował ostatecznie w XVI w., panował w średniowieczu zwyczaj nadawania tytułu doktora autorytetom lokalnym obowiązującym w danym zakonie lub środowisku akademickim, czy to w ogólnej, czy w jakiejś wąskiej dziedzinie filozoficzno-teologicznej. Doktorzy ci, często byli opatami znanymi ze swej erudycji i pisarstwa, przyczyniającymi się do formowania i pogłębiania wiedzy teologicznej danego zakonu czy uniwersytetu, stając się jego swoistymi duchowymi filarami. Dlatego więc Aelred z Rievaulx, po św. Bernardzie z Clairvaux doktorze Zakonu, był znany w swym zgromadzeniu jako *Doctor Mellifluus alter*. Niejakiego Alana z Lille (†1202) nazywano *Doctor universalis*, a Gilberta z Citeaux (†1280) *Doctor magnus*. Podobnie było w innych zakonach. Wystarczy wspomnieć tu o franciszkanach czy dominikanach i tytułach przyznawanych św. Bonawenturze, św. Tomaszowi z Akwinu czy św. Albertowi

---

<sup>2</sup> Więcej na temat natury i historii instytucji doktora Kościoła, zob. R. GRON, *Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 211–226; tenże, *Doktor Kościoła*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2001, p. 197–199.

Wielkiemu, nie tylko w ich własnych zakonach, ale również na uniwersytetach, w których wykładali<sup>3</sup>. Bazując na tej tradycji, współcześni teologowie zaczęli mówić o cysterskich doktorach miłości, do których zaliczono kilku pierwszych myślicieli cysterskich budujących swoistą szkołę miłości, głównie: św. Bernarda z Clairvaux, Wilhelma z Saint Thierry i Aelreda z Rievaulx<sup>4</sup>. Na tej zasadzie zapewne, doceniając rolę Aelreda w przedstawieniu doktryny o przyjaźni chrześcijańskiej, nazywa się go dziś doktorem przyjaźni.

Doktorat Aelreda nadany mu w naszych czasach przez współczesnych teologów wykazuje jednak pewne podobieństwo do instytucji doktora Kościoła. Jednakże Aelredowi nie przysługuje wprawdzie tytuł doktora Kościoła powszechnego z racji ograniczonej wiedzy i braku głębi teologicznej właściwej innym wielkim doktorom<sup>5</sup>, tym bardziej, że nie uzyskał żadnej oficjalnej proklamacji ze strony Kościoła. Wpływ jego nauki wybiega daleko poza środowisko *stricte* cysterskie lub konkretnego środowiska akademickiego, bowiem teologowie chcą w nim widzieć ogólnie znawcę tematyki przyjaźni chrześcijańskiej, a więc „mistrza filozofii i teologii przyjaźni”. Właśnie w takim znaczeniu nazywa się go dziś doktorem, ograniczając jego wpływ teologiczny do nauki o przyjaźni. Warto się więc bliżej przypatrzeć temu uzasadnieniu i wskazać, na czym ono polega.

## 2. Aelred – mistrz filozofii i teologii przyjaźni

Czy Aelred z Rievaulx rzeczywiście zasługuje na tytuł doktora przyjaźni? Na pewno z dwóch powodów. Historycznie rzecz biorąc, jest on pierwszym systematykiem nauki o przyjaźni chrześcijańskiej; nauki, która od strony doktrynalnej, mimo iż w swej filozoficzno-teologicznej oprawie, bazuje na koncepcji cyceerońsko-augustyńskiej, jest oryginalna, spójna i rzeczowa.

### 2.1. Historycznie rzecz biorąc

Z historycznego punktu widzenia opat z Rievaulx jest pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który zbierając dotychczasowe rozważania swoich poprzedników systematycznie wyłożył całą doktrynę o przyjaźni. Potwierdzają to zgodnie wszyscy teologowie zajmujący się problematyką Aelreda i przyjaźni.

<sup>3</sup> E. VALTON, *Docteur*, w: *Dictionnaire de theologie catholique*, Paris 1911, c. 1507–1509.

<sup>4</sup> Por. M.A. FRACHEBOUD, *The first Cistercian spiritual writers*, Paris 1982, s. 64–79; Por. J. LECLERQ, *The spirituality of the Middle Ages*, New York 1982, s. 187–220; B. PENNINGTON, *A Primer of the School of Love*, „Cîteaux” 31 (1980), s. 93–104; E. GILSON, *The mystical theology of St. Bernard*, Kalamazoo 1990, s. 60–84; R. GRON, *Aelred z Rievaulx – cysterski doktor miłości*, „Roczniki Teologii Duchowości” 1 (2009), s. 133–161.

<sup>5</sup> B. MCGINN, *The growth of mysticism. Gregory the Great through the 12<sup>th</sup> century*, New York 1999, s. 323.

Najczęściej kojarzono ją z chrześcijańską praktyką miłości bliźniego, próbując podać jakieś jej cechy własne mające odniesienie do Boga<sup>6</sup>. Za podstawę materiałową służyły dzieła klasyków starożytności, głównie Cycerona, oraz teologiczne pryncypia czerpane z Biblii i tradycji Kościoła. Szczególnego znaczenia tematyka przyjaźni nabierała w środowisku monastycznym, gdzie należało uregulować sposób postępowania i powstawania relacji między mnichami. Pierwszorzędną troską było to, by nie zagubić w nich podstawowego odniesienia do Boga, w którym życie mnichów znajdowało w ogóle swój sens. Gwarantem miały tu być: reguła normująca życie mnichów oraz autorytet opata reprezentującego interesy Boga. W tej perspektywie zawierane przyjaźnie indywidualne mogły być widziane jako potencjalna przeszkoda dla życia duchowego mnicha (rywalizacja, zazdrość), kolidująca z autorytetem, a nawet z jego powołaniem. Praktyka Kościoła spotkała się z podobnymi trudnościami, skoro nieufnie podchodzono do kultuwowania przyjaźni w klasztorach, a był nawet czas, kiedy ją wprost odradzano<sup>7</sup>. Mnisi jednak byli ludźmi także potrzebującymi przyjaźni.

Od samego początku przeczowano, że niezawodnym kryterium winna tu być przyjaźń duchowa rozumiana w sensie rzadko osiąganego cnoty (Ambroży †397) i szczególnej łaski Bożej bazującej na miłości Chrystusa (Paulin z Noli †431, Beda Czcigodny †721). Jako taka musiała też być owocem ascetycznej współpracy człowieka, będąc praktycznie zarezerwowana dla ludzi doświadczonych na drodze duchowej, czyli prawdziwie świętych (Kasjan †435). W swojej strukturze winna posiadać aspekt wzajemnej uczuciowej atrakcyjności i obdarowania, będąc znakiem życiowej radości i akceptacji (Augustyn †430). W takiej postaci jawiła się więc jako zadanie i droga życia, istna przyгода z Bogiem i ludźmi, kończąca się szczęśliwym spełnieniem w wieczności. Środowisko monastyczne, bardzo ostrożne w praktykowaniu przyjaźni indywidualnych, może być tego zadaniem i gwarantem, jednak pod przewodnictwem opata i reguły jako wykładni miłości Boga i bliźniego (Benedykt †547). Właśnie takie było zadanie cysterskiej odnowy monastycznej, która w mnichu widziała *paradisus homo amicus*, a w swych klasztorach, jako „szkołach miłości”, przedsmak raju<sup>8</sup>. Aelred z Rievaulx podsumował te wszystkie formy i wyłożył je w osobnym dziele o przyjaźni chrześcijańskiej.

Miał już przed sobą dwóch poprzedników, którzy torowali mu drogę, tworząc pierwsze namiastki podobnego traktatu: św. Ambrożego i św. Kasjana. Ich rola polegała na tym, że tak jak wszyscy poprzednicy korzystający z klasycznych dzieł Cycerona umiejętnie christianizowali ich słownictwo i pojęcia, podpie-

<sup>6</sup> Więcej na ten temat zob. C. WHITE, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge 1992; L. CAMICHAEL, *Friendship. Interpreting Christian love*, London–New York 2004, s. 40–69.

<sup>7</sup> Więcej na ten temat zob. B.P. MCGUIRE, *Friendship and community. The monastic experience 350–1350*, Ithaca and London 2010.

<sup>8</sup> E. GILSON, dz. cyt., s. 85–118; A. FISKE, *Paradisus homo amicus*, „Speculum” 40 (1965), s. 436–459; tenże, *Friends and friendship in the monastic tradition*, „Cuernavaca” 1970, 19/1, s. 1–34.

rajac je przykładami zawieranych przyjaźni w duchu chrześcijańskim. W tym ostatnim przypadku czerpali z tradycji biblijnej i historii Kościoła.

Święty Ambroży zamieścił swe rozważania w dwóch ostatnich rozdziałach dziełka poświęconego obowiązkom kapłanów: *De officio ministrorum*, które jest chrześcijańską adaptacją *De officio* Cyserona. Nie jest więc to utwór *stricte* poświęcony przyjaźni. Jej temat rozwija się w kontekście analizowania stwierdzenia: „Trzeba prosić tylko o to, co jest uczciwe”. Uczy, że prawdziwa przyjaźń godna pochwały winna iść prostą drogą za uczciwością, ponad bogactwami, honorami i władzą. Winna unikać udziału w złym, upomnieć, kiedy potrzeba, i być dobroczynna. Ambroży zauważa, że przyjaźń może przynosić pociechę, dając możliwość wzajemnej intymności przejawiającej się w powierzeniu sekretu. Z niej też należy czerpać radość życia. Przyjaciel jest lekarstwem w tym życiu i przedsmakiem życia nieśmiertelnego. Chrystus swoimi dziełami daje ludziom przykład prawdziwej przyjaźni, jaka panuje między nim a Ojcem niebieskim. Człowiek biorąc z niej przykład może być również otwarty na drugiego, ufać mu i przebaczać. Idąc za Cyseronem, Ambroży uważa jednak, że przyjaźń jest cnotą czysto ludzką i naturalną, która jako taka otwiera na prawdziwą jedność duchową w miłości<sup>9</sup>.

Kasjan zatytułował swoje rozważania *De amicitia*, wzorując się znów na cyserońskim *Lealius de amicitia*. Rozważania te są częścią szerszego dzieła i wbrew tytułowi wcale nie zajmują się naturą przyjaźni, a raczej naturą dobrego współżycia między braćmi we wspólnocie monastycznej. Kasjan zaznacza różnicę między miłością bliźniego (*agape*) i miłością uczuciową (*diathesis*). Twierdzi, że wszystkim można świadczyć miłość *agape*, nawet nieprzyjaciolom. Miłością uczuciową natomiast obdarzamy tylko niektórych wybranych, ze względu na podobieństwo obyczajów lub cnotliwej społeczności. Ta ostatnia jest różnorodna: małżeńska, braterska, synowska, ojcowska, a jej żywym przykładem jest relacja Jezusa do Jana Ewangelisty<sup>10</sup>.

## 2.2. Nauczanie o przyjaźni

Aelred z Rievaulx, wraz ze swoją nauką o przyjaźni chrześcijańskiej, jest owocem całej wcześniejszej tradycji. Jego pierwszorzędną rolą polegała na tym, że potrafił spożytkować dla nauki chrześcijańskiej źródło antyczne – *Laelius de amicitia* Cyserona. Jak można było zauważyć, nie był w tym jedyny, dlatego, to nie z racji samego tylko zapożyczenia utworu zasługuje on na wyjątkowe miejsce w historii myśli chrześcijańskiej. Wbrew nielicznym badaczom – widzącym w tym czystą chrześcijańską przeróbkę Cyserona, upiększoną cytatami biblij-

<sup>9</sup> G. RACITI, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx a la reflexion occidentale sur l'amitie*, „Collectanea Cisterciensa” 29 (1967), s. 84–85; McGUIRE, dz. cyt., s. 42–45.

<sup>10</sup> McGUIRE, dz. cyt., s. 85–86; A. FISKE, *Friends and friendship*, dz. cyt., s. 3/1, 13–16; McGUIRE, dz. cyt., s. 77–82.

nymi i patrystycznymi<sup>11</sup> – utwór, który wyszedł spod pióra Aelreda, wykazuje znamiona zupełnie nowego, samodzielnego myślenia, aczkolwiek wyrażonego w cycerońskiej formie. Nowość bierze się z chrześcijańskiego ducha, który nie tylko stanowi jego szersze tło filozoficzno-teologiczne, umiejętnie wkomponowane w utwór, ale przydaje mu głębszych i kompletniejszych rozważań o samej przyjaźni. Właśnie dlatego zasługuje na najwyższe uznanie. Oczywiście, trzeba pamiętać, że chrześcijański duch miał tu oprawę filozoficzno-teologiczną św. Augustyna, bo taki wtedy panował w klasztorach reformy cysterskiej, do której Aelred należał. Dlatego może lepiej jest tu mówić o cycerońsko-augustyńskim zapleczu naukowym angielskiego opata.

Na jego tle rysuje się wyjątkowość nauczania Aelreda o przyjaźni chrześcijańskiej zawartej w jego utworze *De spiritali amicitia* (SA). Znana jest powszechnie jego cycerońska struktura i forma: trzy księgi w postaci dialogu mistrza z uczniem (uczniami) poświęcone są zagadnieniu przyjaźni w jej trzech aspektach wyrażonych w pytaniach: *quid quale* i *quo modo*? Aelreda interesują więc trzy podstawowe sprawy: czym jest przyjaźń, jakie są jej właściwości, w jaki sposób się wyraża. Fabuła jest aelrediańska i stanowi swoiste tło dla wyłożenia całej problematyki. Chodzi o wykorzystanie trzech dogodnych sytuacji klasztornej porządku (pierwsza jest dość mocno odległa w czasie i miejscu), w których opat Aelred (mistrz) może pouczyć wybranych współbraci (uczniów) o przyjaźni.

Pierwsza księga omawia naturę przyjaźni chrześcijańskiej, pokazując ją w charakterze „cnoty”, jako „przyjaźń duchową”, która zyskuje swą trwałość dzięki duchowi Jezusa Chrystusa, bowiem Ten winien łączyć prawdziwych przyjaciół. Jezus Chrystus jest jej źródłem i zasadą pełnego rozwoju. W takiej przyjaźni nie może być mowy o żadnych uchybieniach właściwych dla fałszywych przyjaźni: cielesnej i ziemskiej, które opierają się na namiętności i korzyści materialnej. Przyjaźnią duchową rządzi cnota kierowana rozumem, jednocząc na wieki ludzi prawych w czułości i miłości, dlatego też ona sama okazuje się najlepszą korzyścią i nagrodą. Jako taka jest wpisana przez Boga w ludzką naturę, będąc odbiciem ogólnej tendencji wszystkich bytów w ich dążeniu do zjednoczenia. Bóg bowiem, jako wspólnota trzech Osób, przez swój stwórczy akt miłości wpisał w korzeń ontologiczny wszystkich istnień głębokie i naturalne pragnienie komunii w miłości i pokoju, będącej obrazem Jego własnej doskonałej jedności w Duchu Świętym. Pod tym względem Bóg mógłby być wprost nazwany Przyjaźnią. Człowiek, w osobie mężczyzny i kobiety, ma w niej świadome uczestnictwo z natury i woli, jednocząc się w miłosnej wspólnotcie małżeńskiej. Doświadczenie grzechu oraz związanej z nim żądz i egoizmu, wprowadza jednak istotne rozróżnienie pomiędzy miłością obowiązującą wszystkich, a przyjaźnią ofiarowaną tylko nielicznym prawym. Dlatego „przyjaźń, podobnie jak

<sup>11</sup> Ph. DELHAYE, *Deux adaptations du 'De amicitia' de Ciceron au XIIIe siècle*, „Recherches de theologie ancienne et medievale” 15 (1948), s. 107–108.

miłość, istniała najpierw pomiędzy wszystkimi ludźmi i przez wszystkich była praktykowana, a przetrwała tylko na mocy prawa naturalnego wśród nielicznych” (SA 1, 59)<sup>12</sup>.

Druga księga omawia rodzaje i cechy przyjaźni, jej owoce i granice. Pierwsze strony tej księgi to istna „pieśń o przyjaźni” wychwalająca wzniosłość i słodycz, jakie wnosi ona w życie przyjaciół w teraźniejszości i wieczności, tak że stanowi „najlepsze lekarstwo życia”. Jej największym jednak walorem jest to, iż jawi się jako droga doskonałości prowadząca do przyjaźni z Bogiem, oczywiście pod warunkiem, że jest ona zawarta w duchu Jezusa Chrystusa. Aelred wyraził stopniowanie tej przyjaźni w drodze ku doskonałości w postaci symbolu trzech pocałunków (z księgi Pieśni nad Pieśniami): cielesnym, duchowym i intelektualnym, czyli mistycznym. Wtedy przyjaciele, „wznosząc się po stopniach miłości aż do przyjaźni z Chrystusem, stają się wraz z Nim jednym duchem w jednym pocałunku duchowym [...]; nie byłoby niczym nieodpowiednim, gdybym ten pocałunek nazwał pocałunkiem Chrystusa” (SA 2, 21. 26)<sup>13</sup>. Granice takiej przyjaźni wyznacza Chrystusowa wskazówka o gotowości oddania życia za przyjaciela, co w praktyce oznacza niedozwolenie na żaden grzech śmiertelny, czyli śmierć jego duszy. Jest to zgodne zresztą z charakterem cnoty, która w ogóle wyznacza wysoką poprzeczkę wszelkim relacjom osobowym.

Trzecia księga zajmuje się aspektem praktycznym przyjaźni, pouczając, jak i z kim ją zawierać. Autor zaraz na samym wstępie przypomina o fundamencie miłości Bożej w Chrystusie, jaka winna łączyć prawdziwych przyjaciół. Na tym tle dopiero daje praktyczne wskazówki i ustala kryteria, by najpierw dobrze wybrać przyjaciela, następnie poddać go próbie i wreszcie dopuścić do swojej duszy, tak by mógł on towarzyszyć mu do końca jego dni oraz w życiu przyszłym. W wyborze przyjaciela należy unikać ludzi łatwo wpadających w gniew, niestałych w uczuciach, podejrzliwych oraz gaduły, bo często cechy te wiążą się z popadaniem w takie wady, jak: obelgi, wzdąrdza, pycha, zdrada i wyjawianie sekretów. W wypróbowaniu przyjaciela winno posługiwać się kryteriami: wierności, intencji miłowania ze względu na osobę, roztropnej dyskrecji i cierpliwości. W części o akceptowaniu przyjaciół Aelred podał wiele przykładów z Pisma Świętego, tradycji Kościoła i ze swojego doświadczenia, chcąc pokazać w praktyce, jak ona rzeczywiście wygląda. Interesujące w tym jest to, iż przed-

---

<sup>12</sup> „*Amicitia itaque sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus seruabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit*”. Posługuję się krytycznym wydaniem dzieł duchowych Aelreda: AELREDI RIEVALLENSIS, *Opera omnia. 1 Opera ascetica*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 1 (dalej: CCCM 1), Turnholi 1971; utwór *De spiritali amicitia* jest na s. 279–350; powyższy cytat jest na s. 299; polskie wydanie: ELRED Z RIEVAULX, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004, tłum. M. Wylegala.

<sup>13</sup> „*Et sic per amoris gradus ad Christi conscendens amicitiam, unus cum eo spiritus efficitur in osculo uno [...]; bos osculum non inconuenienter osculum dixerim Christum?*”, CCCM 1, s. 306–307.

stawił własną wspólnotę zakonną (niczym sztandarowy przykład) jako namiastkę zawierania prawdziwej przyjaźni niebiańskiej. „To jest prawdziwa i wieczna przyjaźń, która się tu rozpoczyna, a tam osiągnie pełnię; której tu, gdzie jest niewielu dobrych, doświadczają nieliczni, tam zaś, gdzie wszyscy są dobrzy, będzie udziałem wszystkich” (SA 3, 80; por. 3, 77-78; 3, 82; 3, 134)<sup>14</sup>.

### 2.3. Wyjątkowość aelrediańskiej nauki o przyjaźni

Systematyczna wykładnia aelrediańskiej nauki o przyjaźni pozwala uchwycić jej oryginalne momenty oraz wkład naszego opata w jej lepsze zrozumienie. Tym samym pokazuje, dlaczego należy nazywać Aelreda mistrzem filozofii i teologii przyjaźni, a więc jej doktorem, od którego można się wiele nauczyć.

a) Jego pierwszym wkładem jest to, iż zebrał w jedną harmonijną strukturę teologiczną wszelkie bogactwo doktrynalne wypracowane aż do jego czasu, posługując się przy tym umiejętnie porządkującą formą narracji Cycerona. Dlatego nie należy tu mówić tylko o chrześcijańskiej adaptacji Cycerona, ale raczej o jego „transpozycji”, bowiem w rezultacie angielski opat stworzył coś tak oryginalnego, że jeden ze współczesnych znawców problematyki nie waha się nazwać jego *De spiritali amicitia* wprost „arcydziełem chrześcijańskiej literatury łacińskiej”<sup>15</sup>.

b) Tym, co uderza, jest filozoficzno-teologiczna głębia stanowiąca tło całego utworu. U jej podstaw stoi tajemnica Boga Trójjedynego, rozwinięta we wcześniejszym utworze *Speculum caritatis*, która tu ma jak najwłaściwsze zastosowanie. Pokazuje ona wewnętrzną strukturę miłości Boga, jako wspólnoty Osób w Duchu Świętym; Duchu, którego śmiało można nazwać Przyjaźnią<sup>16</sup>. Taka przyjaźń uzyskuje szerszy wydźwięk we wszelkim stworzeniu, bowiem ma ono wpisane w swój korzeń ontologiczny głębokie i naturalne pragnienie komunii w miłości i pokoju; to jest to, co niektórzy nazywają „przyjaźnią kosmiczną” lub przyjaźnią na płaszczyźnie ontologicznej<sup>17</sup>.

c) Szczególnym stworzeniem jest tu człowiek, który czyni to świadomie i dobrowolnie. Ma więc on w swojej naturze wpisane dążenie do przyjaźni, co widać szczególnie we wspólnocie małżeńskiej, choć było również widoczne kiedyś we wszelkich relacjach międzyludzkich. Grzech sprawił, że relacje te zostały zawężone do wąskiej grupy bliskich przyjaciół wykazujących się prawością życia.

<sup>14</sup> „Haec est vera et aeterna amicitia quae hic inchoatur, ibi perficitur; quae paucorum hic est, ubi pauci boni; ibi omnium, ubi omnes boni”, CCCM 1, s. 335.

<sup>15</sup> G. RACITI, dz. cyt., s. 92–93.98–99; por. V. CILENTO, *Medio evo monastico e scolastico*, Milano–Napoli 1961, s. 353–354.

<sup>16</sup> Por. P. GASPAROTTO, dz. cyt. s. 151–152.

<sup>17</sup> P. GASPAROTTO, dz. cyt., s. 160–161; P.A. BURTON, *Introduccion*, w: Elredo de Riev-al, *La amistad spiritual. Oración Pastoral*, Burgos 2002, s. XXXII–XXXIII.

Na tym tle, można wyróżnić fałszywe przyjaźnie ziemskie karmione namiętnościami i korzyścią oraz prawdziwą przyjaźń jako cnotę duchową zdobywaną na płaszczyźnie moralnej, w charakterze prawdziwej mądrości życia<sup>18</sup>.

d) Oczywiście przyjaźń ta rozwija się w ciągu całego życia człowieka ulegając przemianie i doskonaleniu. Znaczy to, że jakakolwiek zewnętrzna forma przyjaźni ludzkiej może stanowić punkt wyjścia konkretnej przyjaźni świętej, do której można dojść dzięki postępowi dojrzałości ludzkiej i religii. W ich wyniku bowiem następuje oczyszczenie uczuć i motywacji, a wyrabia się cnota kierowana rozumem. Niektórzy badacze mówią tu wtedy o „humanizmie chrześcijańskim, czyli afirmacji zdrowego humanizmu chrześcijańskiego”, który z przyjaźni ludzkiej czyni drogę do Boga. W tej perspektywie każda przyjaźń jest już do pewnego stopnia uczestnictwem w tej miłości, która jest istotą samego Boga<sup>19</sup>.

e) Szczególne znaczenie w pełnym rozwoju przyjaźni duchowej ma tu łaska Bożej miłości wspierająca naturę ludzką po upadku grzechowym. Dlatego prawdziwa przyjaźń uzyskuje swoją skuteczność w Jezusie Chrystusie, który jawi się jako jej początek i zasada. Tak więc należy tu mówić o chrystocentrycznym charakterze przyjaźni albo wprost o przyjaźni chrześcijańskiej. W taki sposób zgodnie z nauką św. Ausustyńska łaska uszlachetnia naturę, czyniąc z przyjaźni zakotwiczonej w duchu Jezusa Chrystusa drogę do doskonałości, którą jest miłość i poznanie Boga. Kto więc trwa w przyjaźni chrześcijańskiej, „trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”. W tej perspektywie również samego Boga można nazwać Przyjaźnią, aczkolwiek Pismo Święte nie używa nigdy tego zwrotu (SA 1, 70).

f) Przyjaźń duchowa – z racji swej struktury, która umożliwia pełną słodyczy i rozkoszy wzajemną penetrację dusz przyjaciół – jest nie tylko drogą do doskonałości, ale „najlepszym stopniem w drodze do doskonałości”. Zawiera bowiem w sobie to, co stanowi istotę prawdziwej wspólnoty z Bogiem: rozkoszowanie się Jego poznanie w miłości Jezusa Chrystusa, czyli doświadczenie mistyczne Boga. Przyjaźń ta sięga wyżyn samego nieba, ukazując tu na ziemi w przypadku nielicznych wybranych to, co będzie powszechnym udziałem wszystkich w wieczności. Jest więc ona przygotowaniem do powszechnego braterstwa nieba, którego sztandarowy, aczkolwiek niedoskonały, przykład można znaleźć we wspólnotach monastycznych już tu na ziemi.

g) Przyjaźń zawiera więc: aspekt mistyczny pozwalający doświadczyć Boga w prawdziwej miłości duchowej przyjaciela oraz aspekt eschatologiczny, jawiąc się jako droga doskonałości życiowej prowadząca do spełnienia w wieczności. Jest więc jedynym w swoim rodzaju sposobem realizacji powołania zakonnego we wspólnotcie, którą Aelred widział w charakterze swoistego „raju przyjaciół”<sup>20</sup>. Jako taka, jest też widzialnym przykładem dla świata jej witalnej możliwości,

<sup>18</sup> Por. P. A. BURTON, dz. cyt., s. XXXI–XXXII.

<sup>19</sup> G. RACINI, dz. cyt., s. 96, por. J. Bouyer, *La spiritualite de Cîteaux*, Paris 1955, s. 191.

<sup>20</sup> Por. P. GASPAROTTO, dz. cyt., s. 165–167.

występując tym samym w roli swoistego zaczynu. Teoria i praktyka tak pojętej przyjaźni chrześcijańskiej (u) Aelreda z Rievaulx, stawia go w rzędzie niepodważalnych autorytetów, od których niewątpliwie wiele się można nauczyć.

## **Aelred – „the Doctor of Christian Friendship”**

### Summary

The paper is designed to explain the title of „Doctor of Christian Friendship” that contemporary theological tradition conferred on Aelred (1110–1167), a Cistercian abbot from the English monastery in Rievaulx. The title, set in tradition of the Church, has a lot in common with the institution of “Doctor of the Church”, an honor officially conferred on eminent saints and scholars of philosophy and theology, who laid the foundation for growth of Christian theology. Aelred, lacking in sufficient erudition and official proclamation on the part of the institutional Church, is called the doctor of friendship more in academic circles, because his theological influence is mostly noted in the teaching on friendship. And indeed, his teaching, despite its Ciceronian-Augustine form, is systematic, coherent and original and therefore deserves him the title of master philosophy and theology of friendship.

*Translated by Ryszard Groń*