

**Magdalena Płotka**

ORCID: 0000-0002-6993-2178

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## Pragnienie Nieobecnego. Dynamika miłości i pragnienia w myśli Beatrycze z Nazaretu i Ryszarda od św. Wiktora

Desire for the Absent. The Dynamics of Love and Desire in the Thought of Beatrice of Nazareth and Richard of St. Victor

### Abstrakt

Artykuł koncentruje się na trzech aspektach doświadczenia miłosnego pragnienia. Chcę pokazać, że po pierwsze średniowieczni autorzy mistyczni – Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu i inni – w analizie ludzkiej drogi do Boga przenieśli punkt ciężkości z zaspokojenia pragnienia Boga na sam akt pragnienia (Boga, tj. przedmiotu miłości). Po drugie dopuszczali oni możliwość, że doświadczenie duchowe może manifestować się w ciele, można go doświadczać zmysłowo i cielesnie. I po trzecie zauważyli, że pragnieniu miłości często towarzyszyły cierpienie oraz ból. Z ich rozważań wyłania się obraz dynamiki miłości i pragnienia: nieobecność przedmiotu, niezaspokojone pragnienie, cielesność i elementy cierpienia są ze sobą powiązane w ten sposób, że wszystkie tworzą aspekty doświadczenia afektywnego. Powyższe cechy są zatem aspektami jednego doświadczenia: pragnienie jest związane z nieobecnością przedmiotu, cielesne doświadczenie pragnienia często przybiera postać fizycznego bólu i cierpienia.

Charakterystyka trzech wymienionych aspektów – nieobecności przedmiotu pragnienia, roli cielesności w pragnieniu oraz obecności cierpienia w pragnieniu miłosnym – zostanie przedstawiona w trzech kolejnych częściach niniejszego artykułu.

**Słowa kluczowe:** pragnienie, przyjemność, doświadczenie mistyczne, Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu, filozofia średniowieczna

### Abstract

The article focuses on three aspects of the mystical experience: first, I want to show that some medieval authors – Richard of St. Victor, Beatrice of Nazareth and others – shifted their focus from the satisfaction of the desire for God to the analysis of desire as such. Secondly, they allowed for the possibility that spiritual experience could manifest itself in the body and could be experienced sensually and corporeally. And thirdly, they noticed that the desire for love was often accompanied by suffering and pain. The absence of an object, unsatisfied desire, corporeality and elements of suffering are interconnected in such a way that they all constitute aspects of affective experience. All three constitute the aspects of a mystical experience: desire is associated with the absence of an object, the bodily experience of desire often takes the form of physical pain and suffering.

The characteristics of the three aspects – the absence of the object of desire, the role of corporeality and the presence of suffering in love desire – will be presented in the next three parts of this article.

**Keywords:** desire, pleasure, mystical experience, Richard of St. Victor, Beatrice of Nazareth, medieval philosophy

W swoim traktacie *De quatuor gradibus violentae caritatis* Ryszard od św. Wiktora opisuje dynamikę miłości. Miłość jest pragnieniem Ukochanego, pożądaniem i tęsknotą, które towarzyszą człowiekowi na jego drodze do spełnienia, tj. zjednoczenia z przedmiotem miłości. Pełne namiętności i udręki pragnienie – pisze Ryszard – kieruje się ku Bogu, ale też ku drugiemu człowiekowi<sup>1</sup>. Jest to *amor ereos* – jak pisał w *De doctrina cordis* trzynastowieczny cysters Gerard z Liège – „wielka tęsknota połączona z nadmierną pożądliwością i utrapieniem myśli”<sup>2</sup>.

1 Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, w: Hugh Feiss OSB (red.), *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor* (Turnhout: Brepols, 2011), 282–283.

2 Guido Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis* (Leuven: Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995), 417: „Est autem amor eros magnum

Pełne pasji i namiętności pragnienie Ukochanego, niezależnie, czy skierowane jest do człowieka, czy też raczej jest to „miłość Nieba”<sup>3</sup>, psychologicznie i fenomenologicznie stanowią – Ryszard i Gerard są tu zgodni – to samo doświadczenie intensywnego oraz niespełnionego miłosnego pragnienia<sup>4</sup>.

To właśnie opisane przez Ryszarda i Gerarda pragnienie obiektu miłości jest przedmiotem niniejszego artykułu. Temat gwałtownego pragnienia i tęsknoty za Ukochanym był wątkiem poruszonym w średniowiecznej literaturze mistycznej lub szerzej – religijnej i duchowej. O ile autorzy scholastyczni opisywali doświadczenie kontaktu czy zjednoczenia z Bogiem w kategoriach zaspokojenia miłości i satysfakcji pragnień<sup>5</sup>, o tyle tacy autorzy jak chociażby Ryszard od św. Wiktora i Beatrycze z Nazaretu koncentrowali się na (emocjonalnym, psychologicznym, duchowym i zmysłowym) doświadczeniu relacji z Bogiem w sytuacji, w której przedmiot miłości jest jedynie dostępny częściowo, a miłość nie w pełni zaspokojona.

Artykuł koncentruje się na trzech aspektach doświadczenia miłosnego pragnienia. Chcę pokazać, że po pierwsze średniowieczni autorzy mistyczni – Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu i inni – w analizie ludzkiej drogi do Boga przenieśli punkt ciężkości z zaspokojenia pragnienia Boga na sam akt pragnienia (Boga, tj. przedmiotu miłości). Po drugie dopuszczali oni możliwość, że doświadczenie duchowe może manifestować się w ciele, można go doświadczać zmysłowo i cieleśnie.

---

desiderium cum nimia concupiscentia et afflictione cogitationum”. Zob. Travis A. Stevens, *Violent Lovesickness: Richard of St Victor, Beatrice of Nazareth, Hadewijch, and Angela of Foligno* (Massachusetts: Harvard University Cambridge, 2017), 59–60.

- 3 Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis*, 417.
- 4 Marius Taloš, „How can love be violent? Reflections on Richard of St. Victor's On the four degrees of violent love”, *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences* (2012): 64.
- 5 Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-laciński przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989), 12–17. Źródłem dla tej idei jest z pewnością myśl św. Augustyna, który pisał, że tylko Bóg może być *fruendum*, celem samym w sobie, ponieważ tylko Bóg jest w stanie wypełnić ludzkie pragnienie, żadne z dóbr ziemskich nie może tego uczynić. Tomasz z Akwinu z kolei uważał, że ludzki umysł nie może zobaczyć Boga w tym życiu, ale na drodze cudownego wyjątku Bóg może oderwać ludzki umysł od zmysłów i dać mu pewien krótki wgląd w boską istotę. Zob. Bernard McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”, *Lo Sguardo – rivista di filosofia* 33 (2) (2021): 187–213; na temat przyjemności wypływającej z kontemplacji intelektualnej zob. M. Płotka, *Tomasz z Akwinu o przyjemności* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2021), 144–145; na temat przyjemności jako pełnego zaspokojenia pragnień zob. Severinus V. Kitanov, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard* (New York: Lexington Books, 2018).

I po trzecie zauważyli, że pragnieniu miłości często towarzyszyły cierpienie oraz ból. Z ich rozważań wyłania się obraz dynamiki miłości i pragnienia: nieobecność przedmiotu, niezaspokojone pragnienie, cielesność i elementy cierpienia są ze sobą powiązane w ten sposób, że wszystkie tworzą aspekty doświadczenia afektywnego. Wyżej wymienione cechy są zatem składowymi jednego doświadczenia: pragnienie jest związane z nieobecnością przedmiotu, cielesne doświadczenie pragnienia często przybiera postać fizycznego bólu i cierpienia.

Charakterystyka trzech wymienionych aspektów – nieobecność przedmiotu pragnienia, rola cielesności w pragnieniu oraz obecność cierpienia w pragnieniu miłosnym – zostanie przedstawiona w trzech kolejnych częściach niniejszego artykułu.

### Pragnienie: nieobecność przedmiotu pożądania

Średniowieczna teologia opisywała co najmniej dwa psychologicznie odmienne doświadczenia kontaktu z Bogiem. Według pierwszego ujęcia rezultatem zjednoczenia z Bogiem (w *visio beatifica*)<sup>6</sup> było całkowite zaspokojenie pragnień, satysfakcja i pełnia szczęścia (*fruitio*). Korzeniami koncepcja ta sięga do myśli św. Augustyna, który twierdził, że tylko Bóg jest *fruentum*, tj. Bóg jest takim przedmiotem pragnienia, z którym zjednoczenie powoduje wygaszenie wszelkich pragnień i tęsknot ludzkiego serca i który przynosi najwyższe szczęście i rozkosz<sup>7</sup>. W drugim ujęciu rozpoznano takie doświadczenie relacji z Bogiem, które – z powodu faktycznej (a przynajmniej częściowej) nieobecności przedmiotu pragnienia – polegało na niezaspokojonym pożądaniu. Zwróćmy jednak uwagę, że podział ten nie sprowadzał się do prostej opozycji między z jednej strony szczęściem w obliczu pełnego zjednoczenia z Bogiem, a z drugiej – tęsknotą spowodowaną nieobecnością Boga. Średniowieczni autorzy próbowali pokazać raczej, jak nieobecność przedmiotu pragnienia (Boga) staje się katalizatorem przeżywania przyjemności obejmującej zróżnicowane i bogate spektrum stanów afektywnych, emocjonalnych, duchowych, a nawet cielesnych. W skrócie: opisy przeżyć duchowych dokonane przez mistyków sugerują, że pragnienie powstałe na skutek dystansu kochającego wobec Ukochanego może stać się samo w sobie źródłem przyjemności i rozkoszy.

---

6 *Ibidem*.

7 Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis*, 417.

Bernard McGinn sugeruje, że zmiany polegające na przeniesieniu punktu ciężkości w analizie z satysfakcji na sam akt pragnienia dokonały się w XII wieku<sup>8</sup>. Ich źródeł należy upatrywać w środowisku cystersów oraz wiktorynów, a w okresie późniejszym refleksja nad pragnieniem obecna była w twórczości np. Mistra Eckharta<sup>9</sup>. Średniowieczni autorzy koncentrowali się zatem na samym pragnieniu. Na przykład Ryszard od św. Wiktora, analizując miłość do Boga, koncentrował się przede wszystkim na jej aspekcie „pożądawczym”. Płonąc z miłości to płonąc z pożądania – pisał wiktoryn<sup>10</sup>. Podobnie w koncepcji ekstazy mistycznej Williama z St. Thierry zawarty jest element oczekiwania, tęsknoty i pożądania wybiegającego w przód. Uważał on, że w rozkoszy ekstazy duży rolę odgrywa tęsknota za tym, co nadejdzie w przyszłości<sup>11</sup>.

- 
- 8 O ile faktycznie główną inspiracją dla przeniesienia punktu ciężkości w myśli średniowiecznych mistyków na sam akt pragnienia i tęsknoty była myśl Ryszarda od św. Wiktora, o tyle należałoby pamiętać, że sam Ryszard zaczerpnął wiele wątków z myśli Pseudo-Dionizego Areopagity. Dionizyjska teologia negatywna skłoniła do postawienia pytania: Co to znaczy pragnąć i kochać Boga, który z samej swej istoty jest ontycznie transcendentny, a w konsekwencji poza granicami ludzkiego poznania? Mówiąc ogólniej, w jakim sensie można mówić o pragnieniu tego, co z samej swej istoty jest transcendentne i niepoznawalne? (zob. Magdalena Płotka, „Afektywna droga do Boga w ujęciu Bonawentury”, *Rocznik Tomistyczny*, 12 (2023) 1, 128). Wpływ myśli Areopagity na środowisko wiktorynów i cystersów (przede wszystkim na Bernarda z Clairvaux), a następnie na mistyków (przede wszystkich reprezentujących nurt mistyki niderlandzkiej, zob. John Arblaster, Rob Faesen (red.), *Mystical Anthropology Authors from the Low Countries* (Abingdon: Routledge, 2017)) uformował intelektualną atmosferę, która sprzyjała twórczości takich postaci jak Beatrycze z Nazarethu, Hadewijch z Antwerpii, Mechtild z Magdeburga i wielu innych autorów reprezentujących nurt mistyki chrześcijańskiej. Wspólną cechą twórczości tych autorów była koncentracja na pragnieniu, niespełnieniu, tęsknocie. Warto również wspomnieć, że twórczość mistyków niderlandzkich i niemieckich jest współcześnie przedmiotem krytycznej analizy feministycznej i psychoanalitycznej. Współcześni badacze koncentrują się przede wszystkim na takich problemach jak konstytuowanie przedmiotu pragnienia, transgresja aktu pragnienia, itp. Zob. Amy Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays: Mysticism, History, and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016); Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Louise Nelstrop, Simon D. Podmore (red.), *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical* (London: Routledge, 1967).
- 9 McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”: 193.
- 10 „Nie sądzisz, że serce wydaje się być przekłute, kiedy ogniste żądło miłości penetruje umysł do cna jego bycia i przebija jego afekt tak bardzo, że nie jest on w stanie powstrzymać lub ukryć wrzenia jego pożądania? Płonie pożądaniem; aż kipi z uczucia”. Zob. Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, 276–277.
- 11 Wilhelm von Saint Thierry, „Expositio super Cantica Canticorum”, w: Paul Verdeyen (red.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia, Pars II* (Brepols: Turnhout 1997), 128.

Akcent na pożądanie i pragnienie jest skutkiem wpływu, jaki na teksty np. mistyków wywarła myśl Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>12</sup>. Powstała na gruncie jego filozofii teologia apofatyczna ugruntowała koncepcję Boga (przedmiotu pragnienia) jako nieobecnego, nieosiągalnego, wobec którego dystans był źródłem zarówno niezaspokojonych pożądań, tęsknoty i cierpień, jak i nieskończonej przyjemności i rozkoszy<sup>13</sup>. Punktem wyjścia średniowiecznych mistyków było pytanie o doświadczenie tego, co niedostępne, nieznanne i niepoznawalne: czy takie doświadczenie może być źródłem przyjemności?<sup>14</sup>

Jedną z autorek, w twórczości których uczucie pożądania w doświadczeniach religijnych wysuwa się na plan pierwszy, była Beatrycze z Nazaretu (Beatrijs van Nazareth)<sup>15</sup>. Swoje refleksje zawarła w *De zeven manieren van minne*<sup>16</sup>, traktacie oryginalnie napisanym w języku flamandzkim<sup>17</sup>. Jest to najstarsze dzieło o tematyce duchowości spisane w tym języku<sup>18</sup>.

Beatrycze pisze, że rozwój duchowy jest dynamiczną relacją z Minne<sup>19</sup>, celem jest afektywne z Nim zjednoczenie. Opisuje siedmioetapową

12 Zob. Sarah Coakley, Charles M. Stang (red.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009).

13 Stevens, *Violent Lovesickness*, II; na temat afektywnych interpretacji Pseudo-Dionizego Areopagity zob. Robert Glenn Davis, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure* (New York: Fordham University Press, 2017).

14 Amy Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays. Mysticism, History and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016), 14.

15 Beatrycze z Nazaretu urodziła się w 1200 roku w rodzinie mieszczańskiej w Tienen (w dzisiejszej prowincji Brabancja Flamandzka w Belgii). Kształciła ją matka Gertruda, która zmarła w 1207 roku. Po śmierci matki Beatrycze uczyła się u *mulieres religiosae*, tj. beginek zamieszkałych w wiosce Zoutleeuw. W wieku 10 lat wstąpiła do stanu duchownego jako oblatka w zgromadzeniu siostr benedyktynek w Bloemendaal, które prowadziły tam szkołę. Ze swoją rodziną przeniosła się w 1236 do Nazareth w Lier, gdzie została zakonnicą cysterską. Została przeoryszą w 1237, zmarła 29 sierpnia 1268. Zob. Marek Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 153. Bernard McGinn wskazuje, że Beatrycze należała do środowiska późnośredniowiecznych kobiet-mistyczek, do którego należały również m.in. Hadewijch z Antwerpii oraz Mechtilde z Magdeburga. Środowisko to charakteryzowała twórczość opisująca porywy miłości (*raptus*) jako element doświadczeń mistycznych. Zob. McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”, 199–200.

16 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey: Beatrice of Nazareth's "Seven Ways of Minne". Mystical Process and Mystagogical Implications* (Leuven: Peeters, 2013).

17 Stevens, *Violent Lovesickness*, 43.

18 Zob. rozdział „Beatrice of Nazareth” zawierający szczegółowe informacje biograficzne na temat Beatrycze: Jerome Kroll, Bernard Bacrach, *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics* (New York–London: Routledge, 2005), 146–160.

19 „Minne” jest średnioniderlandzkim terminem oznaczającym „miłość”. Jest to także najczęstszy sposób, w jaki Beatrycze odnosi się do Boga, w szczególności do Chrystusa. Nazywanie Chrystusa „Minne” jest relacyjne, ponieważ oznacza zarówno samego

duchową drogę, której poszczególne etapy są zhierarchizowane. Beatrycze używa metafory wznoszenia się po poszczególnych stopniach. Tym jednak, co zakłóca ten łańcuch do zidentyfikowania schemat literatury duchowej, jest występowanie dialektyki obecności i nieobecności, zjednoczenia i podziału. Minne przyciąga duszę i ją powstrzymuje, ożywia i uśmierca, uzdrawia, a następnie zadaje rany. Beatrycze opisuje dialektyczną naturę Minne, jest on wymykającym się i nieuchwytnym przedmiotem pragnienia<sup>20</sup>.

Pożądanie (pragnienie) rozpoczyna cały proces i jest pierwszym wstępnym krokiem, a także siłą motywującą, która towarzyszy duszy na całej trasie. „Dobra dusza pragnie spędzić całe życie w tym pragnieniu, pracować w tym pragnieniu, wzrastać i wspinać się na najwyższe szczyty Minne i ku bardziej intymnej wiedzy o Bogu, dopóki nie osiągnie doskonałości” – pisze Beatrycze<sup>21</sup>. Choć pożądanie jest pierwszym i wstępnym krokiem duszy do Boga, towarzyszy stale i nieustannie jako siła wznosząca duszę ku Minne, jest obecne na każdym z etapów duchowej wędrówki. Dodatkowo, o ile dusza pragnie intymności i bliskości z Minne, pożądanie jest tym, dzięki czemu ściśle zespolenie z Minne jest możliwe. Beatrycze pisze, że pożądanie jest tak intensywne, że staje się bolesne. Dusza poddana jest szerokiej gamie afektywnych dyspozycji, od radości do smutku, od ekscytacji do spokoju.

## Przyjemność ucieleśniona

Mistyczna droga ku Absolutowi, której szczytem było doświadczenie kontemplacyjne, zakorzeniona w tradycji platońskiej i neoplatońskiej była przede wszystkim drogą odrywania się od ciała<sup>22</sup>. Chrześcijańskie opisy duchowej drogi ku Bogu nawiązujące do tej tradycji opisują zjednoczenie z Bogiem jako radykalnie odcieleśnione. Jednakże wbrew doktrynie Augustyna (zgodnie z którą prawdziwe zjednoczenie z Bogiem następuje dopiero wówczas, gdy dusza jest oderwana od ciała) można w średniowiecznej myśli filozoficznej i teologicznej wskazać koncepcje kładące szczególny nacisk na udział ciała w doświadczeniu zjednoczenia

---

Chrystusa, jak i wzajemną relację między Bogiem a człowiekiem. Użycie przez Beatrycze terminu „Minne” sprawia, że wskazać różnicę między Minne jako Chrystusem a minne jako miłością, ponieważ rękopisy średnioniderlandzkie nie stosują kapitaly w celu zaznaczenia tej różnicy. Stevens, *Violent Lovesickness*, 43.

20 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 57, 59.

21 *Ibidem*, 23.

22 Platon, *Uczta* 209e-211b.



z Bogiem<sup>23</sup>. Chrześcijańscy mistycy opisywali cielesne doświadczenie jako integralną część doświadczenia mistycznego<sup>24</sup>. Opisy te dotyczyły w szczególności przyjemności duchowej tak intensywnej, że obejmowała ona również ciało oraz manifestowała się w ciele.

Wsparcia chrześcijańskim autorom przy identyfikacji cielesnych symptomów miłosnego pragnienia udzieliła ówczesna literatura medyczna. Wspomniany we wstępie Gerard z Liege sporządza listę fizycznych objawów, których obecność pozwala na diagnozę „choroby z miłości”. Te objawy *amor ereos* obejmują: bełkotliwą mowę, suchość członków ciała, zapadnięte oczodoły, suche i pozbawione łez oczy lub – wręcz przeciwnie – zalew łez, niestabilny puls, depresję i obsesyjne myśli o ukochanym, ostatecznie – szaleństwo<sup>25</sup>. Przywołajmy jeden z fragmentów traktatu Beatrycze z Nazaretu, opisujący wpływ pragnienia Minne, wspomina on część symptomów z listy Gerarda: „[Dusza] sądzi, że wszystkie jej naczynia krwionośne pękają, że jej krew się gotuje, że jej kości i szpik się rozplywa, kości słabną, pierś płonie, a gardło wysycha w taki sposób, aby twarz i wszystkie członki poczuły ciepło bijące od wewnątrz i doświadczyły szaleństwa<sup>26</sup>.”

Ryszard od św. Wiktora, opisując w *De quatuor gradibus violentae caritatis* wznoszącą się miłość do Boga, pisze o jękach i głębokich, długich oddechach (*profunde ingemiscens et longa suspiria trahens*), bladej twarzy

---

23 Wśród badaczy rozpowszechniła się teza (utrwalona przez perspektywę feministyczną), że idea udziału ciała w duchowej przyjemności obecna była przede wszystkim w twórczości średniowiecznych kobiet-mistyczek. Pisały na ten temat m.in. Amy Hollywood, Julie B. Miller, Louise Nelstrop, Elizabeth Alvilda Petroff i in. Można jednak wskazać na obecność tych wątków również w twórczości mężczyzn, argumentując tym samym, że koncepcja powiązania duchowości z cielesnością nie była realizowana jedynie przez kobiety, raczej była uniwersalną charakterystyką doświadczenia religijnego. Zob. Rob Faesen, „Embraced in the Fathomless Love”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 12.

24 *Ibidem*: 11.

25 Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktat De doctrina cordis*, 419: „Primum signum est quod amorosi multa concipiunt sed pauca loquuntur et etiam proferunt imperfecte. Secundum signum amoris extatici est dessiccatio membrorum. Tertium signum amoris extatici est concauitas oculorum. Quartum signum amoris extatici est siccitas oculorum, carentia lacrimarum nisi fletus adveniat ex parte rei dilecte. Quintum signum amoris extatici est pulsus inordinatus. Sextum signum amoris extatici est profunda cogitatio et sollicitudo versa ad interior, ita quod talis amorosus gerere videtur imaginem dormientis qui euigilari non potest nisi cum de re amata fit ei intentio. Septimum signum amoris extatici est quod animus tali amori subiectus cum videt rem rei amate similem quasi insanire videtur”.

26 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 37, 39.



(*vultus pallens*) oraz gorączce w ciele (*febricitantium*)<sup>27</sup>. W podobnym duchu pisał też Jan Ruusbroec (zm. 1381), niderlandzki mistyk pozostający pod wpływem Mistrza Eckharta. Opisywał zmysłową rozkosz i duchowe upojenie (*gheestelijcke dronkenheit*), mające źródło w Bogu i wielkie do tego stopnia, że prowadzi ono do niestandardowych reakcji behawioralnych (takich jak śpiew, płacz, bieganie, skakanie i taniec)<sup>28</sup>. Ruusbroec wychodzi z założenia, że doświadczenie mistyczne odczuwane na najbardziej fundamentalnym poziomie bycia obejmuje całego człowieka, w tym także jego ciało<sup>29</sup>. Intensywne przeżycie wzajemnego spotkania między Bogiem a duszą – doświadczenie transcendentalnej miłości – wywołuje też pełną miłości reakcję duszy. Miłość jest wszechobejmująca, a co za tym idzie – żąda odpowiedzi od każdego aspektu ludzkiej egzystencji. Miłość jest kompletna w tym sensie, że implikuje każdą ludzką zdolność, ponieważ występuje na poziomie samego „bycia”. Obejmuje również ciało – konkluduje Ruusbroec<sup>30</sup>. Ciesną przyjemność Ruusbroec opisuje jako konsekwencję „przyjemności bycia”, którego źródłem jest *minne*<sup>31</sup>.

Wśród autorów opisujących, jak mistyczna duchowa rozkosz manifestuje się w ciele, warto wymienić również Bonawenturę. Jego wizja w jaki sposób szczyt duchowej (afektywnej) przyjemności manifestuje się w ciele znajduje się w traktacie *Legenda maior*, będącym opisem życia św. Franciszka. Ostatni, siódmy etap duchowej drogi Franciszka ukazuje jego ekstatyczną seraficką wizję pozostawiającą na ciele śmierć, którą przechodzi w Chrystusowej pasji<sup>32</sup>. Bonawentura opisuje Franciszka jako przenikniętego głęboko miłością do Boga, jest on prowadzony przez swój

27 Ryszard opisywał miłość do Boga, która wznosi się przez cztery stopnie, manifestowaną w ciele następująco: „Sed ecce ad illum amoris gradum redimus quem primo loco posuimus, et vulnerantem jam diximus. Nonne tibi corde percussus videtur, quando igneus ille amoris aculeus mentem hominis medullitus penetrat, affectumque transverberat, in tantum ut desiderii sui estus cohibere vel dissimulare omnino non valeat? Desiderio ardet, fervet affectu, estuat, anhelat, profunde ingemiscens et longa suspiria trahens. Haec tibi anime vulnerate certa sint signa, gemitus atque suspiria, vultus pallens atque tabescens. Febricitantium itaque more qui hoc typo vexantur nunc acrius uruntur, nunc occupationum suarum occasione aliquantulum recreantur”. Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, 276–277.

28 Zob. McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”: 202

29 Faesen, „Embraced in the Fathomless Love”: 15.

30 *Ibidem*: 16.

31 *Ibidem*: 19.

32 Davis, *The Weight of Love*, 116; Bonaventura, *Legenda Maior*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. 10: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* (Florentia: Quaracchi, 1941), 545.

naturalny afekt<sup>33</sup>. Ostatnim etapem tej drogi jest wizja Franciszka, w której jego ciało i widoczne na nim ślady Chrystusowej Pasji są kulminacją afektywnego zjednoczenia. Można zadać jednak pytanie: w jaki sposób duchowy afekt kulminację osiąga w cielesności? Afekt jest siłą, za sprawą której kochającego i kochany (podmiot i przedmiot miłości, w tym wypadku dusza i Bóg) są złączeni w jedno w ten sposób, że kochający (dusza) przekształcany jest przez i w kochanego. W efekcie, podmiot staje się przedmiotem, kochający staje się kochanym, poruszany staje się poruszającym<sup>34</sup>. Duchowa głęboka miłość Franciszka jest widoczna, zmanifestowana na powierzchni jego ciała, ponieważ tak zjednoczył się ze swoim przedmiotem pragnienia i miłości (Chrystusem), że stał się niejako Nim samym, przybierając ślady Chrystusowej Pasji na swoim ciele. Oznaczone znakami Chrystusowej Pasji ciało Franciszka jest tekstem, wskazującym pogodzenie i pojednanie ducha i ciała<sup>35</sup>. W sposób paradygmatyczny dla późnośredniowiecznych afektywnych dewocyjnych praktyk i refleksji, afekt, czyli miejsce ekscesu duszy zmierzającego do Boga, jest dla Bonawentury miejscem wewnętrznej „inności”, „obcości”, ponieważ znajduje się całkowicie poza zasięgiem działań intelektu. To miejsce jest nieznanie duszy i jednocześnie tak bliskie i intymne jak ciało, z którym jest złączona.

Zarówno Bonawentura, jak i Jan Ruusbroeck dostrzegli, że najgłębsze i najbardziej intymne spotkanie z Bogiem może być opisane przy użyciu terminów odnoszących się do cielesności, sugerując tym samym, że ciało, jako takie, może być miejscem spotkania z Bogiem<sup>36</sup>.

## Przyjemność i ból

Bernard z Clairvaux, utożsamiając kontemplację z ekstazą, opisywał ją w kategoriach odpoczynku, spokoju, snu (*quies, otium*)<sup>37</sup>. Ekstaza jest dla Bernarda wyjściem poza siebie, ale też doświadczeniem

---

33 Bonawentura na poziomie językowym używa strony biernej i czynnej: Franciszek (czynnie) pożąda Boga i jest przez to samo pożądanie prowadzony, zob. Davis, *The Weight of Love*, 119.

34 Bonawentura, *Legenda Maior*, 529.

35 „The spiritual depth of Francis’s compassion is at the same time the porous and protruding surface of his body. Marked with the signs of Christ’s passion, Francis’s body is a text, indicating the reconciliation of spirit and flesh, inner and outer”. Davis, *The Weight of Love*, 128.

36 Faesen, „Embraced in the Fathomless Love”: 10.

37 Zob. McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”: 192.

prawdziwego odpoczynku, w którym dusza „zasypia słodko w objęciach Ukochanego”<sup>38</sup>. Mający swoje źródło w twórczości św. Augustyna obraz zjednoczenia z przedmiotem pragnienia konotuje spokój, bezruch, stabilność, pokój<sup>39</sup>.

Średniowieczna refleksja teologiczna i filozoficzna nakreśliła również odmienny obraz drogi do Boga i zjednoczenia z Nim. W opozycji do Augustyńskiego obrazu spokoju i ciszy autorzy tacy jak Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu czy Hadewijch z Antwerpii dostrzegli, że przyjemność obcowania z Bogiem (przedmiotem pragnienia) zabarwiona jest bólem, cierpieniem, męką, niekiedy wręcz przemocą. Obraz ten radykalnie różni się od Augustyńskiej wizji, a inspiracją dla jego powstania były fragmenty *Pieśni nad pieśniami*, w której poetycko opisano „chorobę miłości”<sup>40</sup>. Wyrażenie to sugeruje, że immanentnym emocjonalnym, psychologicznym i duchowym aspektem miłości jest cierpienie, ból, choroba. Jednym ze źródeł „choroby miłości” jest dystans wobec Ukochanego, Jego nieobecność, a w konsekwencji brak zaspokojenia miłosnego pragnienia<sup>41</sup>.

O ile jednak „choroba miłości” i jej skutki były dobrze znane w duchowości pierwszego tysiąclecia dzięki ogromnej liczbie komentarzy do *Pieśni nad pieśniami*, o tyle aż do roku 1173 nikt nie opisał „choroby miłości” w ramach systematycznego podejścia<sup>42</sup>. Ryszard od św. Wiktora w swoim oryginalnym traktacie bada dynamikę miłości – najbardziej podstawowego i najpotężniejszego ze wszystkich ludzkich popędów – rozumianej zarówno jako relacja między kochankami, jak i miłość między Bogiem a człowiekiem. Ryszard dokonuje nieoczekiwanej transformacji teologicznego języka miłości, interpretując go w kategoriach empirycznej dynamiki relacji międzyludzkich<sup>43</sup>. Opisuje cztery stopnie miłości, miłość

---

38 *Ibidem*: 193.

39 Augustyn, *Wyznania* I, 1, tłum. Z. Kubiak (Warszawa; Instytut Wydawniczy Pax, 1992), 27. Louise Nelstrop, „Introduction: Searching for Soul Rebels: Christian Mysticism and Pleasure after Augustine”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 3–9.

40 Pnp 2,5: „Posilcie mnie plackami z rodzynek, wzmocnijcie mnie jabłkami, bo jestem chora z miłości”. Biblia Tysiąclecia (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1996).

41 Na temat średniowiecznych koncepcji miłości i jej aspektów opracowanych w ramach komentarzy do *Pieśni nad pieśniami* zob. Ann W. Astel, *The Song of songs in the Middle Ages* (London: Cornell University Press, 1990); Michael Casey, *Athirst for God: spiritual desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of songs* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988).

42 Talos, „How can love be violent? Reflections on Richard of St. Victor's On the four degrees of violent love”, 63.

43 *Ibidem*: 64.

może być skierowana do kochanka lub do Boga, ale fenomenologicznie jest to to samo doświadczenie.

Oto jak Ryszard opisuje miłość: „Oto widzę niektórych rannych, niektórych związanych, niektórych marniejących, niektórych omdlewających, a wszystko to z miłości. Miłość rani, Miłość wiąże, miłosierdzie osłabia, a miłosierdzie powoduje omdlenie”<sup>44</sup>. Miłość ma następujący przebieg (według jej czterech stopni): na samym początku miłość odczuwalna jest jako rana, „która – jak pisze Ryszard – przeszywa duszę i sprawia, że płonie gorączkowym pragnieniem ukochanej osoby”<sup>45</sup>. Potem przychodzi miłość wiążąca, która powoduje, że kochający całkowicie zaabsorbowany jest myślą o ukochanym. Ryszard porównuje miłość wiążącą do związanego i niezdolnego do ucieczki jeńca wojennego, zestawia ją też z chorobą<sup>46</sup>. Następny etap miłości jest tak naprawdę stanem tyranii, w którym miłość nakazuje wykluczyć wszystko prócz ukochanego<sup>47</sup>. Na czwartym stopniu miłość jest tak wszechogarniająca, pochłaniająca i intensywna, że powoduje omdlenie, a nawet śmierć. Ryszard twierdzi, że czwarty stopień nie jest spełnieniem miłości, ponieważ nawet na tym ostatnim stopniu miłość jest ustawicznym pragnieniem, niemożliwym do zaspokojenia<sup>48</sup>.

---

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 „Itaque sicut ille qui lecto decubat, vel quem catena coercet, ab eo loco quo addicti sunt elongari non possunt, sic itique qui ab hoc secundo violente caritatis gradu absorptus est, quicquid agat, quocumque se vertat, ab illa una et intima sollicitudinis sue cura avelli non potest.” Richard of St. Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, red. Gervais Dumeige (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1955), 133.

47 „Sed quis hujus affectus tyrannidem digne describat: quomodo omne desiderium expellit, quomodo omne stadium excludit, quomodo omne exercitium violenter opprimit quod sue concupiscentie deservire non prospicit?” *Ibidem*: 135.

48 Ryszard porównuje pożądanie/ tęsknotę z miłości do Boga i do człowieka: schemat i struktura pragnienia są takie same, każdy z nich składa się z czterech stopni. Im wyższy stopień miłości do Boga, tym pożądanie jest doskonalsze, a im wyższy stopień miłości do człowieka, tym bardziej niewłaściwe staje się pożądanie. Czwarty stopień miłości do Boga jest najdoskonalszy, a pierwszy jest najgorszy, czwarty stopień pożądania do człowieka jest najgorszy, a pierwszy jest właściwy (s. 36–37). Richard of St. Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, red. Gervais Dumeige (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1955), 145: „Hi quatuor amoris gradus aliter se habent in affectibus divinis, atque aliter se habent in affectibus humanis, omnino aliter atque aliter se habent in desideriiis spiritalibus et in desideriiis carnalibus. In desideriiis spiritalibus quanto major tanto et melior; in desideriiis carnalibus quanto est major tanto et pejor. In affectibus divinis ipse qui summus idem et precipuus. In affectibus humanis ille qui summus ipse est et pessimus. In humanis sane affectibus primus potest esse bonus, secundus absque dubio est malus, pejor tamen est tertius, quartus autem est pessimus”.

Obrazowe opisy miłosnych przeżyć, które składały się zarówno z przyjemności, jak i bólu i cierpienia, znajdziemy również u kobiet-mistyczek. Na przykład Hadewijch z Antwerpii wspomina, że duchowa przyjemność i radość często współwystępuje z torturami, cierpieniem i szaleństwem<sup>49</sup>. Beatrycze w traktacie *De zeven manieren van minne* opisuje afektywne doświadczenia obejmujące zarazem radość i ból<sup>50</sup>: „duch jest całkowicie i całkowicie zanurzony w Minne, ciało upada, serce topnieje i cała jego siła jest zredukowana do zera. Jest tak pokonany przez Minne, że ledwo może utrzymać siebie i to często traci kontrolę nad swoimi członkami i wszystkimi zmysłami”<sup>51</sup>. Kombinacja miłości i przemocy (gwałtu) powoduje jednocześnie niepokój i rozkosz, ale przede wszystkim wszechogarniającą radość.

Można zadać tu pytanie: dlaczego zjednoczenie z Bogiem jest źródłem bólu i cierpienia? Źródła cierpienia mogą być dwojakie – podpowiada Beatrycze. Z jednej strony przyczyną cierpienia jest samo pragnienie, ból spowodowany jest nieobecnością Minne. Z drugiej strony jednak Beatrycze sugeruje, że źródłem duchowych i cielesnych cierpień może być doświadczenie samej Minne<sup>52</sup>.

Julie B. Miller argumentuje, że współobecność opozycyjnych kategorii bólu i przyjemności konstruuje nowe znaczenie: „Ból jest tym, co jest rozkoszne, przyjemność jest tym, co wynika z bólu. Dwuznaczność i konflikt między tymi dwoma terminami może z pewnością rozmazać granice dualistycznych kategorii”<sup>53</sup>.

## Zakończenie

Tym, co charakterystyczne jest dla Ryszarda od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu, Hadewijch z Antwerpii, Jana Ruusbroeca i innych autorów, to dystans wobec przekonania, że źródłem przyjemności (nie tylko

---

49 Julie B. Miller, „Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 15 (2) (1999): 45l. Zob. Elizabeth Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism* (New York: Oxford University Press, 1994).

50 Stevens, *Violent Lovesickness*, 54.

51 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 39.

52 Stevens, *Violent Lovesickness*, 55.

53 „They have taken on a whole new meaning. Pain is that which is also delightful; pleasure is that which results from excruciating pain (...) this ambiguity and conflation of terms may certainly «disrupt» the boundaries of dualistic categories”. Miller, „Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”: 45.

w doświadczeniu mistycznym, ale też szerzej, tj. w doświadczeniu miłosnym) może być jedynie zjednoczenie z przedmiotem miłości oraz zaspokojenie pragnienia miłości. Przeciwnie, na podstawie przytoczonych w niniejszym artykule fragmentów pism można postawić wniosek, że ich autorzy rozpoznali sytuację, w której nieobecność przedmiotu powoduje jego pragnienie, które następnie staje się źródłem przyjemności i rozkoszy. Trafnie opisuje to Travis A. Stevens, sytuując doświadczenie obcości, nieosiągalności i dystansu przedmiotu pragnienia w centrum opisów mistycznej rozkoszy<sup>54</sup>. Okazuje się zatem, że zjednoczenie z przedmiotem miłości (z Bogiem) nie jest koniecznym warunkiem przyjemności. Beatrycze z Nazaretu trafnie opisała to doświadczenie, twierdząc, że osią ludzkiego życia jest pragnienie, a pożądanie paradoksalnie – nie zaspokojenie – jest płaszczyzną ludzkiego odniesienia do przedmiotu miłości (Minne).

Określając ziemską kondycję człowieka pragnienie manifestuje się w cielesnych symptomach – pisał m.in. Ryszard od św. Wiktora. Co więcej, niezaspokojone i nieukozone pragnienie (miłość do Boga) to źródło nie tylko spokoju i słodyczy, ale także cierpienia i bólu<sup>55</sup>. O ile pożądanie duszy jest z istoty niezaspokojone<sup>56</sup>, o tyle brak zespolenia z przedmiotem pragnienia i miłości (Bogiem) powoduje „agonię” duszy – opisuje Beatrycze<sup>57</sup>. Źródłem bólu duszy jest nieobecność Minne, ból ten może zostać usunięty w zjednoczeniu po śmierci<sup>58</sup>. Dlatego też na ostatnim stopniu pragnienie duszy jest tak intensywne, że ostatecznie przekształca się ono w pragnienie śmierci. Jedynym zatem sposobem na uwolnienie się od cierpienia – relacjonuje Beatrycze – jest śmierć<sup>59</sup>.

## Bibliografia

- 
- 54 „(...) explore the full implications of yearning for a God who is in heaven, and whose absence wounds them” (...) tracing hot desire and cold abandonment, and even the despair that leads to a willingness to fight back against God on the battlefield of love”. Stevens, *Violent Lovesickness*, 11.
- 55 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 302: „all life is hellish, misfortune and affliction because of the horror of this dreadful desire, a desire which the soul has no power to satisfy, nor appease, nor calm”.
- 56 Miller, “Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”: 34.
- 57 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 33.
- 58 *Ibidem*, 63.
- 59 *Ibidem*.

**Książki i monografie**

- Arblaster John, Faesen Rob (red.), *Mystical Anthropology. Authors from the Low Countries* (New York: Routledge, 2017).
- Astel Ann W., *The Song of songs in the Middle Ages* (London: Cornell University Press, 1990).
- Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989).
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992).
- Bonaventura, *Legenda Maior*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. 10: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* (Florentia: Quaracchi, 1941).
- Casey Michael, *Athirst for God: spiritual desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of songs* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988).
- Chmielewski Marek (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002).
- Coakley Sarah, Stang Charles M. (red.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009).
- Davis Robert Glenn, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure* (New York: Fordham University Press, 2017).
- Hendrix Guido, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis* (Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995).
- Hollywood Amy, *Acute Melancholia and Other Essays. Mysticism, History and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016).
- Hollywood Amy, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).
- Huls Jos (red.), *The Minne-Journey: Beatrice of Nazareth's "Seven Ways of Minne." Mystical Process and Mystagogical Implications* (Leuven: Peeters, 2013).
- Kitanov Severinus V., *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard* (New York: Lexington Books, 2018).
- Kroll Jerome, Bacrach Bernard, *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics* (New York–London: Routledge, 2005).
- Nelstrop Louise, Podmore Simon D. (red.), *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical* (London: Routledge, 1967).
- Petroff Elizabeth, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Płotka Magdalena, *Tomasz z Akwinu o przyjemności* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2021).
- Richard of St. Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, red. Gervais Dumeige (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1955).



- Stevens Travis A., *Violent Lovesickness: Richard of St Victor, Beatrice of Nazareth, Hadewijch, and Angela of Foligno* (Massachusetts: Harvard University Cambridge, 2017).
- Wilhelm von Saint Thierry, „Expositio super Cantica Cantorum”, w: Paul Verdeyen (red.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia, Pars II* (Turnhout: Brepols, 1997).

### Czasopisma

- Faesen Rob, „Embraced in the Fathomless Love”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 10–19.
- McGinn Bernard, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”, *Lo Sguardo – rivista di filosofia* 33 (2) (2021): 187–213.
- Miller Julie B., “Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 15 (2) (1999): 25–49.
- Nelstrop Louise, „Introduction: Searching for Soul Rebels: Christian Mysticism and Pleasure after Augustine”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 3–9.
- Płotka Magdalena, „Afektywna droga do Boga w ujęciu Bonawentury”, *Rocznik Tomistyczny* 12 (2023) 1: 127–138.
- Taloş Marius, „How can love be violent? Reflections on Richard of St. Victor’s On the four degrees of violent love”, *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences* (2012): 61–69.

### Rozdziały w monografiach

- De quatuor gradibus violentae caritatis*, introd. and trans. Andrew B. Kraebel, w: H. Feisse OSB (red.), *On Love. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard and Godfrey of St. Victor* (Turnhout: Brepols, 2011), 263–298.
- Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, w: Hugh Feiss OSB (red.), *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor* (Brepols 2011), 275–296.