

r o z p r a w y



RAFAŁ TICHY

Mistyczna  
historia człowieka  
według  
Bernarda z Clairvaux



© FLOS CARMELI, 2011

*Redakcja*  
Wojciech Ciak

*Korekta*  
Zofia Błajek

*Projekt okładki*  
Wojciech Sobolewski

*Imprimi potest*  
O. Roman Jan Hernoga OCD, Prowincjał  
Warszawa, dn. 1.10.2011 r., L.dz. 294/P/2011

*Wydawca*  
FLOS CARMELI Sp. z o.o.  
ul. Działowa 25, 61-747 Poznań  
tel.: 61 856 08 34; faks 61 856 09 47  
e-mail: [wydawnictwo@floscarmeli.poznan.pl](mailto:wydawnictwo@floscarmeli.poznan.pl)  
[www.floscarmeli.pl](http://www.floscarmeli.pl)

*Druk i oprawa*  
Drukarnia Narodowa S.A. – Kraków

ISBN 978-83-62536-30-6

# SPIS TREŚCI

<b>WYKAZ WAŻNIEJSZYCH SKRÓTÓW .....</b>	<b>9</b>
<b>WSTĘP.....</b>	<b>11</b>
Historia Bernarda .....	12
Człowiek średniowiecza .....	20
Bernard na nowo odczytany .....	21
Mistyka i antropologia .....	24

## **CZĘŚĆ I** **ŹRÓDŁA I CECHY CHARAKTERYSTYCZNE ANTROPOLOGII** **BERNARDA Z CLAIRVAUX**

<b>ROZDZIAŁ 1. PERSPEKTYWA MONASTYCZNA.....</b>	<b>29</b>
1.1. <i>Homo monasticus</i> .....	29
1.2. Reguła św. Benedykta.....	31
1.3. Szkoła życia duchowego.....	33
<b>ROZDZIAŁ 2. MONASTYCZNA FORMACJA DUCHOWA.....</b>	<b>37</b>
2.1. Szukanie Boga .....	37
2.2. Ukierunkowanie eschatologiczne .....	39
2.3. Radykalizm duchowy .....	41
2.4. Naśladowanie Chrystusa.....	46
2.5. Doskonalenie w miłości.....	49
2.6. <i>Homo mysticus</i> .....	51
2.7. Wiedza duchowa.....	54
<b>ROZDZIAŁ 3. MONASTYCZNA FORMACJA INTELEKTUALNA .....</b>	<b>60</b>
3.1. Teologia monastyczna .....	60
3.2. Biblia jako źródło teologii monastycznej .....	66
3.3. Myśl patrystyczna jako źródło teologii monastycznej .....	69
3.4. Wpływ starożytnej filozofii przedchrześcijańskiej na myśl monastyczną .....	73
<b>ROZDZIAŁ 4. ANTROPOLOGIA W MONASTYCZNEJ I MISTYCZNEJ</b> <b>PERSPEKTYWIE.....</b>	<b>80</b>
4.1. Humanizm mnichów.....	80
4.2. Sokratyzm i mistyka .....	82

4.2.1. Postawa sokratyczna .....	82
4.2.2. Sokratyzm chrześcijański .....	86
4.2.3. Sokratyzm i antropologia.....	91
4.2.4. Sokratyzm i obraz Boży .....	93
4.3. Mistyczna historia człowieka .....	95

## CZEŚĆ II

### CZTERY ETAPY HISTORII CZŁOWIEKA W MISTYCZNEJ DOKTRYNIE BERNARDA Z CLAIRVAUX

<b>ROZDZIAŁ 1. CZŁOWIEK STWORZONY (<i>CREATIO</i>) .....</b>	<b>107</b>
1.1. Człowiek jako istota stworzona .....	107
1.1.1. Wizja świata stworzonego: kosmologia, metafizyka i teodycea .....	107
1.1.2. Dialektyka Bytu i nicości.....	108
1.1.3. Prostota i jedność Boga a złożoność stworzeń.....	112
1.1.4. Hierarchia bytów stworzonych i idea porządku.....	117
1.1.5. Eschatologia i pełnia stworzenia .....	119
1.2. Człowiek jako <i>nobilis creatura</i> .....	122
1.2.1. „Szlachetne stworzenie”, czyli stworzenie duchowe .....	122
1.2.2. Dusza i ciało dwiema substancjami w jednym człowieku.....	124
1.2.3. Spirytualizacja człowieka i całego stworzenia.....	129
1.2.4. Zagadnienie władz duszy.....	133
1.3. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże ( <i>formatio</i> ).....	139
1.3.1. Patrystyczna koncepcja człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego .....	139
1.3.2. Otwartość i dynamizm bytu ludzkiego.....	143
1.3.3. Różne aspekty godności obrazu i podobieństwa w naturze ludzkiej.....	150
1.3.4. Wezwanie do życia nadprzyrodzonego.....	151
<b>ROZDZIAŁ 2. CZŁOWIEK UPADŁY (<i>DEGENERATIO</i>).....</b>	<b>158</b>
2.1. Przyczyny upadku człowieka .....	158
2.1.1. Wolny wybór zła.....	158
2.1.2. Pycha.....	162
2.1.3. Zaślepienie .....	167
2.2. Konsekwencje upadku .....	172
2.2.1. Zamiana chwały na nędzę.....	172
2.2.2. Śmierć ontyczna.....	172
2.2.3. Bezsilność woli .....	177
2.2.4. Niewiedza .....	180
2.3. Niepodobieństwo człowieka upadłego ( <i>deformatio</i> ) .....	184
2.3.1. Niepodobieństwo człowieka do Boga i do samego siebie .....	184
2.3.2. Podobieństwo do Szatana, do zwierząt oraz do tego wszystkiego, co śmiertelne.....	186
2.3.3. Granice niepodobieństwa .....	189
2.3.4. Kraina niepodobieństwa .....	194

<b>ROZDZIAŁ 3. CZŁOWIEK ODNOWIONY (<i>RENOVATIO</i>) .....</b>	<b>203</b>
3.1. Droga samopoznania i pokory .....	203
3.1.1. Oczyszczenie z pychy i kłamstwa .....	203
3.1.2. Poznanie siebie i oczyszczenie rozumu .....	204
3.1.3. Poznanie własnej nędzy i godności .....	207
3.1.4. Poznanie siebie a poznanie Boga .....	213
3.1.5. Poznanie siebie i pokora .....	217
3.2. Droga naśladowania Obrazu ( <i>reformatio</i> ) .....	222
3.2.1. Objawienie i wiara .....	222
3.2.2. Obraz odwieczny .....	224
3.2.3. Obraz wcielony .....	226
3.2.4. Obraz chwalebny .....	229
3.3. Droga doskonałej miłości .....	232
3.3.1. Prawo miłości .....	232
3.3.2. Życie wbrew prawu miłości .....	236
3.3.3. Objawienie miłości .....	239
3.3.4. Cel, przyczyna i miara miłości .....	240
3.3.5. Stopnie miłości .....	244
3.3.6. Rodzaje miłości .....	247
3.3.7. Miłość oblubieńcza .....	251
3.4. Droga doskonałego poznania .....	255
3.4.1. Rozważanie .....	255
3.4.2. Kontemplacja .....	262
3.4.3. Poznanie i miłość .....	264
3.4.4. Amor ipse notitia est .....	268
3.5. Mistyka i pielgrzymowanie .....	272
3.5.1. Pielgrzym .....	272
3.5.2. Mistyk .....	277
<b>ROZDZIAŁ 4. CZŁOWIEK SPEŁNIONY (<i>CONSUMMATIO</i>) .....</b>	<b>290</b>
4.1. Zjednoczenie z Bogiem .....	290
4.1.1. Niebiosa .....	290
4.1.2. Jedność duchowa ( <i>unio spiritualis</i> ) .....	291
4.1.3. Przebóstwienie ( <i>deificatio</i> ) .....	295
4.1.4. Ostateczna przemiana na obraz Boga ( <i>transformatio</i> ) .....	300
4.1.5. Jedność w różnorodności .....	302
4.2. Pełnia i nieskończoność .....	305
4.2.1. W oczekiwaniu na zmartwychwstanie .....	305
4.2.2. Nigdy nie ugaszone pragnienie .....	308
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>313</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>317</b>



## WYKAZ WAŻNIEJSZYCH SKRÓTÓW

- Cant.* – Bernardus Claraevallensis, *Sermones super Cantica Canticorum*, w: *Sancti Bernardi Opera*, Editiones Cistercienses, ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Romae 1957-1958, t. 1-2
- CM* – *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1966-.
- CSEL* – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ed. consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Vindobonae 1866-.
- DSAM* – *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. Viller, Paris 1937-.
- Epist.* – Bernardus Claraevallensis, *Epistulae*, w: *Sancti Bernardi Opera*, Editiones Cistercienses, J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1974-1977, t. 8.
- O miłow.* – Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 24
- O rozważ.* – Bernard z Clairvaux, *O rozważaniu*, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 123-255.
- PL* – *Patrologia latina*, wyd. J. P. Migne, Paris 1878-1890.
- PG* – *Patrologia graeca*, wyd. J. P. Migne, Paris 1857-1866.
- SCh.* – *Sources chrétiennes*, wyd. H. de Lubac, J. Daniélou i in., Paris 1941-.
- SBO* – *Sancti Bernardi Opera*, 8 t., ed. J. Leclercq, H. M. Rochais i C. H. Talbot, *Editiones Cistercienses*, Romae 1957-1977.
- SBt* – *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon. 15-19 septembre 1953*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis”9 (1953), Romae 1953.
- Serm. de div.* – Bernardus Claraevallensis, *Sermones de diversis*, w: *Sancti Bernardi Opera*, Editiones Cistercienses, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1970, t. 6, 1.
- SL* – *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1954-.





## WSTĘP

W różny sposób próbowano w ciągu wieków określić istotę człowieka, wskazać na to, co wyróżnia go spośród innych stworzeń, decyduje o jego tożsamości i pozwala mu spełniać się jako osobie. Mówiono więc, że człowiek to zwierzę rozumne, zdolne do abstrakcyjnego myślenia, do posługiwania się mową, do tworzenia kultury, do podporządkowania sobie przyrody i podboju kosmosu. W tym wszystkim i w wielu jeszcze innych rzeczach widziano jego wyjątkowość i wielkość.

Bernard z Clairvaux, średniowieczny mnich i jeden z największych mistyków chrześcijańskich, wielkość tę dostrzegał przede wszystkim w tym, że człowiek jest *capax Dei* – otwarty na Boga. Na czym to otwarcie miałoby polegać? Przede wszystkim na zdolności do szukania Boga, poznawania Go i miłowania, ostatecznie zaś na powołaniu, aby coraz bardziej miłując Go i poznając podążać za Nim do miejsca, które mistycy określają jako trzecie niebo, obłok niewiedzy lub królewska komnata. Człowiek jest otwarty na Boga po to, by móc przyłgnąć do Niego i ujrzeć Jego oblicze. Według Bernarda, wielkość i wyjątkowość człowieka wyraża się w dużo większym stopniu właśnie w tym mistycznym powołaniu, niż w czymkolwiek innym. Jako *capax Dei* każdy człowiek jest w głębi swej natury wezwany by zobaczyć to, co ujrział Mojżesz wchodząc w obłok skrywający Boga, usłyszeć to, czego dowiedział się św. Paweł porwany do trzeciego nieba, i doświadczyć tego, co przeżył Bernard wchodząc do królewskiej komnaty swego Oblubieńca. Tylko odpowiadając na to powołanie możemy spełnić najgłębsze pragnienie naszej natury, w pełni być sobą, w pełni realizować nasze odwieczne przeznaczenie.

Choć więc Opat z Clairvaux kierował swoją naukę głównie do powierzonych jego pieczy mnichów, choć uważał ich ze względu na warunki, w jakich żyli, za szczególnie predestynowanych do zrozumienia i przyjęcia tej nauki, to pragnął rozpalic w nich ten „mistyczny” płomień, którego zarzewie kryje się w każdym z nas. W tym sensie jego mistyczna nauka jest skierowana do każdego. Czy jednak nie przecenił wielkości człowieka – naszej wielkości? Trudno w nią przecież uwierzyć, gdy spojrzysz bez upiększeń na samego siebie, na naszą ludzką kondycję, na nędzę, grzech i zło, do którego wydajemy się zdolni przede wszystkim. Bernard dobrze wiedział, że wzywając nas do mistycznego wlotu, wzywa kogoś, kto tkwi w otchłani grzechu. Wiedział o tym, gdyż zawsze wystrzegał się mówienia tego, co nie wypływałoby z jego własnego doświadczenia i nie byłoby wplecione w historię jego życia. Historię nie tylko mistycznych porwań, ale też upadków, nawróceń

i bolesnych duchowych zmagani. To właśnie z historii swego życia w pierwszym rzędzie czerpał naukę o nędzy i wielkości człowieka.

## HISTORIA BERNARDA

Przyjście na świat Bernarda poprzedziło proroctwo. Potem jeszcze wielokrotnie proroctwa i niebiańskie wizje będą uprzedzać i zapowiadać przełomowe wydarzenia jego życia. Jego hagiografie podają, że pod koniec XI wieku w zamku Fontaine pod Dijon w Burgundii Alecie, żonie rycerza Tescelina, przysnił się pewnej nocy biały pies pokryty rudymi plamami odganiający jakichś intruzów. Zaniepokojona „niehumaną” symboliką występującą w tej wizji postanowiła poradzić się pustelnika mieszkającego w okolicach jej zamku. Ten wyjaśnił, że urodzi chłopca, który, gdy dorośnie, będzie charakteryzował się dwoma cechami – fizyczną: charakterystycznym rudym zarostem oraz duchową: żarliwością, z jaką będzie bronił wiary i Kościoła przed jego wrogami.

Chłopiec ten urodził się w zamku Fontaine w 1090 roku<sup>1</sup>. Jego dzieciństwo było takie, jakie powinno być przynajmniej w pewnym stopniu dzieciństwo każdego – rajskie. Najmłodszy z rodzeństwa, zapowiedziany przez niebiosy, był otoczony szczególną opieką matki. Silny związek z matką miał duży wpływ na jego charakter: uczuciowy, emocjonalny, wrażliwy, zdaniem niektórych wręcz nadwrażliwy. Aleta świadomie kształtowała też jego dziecięcą pobożność. Czytała mu psalmy, uczyła modlitw, opowiadała o Bogu, ale przede wszystkim dzieliła się tym, czym sama żyła w głębi duszy, a jej życie zasługiwało podobno na odrębną hagiografię. W ten sposób ofiarowała swemu dziecku to, co mogła mu dać najlepszego: poczucie bliskości Boga. I rzeczywiście – Bernard już w dzieciństwie doświadczył tej bliskości bardzo intensywnie. Pewnej Wigilii Bożego Narodzenia został obdarzony wizją tego, co wydarzyło się w grocie betlejemskiej. Widział Maryję, Józefa, aniołów, pasterzy. Małego Jezusa nie tylko widział, ale nawet obejmował i całował. Już jako mnich będzie w swych kazaniach wracał do tej wizji. To bowiem wtedy po raz pierwszy uświadomił sobie, do uczestnictwa w jakiej mistycznej odysei zaprasza go Bóg<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Najwartościowszymi ujęciami życia Bernarda – poza pierwszą biografią pióra Wilhelma z Saint-Thierry: *Guillelmus de Sancto Theodorico, Vita Bernardi Claraevallensis (vita prima)*, w: *PL* t. 185, kol. 227-266 (cyt. dalej według tego wyd. jako: *Vita prima*) – są monografie: E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris 1895 oraz J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Paris 1948; na temat jego życia i dzieła zob. też: A. le Bail, *Bernard (Saint)*, w: *DSAM*, t. 1, kol. 1454-1499. W języku polskim ukazały się dotąd dwie biografie: S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, Kraków 1984 oraz K. Jackiewicz, *Święty Bernard: Opat z Jasnej Doliny*, Kraków 1990.

<sup>2</sup> Wilhelm z Saint-Thierry interpretuje wizję Bożego Narodzenia u małego Bernarda jako początek jego życia kontemplacyjnego.

Raj skończył się dla Bernarda wraz z początkiem szkoły. Rodzice, widząc uzdolnienia chłopca, wysłali go do szkoły kanoników regularnych w Chatillon-sur-Seine, gdzie poznał podstawy średniowiecznego wykształcenia: tzw. *trivium i quadrivium*. Był to dla niego czas nauki, ale i dojrzewania. Z dała od domu, z dała od matki, wszedł w dorosły świat, który uwiódł go swym niezaprzeczalnym powabem. Bernarda zafascynowało barwne życie miasta, życie rycerzy i ich dam, życie dworów, ale także literatura i poezja. Zapragnął zostać kimś w rodzaju trubadura opiewającego uroki dworskiej miłości i rycerskich przygód. Na przełomie XI i XII wieku tego typu literatura przeżywała rozkwit. Już niedługo, bo pod koniec życia Bernarda, miały powstać dzieła podejmujące tematykę arturiańską – opiewające śmiałków wyruszających na poszukiwanie Graala. Bernardowi rzeczywiście dane było wyrzucić na tę literaturę olbrzymi wpływ, ale w sposób dalece odmienny od tego, o jakim marzył w młodości.

Jego fascynacja literaturą, a przy tym zapewne i niejedną damą, została przerwana przez bolesne doświadczenie – śmierć matki. Po jej odejściu Bernard popadł w głęboki psychiczny i duchowy kryzys. Można śmiało powiedzieć, że śmierć matki pozwoliła mu doświadczyć prawdy o śmierci drażącej świat, o kruchości, rozkładzie i przemijaniu wszystkiego, w czym właśnie zaczął pokładać nadzieję. Z drugiej strony – cierpienie to, odzierając go ze złudzeń, pozwoliło mu na nowo zapragnąć bliskości Boga. Bernard przeżył nawrócenie i zaczął prowadzić życie ascetyczne. Coraz częściej poważnie myślał o powołaniu monastycznym, o całkowitym poświęceniu się Bogu w odosobnieniu od świata.

Jego wybór padł w końcu na położone niedaleko miejsca urodzenia opactwo w Citeaux – założone 30 lat wcześniej przez grupę mnichów, którzy pod wodzą św. Roberta z Molesme opuścili swoje macierzyste klasztory, aby powołać nowe zgromadzenie zakonne. Ideałem tych mnichów – pierwszych cystersów – było ściśle przestrzeganie sposobu życia, jaki proponowała *Reguła* św. Benedykta, co, według nich, zostało w dużym stopniu zapomniane i porzucone w klasztorach benedyktyńskich. Pragnęli odnowy życia monastycznego, ale zamiast narzucać ją innym, postanowili zacząć od siebie. Wiedli życie pełne ubóstwa, prostoty i modlitwy. Nosili proste stroje, niewiele jedli, ich sprzęt liturgiczny nie miał żadnych wyszukanych ozdób, zaś główną ozdobą ich kościoła miało być przenikające przez okna światło. Surowość życia w Citeaux – pierwszym i jedynym w owym czasie klasztorze cysterskim – choć pełna sensu dla zakonników, ludziom z zewnątrz wydawała się przesadzona, niepotrzebna a nawet przerażająca. W okolicy, w której mieszkał Bernard, mówiono: „Do Citeaux idzie się po to, by umrzeć”. Odstraszało to ewentualnych nowych kandydatów, a starzy zakonnicy rzeczywiście kolejno umierali. Dla nowej wspólnoty był to niepokojący znak. Cystersi zaczęli już przypuszczać, że odnowa monastyczna, którą chcą realizować, nie jest Bogu potrzebna i poważnie zastanawiali się, czy nie zawrócić z obranej drogi. W tej sytuacji opat Stefan w imię świętego posłuszeństwa nakazał jednemu z umierających braci, by po śmierci dowiedział się od Boga, czy dalsze istnienie zakonu ma sens, a następnie

by powrócił na ziemię i przekazał Jego wolę współbraciom. Tak też się stało. Jak podaje cysterska tradycja, pewnej nocy opat Stefan w proroczym śnie – jednym z tych, które, jak widać, dość często nawiedzały ludzi średniowiecza – usłyszał słowa pełne otuchy. Miał oczekiwać nadejścia „szalonego” młodzieńca, który niedługo zgłosi się w otoczeniu licznych przyjaciół, gotowych wraz z nim przywdziać białe habit cysterski.

O wyborze Citeaux przez Bernarda nie zdecydowała bliskość położenia, choć można ją odczytywać jako bliskość opatrnościową. Przyciągnęło go do tego miejsca właśnie to, co wielu innych odpychało. W surowości i marności życia białych mnichów Bernard dostrzegł nieodparte piękno, a w ich umieraniu najgłębszy rodzaj życia. I zapragnął, by dostrzegli to także inni, a zwłaszcza ci, którzy byli mu najbardziej drodzy. Do pójścia ze sobą namawiał ojca, braci, przyjaciół. „Namawiał” to zresztą zdecydowanie zbyt delikatne określenie. Bernard dosłownie zmienił się w proroka, który z mocą i nieustępliwością wzywał innych do porzucenia dotychczasowych przyzwyczajęń i zabezpieczeń. Objawiła się tym samym jedna z bardzo istotnych cech jego osobowości – radykalizm. Nigdy się pod tym względem nie zmienił, nie złagodził. Można wręcz powiedzieć, że na drodze monastycznej jeszcze bardziej tę cechę pogłębiał i pielęgnował. Jeżeli się w coś angażował, to zawsze groziło to doprowadzeniem sprawy do granicy szaleństwa. Wypada tylko dziękować Bogu, że to On, a nie kto inny kierował drogami Bernarda!

Jednym z pierwszych „szaleństw”, których udało się dokonać Bernardowi, było zaciągnięcie do zakonu całej rodziny i większości przyjaciół. Niewiele go obchodziły łzy żony jego brata Gwidona, laments dziewcząt, którym zostali obiecani inni bracia i przyjaciele, jak również to, że większość z nich nie mogła wyobrazić sobie życia innego niż rycerskie. Kiedy w 1113 roku wiodł ze sobą do Citeaux trzydziestu rycerzy, a wśród nich czterech braci, dwóch wujów, kilku kuzynów, przyjaciół i kolegów ze szkoły, porzucona przez swojego męża bratowa Bernarda, Elżbieta, krzyczała: „Matki! Ukryjcie synów! Żony, ukryjcie mężów, zwiążcie ich potrójnymi powrozami, inaczej wszyscy pójdą za Bernardem!”<sup>3</sup>.

W Citeaux Bernard przeszedł kolejne stopnie monastycznej formacji. Podejmował wówczas, w ukryciu przed przełożonymi i braćmi, ćwiczenia ascetyczne, które doprowadzały go na skraj wycieńczenia i których – na szczęście – nigdy nie polecał innym braciom w obawie o ich życie. Mówiono, iż „zanim począł się pożywiać, samą myślą bywał nasycony”. Starał się jak najmniej spać, aby nie trwonić czasu, który mógł spożytkować na modlitwę, na modlitwie zaś bywał tak skoncentrowany, że często nie zdawał sobie sprawy, co się wokół niego dzieje, a współbracia musieli mu opisywać miejsca, w których przed chwilą przebywał. Później, już jako przełożony innych mnichów, również przed nimi będzie się krył

---

<sup>3</sup> W końcu wszystkich sześciu braci Bernarda zostało cystersami. Ojciec zaś, niedługo po wstąpieniu do klasztoru, zmarł na rękach Bernarda i w otoczeniu wszystkich swoich synów.

z praktykami wykraczającymi poza zwykłą, i tak przecież surową, ascezę cysterską, uważając je za sprawę zbyt osobistą, czy wręcz intymną.

W roku 1115, a więc już po niespełna trzech latach formacji zakonnej, Bernard został na czele kilkunastu mnichów wysłany do Szampanii, aby tam powołać do życia nowe opactwo cysterskie. Książę Troyes, Hugo II, podarował im teren położony w dolinie rzeki Aube, sto kilometrów od Citeaux. Dolinę tę, dziką, odludną i postrzeganą jako kryjówka rozbójników, nazywano *Vallée d'Absinthe*, czyli doliną goryczy, mnisi zaś – olśnieni jej pięknem i ciszą – dali jej nazwę *Clara Vallis* lub Clairvaux, czyli jasna dolina. Bernard w krótkim czasie wybudował tam klasztor, którego opatem pozostał już do końca życia. Clairvaux stało się dla niego drugim domem, ukochanym miejscem na ziemi, przedsionkiem nieba. Nie chodziło oczywiście tylko o samo położenie klasztoru, architekturę czy nastrój cysterskiego opactwa, choć i to, jak w przypadku każdego domu, było zapewne dla Bernarda ważne. Clairvaux było jednak przede wszystkim wspólnotą monastyczną, której Bernard przewodził, w której dojrzewał i w którą przelewał wszelkie bogactwa swej duszy i umysłu. Nie przez przypadek Bernard na większości średnio-wiecznych i późniejszych przedstawień bywa ukazywany jako mistrz-opat otoczony odzianymi w habit uczniami, których wtajemnicza w arkana życia monastycznego i mistycznego. To dla swych mnichów napisał pierwszy i większość następnych traktatów ascetyczno-duchowych<sup>4</sup>. To przede wszystkim z myślą o konkretnych problemach duchowych, jakie napotykał w swej wspólnotcie, zagłębiał się w teologię Ojców Kościoła. To dla swych uczniów na drodze mistyki głosił i spisywał kolejne cykle kazań, w tym także *Kazania o Pieśni nad pieśniami* – arcydzieło chrześcijańskiej mistyki. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że nie byłoby teologii mistycznej Bernarda z Clairvaux bez łona, w którym mogła się ona narodzić, czyli bez monastycznej wspólnoty z Clairvaux.

Z czasem sława Bernarda jako mistrza życia duchowego, świętego człowieka i mędrca przekroczyła mury Clairvaux i spowodowała napływ coraz większej liczby nowicjuszy. Gdy w dotychczasowych klasztorach zaczęło brakować miejsca, Bernard wysyłał grupy mnichów, by zakładały nowe opactwa. W ciągu całego swego życia założył 68 nowych klasztorów, a 160 objął swoim kierownictwem. Najpierw cystersi na dobre zakorzenili się we Francji, potem we Włoszech, by w końcu rozciągnąć sieć cysterskich klasztorów na całą Europę, nie wyłączając Polski. Zakon cysterski stał się największym i najbardziej wpływowym ruchem monastycznym XII wieku, a Bernard – duchowy przywódca tego ruchu – wziął w swoje ręce ster cysterskiej reformy życia monastycznego. Swoim autorytetem i dziełami kształtował duchowość i teologię uprawiane w klasztorach, wpływał na zmianę monastycznej architektury i odnowę liturgii. Doprowadził nawet do zmian w śpiewie

---

<sup>4</sup> Między 1121 a 1124 rokiem na prośbę braci napisał pierwszy traktat: *O stopniach pokory i pychy*, w którym, idąc za nauczaniem Benedykta, ukazuje pokorę jako podstawę wszelkiego duchowego postępu.

gregoriańskim. Jego nauka przenikała także do innych zakonów kontemplacyjnych, wspierając budzące się w nich pragnienie duchowej odnowy. Jednym z najzdolniejszych i najwierniejszych współpracowników i uczniów Bernarda stał się benedyktyn, Wilhelm z Saint-Thierry<sup>5</sup>. Wiele jego wpływowi zawdzięczała też słynna teologiczna szkoła wiktorynów z podparyskiego opactwa<sup>6</sup>.

Początkowo wzrost popularności w świecie monastycznym nie przeszkadzał Bernardowi w prowadzeniu mniszego życia. Reformą monastyczną zawiadywał korespondencyjnie bądź za pośrednictwem swych uczniów i sam prawie nie musiał opuszczać Clairvaux. Wciąż postępował na drodze duchowej i oddawał się ostrej ascezie, przyszedł więc moment, kiedy wydawało mu się, że jest już blisko celu, ku któremu dążył, i że w końcu dane mu będzie odejść z tego świata do domu Ojca. Wtedy właśnie doświadczył ekstazy wizji. Zobaczył ocean, po którego drugiej stronie znajdowała się rajska kraina wiecznej szczęśliwości. Przy jego nogach stała łódź mogąca przewieźć go do celu, kiedy jednak próbował do niej wsiąść, ta, pchana jakąś niewidzialną siłą, odpływała. Usłyszał słowa: *Bernardzie, jeszcze nie teraz!* i zrozumiał, że w imię miłości do Niego miał zrezygnować na jakiś czas nie tylko z niebiańskiego spokoju, ale nawet z tej jego ziemskiej namiastki, jaką było Clairvaux.

Niedługo potem do Clairvaux zaczęli przybywać posłańcy od książąt, królów i hierarchów kościelnych, prosząc, by przywódca cystersów wspomógł swoim autorytetem zażegnywanie różnych sporów. Bernard, posłuszny zaleceniu, które usłyszał podczas wizji, opuścił Clairvaux i zaangażował się w rozwiązywanie problemów i intryg drażących chrześcijańską Europę. Od tej chwili większość czasu spędzał już w świecie, który kiedyś chciał porzucić, i tylko na krótkie chwile powracał niekiedy do ukochanego klasztoru.

W ten sposób wypełniło się proroctwo jego matki, Alety. Jej syn rzeczywiście walczył w sprawach wiary i Kościoła. Był doradcą papieży i biskupów, godził zwaśnionych książąt i królów, stał się patronem templariuszy i współautorem ich reguły (ułożonej w 1129 roku). Przez szereg lat bronił praw papieża Innocentego II przeciw antypapieżowi Anakletowi II, a w 1138 roku, podczas swojej trzeciej podróży do Włoch, doprowadził do zakończenia schizmy. Ze względu na praktykowaną cysterską duchowość, bliższa była mu prostota i ubóstwo ludu niż bogactwa i zaszczyty wyższych stanów, często więc zdarzało mu się stawać otwarcie w obronie chłopów i mieszczan przeciw ich panom. Najbardziej gniewne wezwania

<sup>5</sup> Około 1124 roku Bernard skierował do Wilhelma z Saint-Thierry *Apologię* dokonującego się w cysterskich wspólnotach powrotu do źródeł pierwotnego monastycyzmu, zaś w 1125 roku, na prośbę Gwidona I, przeora Wielkiej Kartuzji, napisał dotyczący problemu przyczyny i celu ludzkiej miłości *List o miłości*, który został później włączony do traktatu *O miłowaniu Boga*, napisanego między 1125 a 1126 rokiem.

<sup>6</sup> Bernard przyjaźnił się z Wilhelmem z Champeaux, założycielem wiktorynów; z jego zdaniem liczył się też największy myśliciel tego środowiska, Hugon.

do naprawy obyczajów i troski o ubogich kierował jednak do duchowieństwa, nie bacząc przy tym na kościelne godności.

Z korzenia [waszej] chciwości – pisał do biskupów – rodzi się zło dwojakie: pobłażając swej próżności, gubicie dusze wasze, a łupiąc nas, skazujecie na nędzę! Pierścienie, łańcuszki, dzwoneczki, pstre paski i inne podobne przedmioty, olśniewające kolorami, a ciężkie swą wagą i ceną, zwisają z upręży waszych mułów, a wy sami za ciężar dla siebie uważacie opasać nagie boki swego brata bodaj sznurkiem... Tak skarżą się ubodzy, chociaż tylko przed Bogiem, ponieważ lękają się powiedzieć prawdę przed wami... Ale nadejdzie dzień, gdy z całą mocą zwrócą się przeciwko tym, którzy teraz trzymają ich w udręce i nędzy: wówczas mścicielem ich będzie Ten, który jest Ojcem sierot...<sup>7</sup>

Doradzając papieżom, demaskował obłudę i karierowiczostwo panujące w Rzymie, otwarcie walczył z konkubinami Grzegorza VII i Urbana II (obydwaj byli benedyktynami). Od 1145 roku współpracował ściśle w dziele reformy Kościoła z papieżem Eugeniuszem III, który wcześniej był mnichem w jego opactwie. Między 1149 a 1152 rokiem napisał dla niego swój ostatni traktat – *O rozważaniu*, w którym, oprócz rozważań teologicznych i duchowych, zawarł wiele praktycznych wskazówek dotyczących papieskiej posługi.

W 1146 roku, na prośbę Eugeniusza III, Bernard nawoływał do II wyprawy krzyżowej. Pod wpływem jego płomiennych kazań głoszonych w miastach całej Europy, w stronę Jerozolimy ruszyły tysiące rycerzy, pielgrzymów i biedaków. Entuzjazm, jaki w nich tchnął, był tak ogromny, a jego owoce duchowe tak wyrażne, iż wydawało się, że tym razem Jerozolima zostanie ostatecznie uwolniona od zagrożenia ze strony niewiernych. Ostateczne niepowodzenie krucjaty, spowodowane głównie intrygami i rywalizacją przywódców, było dla Bernarda bolesnym ciosem, i mocno podważyło jego wiarę, że działał w imię Opatrzności. Wkrótce potem przeciwstawiał się prześladowaniu Żydów w Moguncji. Ze wszystkich sporów, w jakie był zamieszany, do dziś najbardziej pamięta mu się jednak i wyrzuca gwałtowne wystąpienia przeciwko znanym i wybitnym dialektykom, a zwłaszcza nieprzejednaną walkę, jaką toczył z Abelardem. W 1140 roku spowodował jego potępienie na synodzie w Sens, a w 1148 roku na synodzie w Reims oskarżał o głoszenie błędów w teologii Gilberta de la Porrée. Z powodu skuteczności i zasięgu wpływów widziano w nim „niekoronowanego władcę Europy”. Sam mówił o sobie, że jest raczej „chimerą swej epoki”, zaś pod koniec życia, szczerze wyznał: „Boję się wszystkich mych dzieł i nie pojmuję tego, co czynię”.

Bernard to postać fascynująca, niezwykle barwna i niepoddająca się jednoznacznym ocenom. Ten wielki mistyk, poświęcający wszystko dla Boga, potrafił jednak bardzo „ludzko” przywiązać się do wielu osób. Pozostał zdolny do niezwykłej przyjaźni, braterstwa, a nawet swoistego „zakochania”. Jego kazanie nad

<sup>7</sup> *O obyczajach i obowiązkach biskupów*, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 265 (cyt. dalej według tego wyd. jako *O obyczajach...*).

grobem brata Gerarda należy do najpiękniejszych mów wyrażających żal po stracie ukochanej osoby. Silne i dość niezwykle, jak na standardy monastyczne, uczucie wiązało go z księżniczką bretońską Ermengardą, mniszką w klasztorze cysterek w Larrey, niedaleko Dijon. Wymieniali ze sobą listy, z których widać, że Bernard czuł do niej dużo więcej, niż tylko zwyczajną przyjaźń. Mimo całej swojej siły ducha i dominującej osobowości, Bernard sprawiał wrażenie osoby pełnej kontrastów i rozdartej. Był porywczy, a przy tym niezwykle wrażliwy. Stał się „przywódcą duchowym”, choć wciąż marzył, by usunąć się w cień. Wcielał w życie ideał mędrca, a zarazem prześladował innych myślicieli. Największym, najtrudniejszym do zaakceptowania dla samego Bernarda, a zarazem najsilniej decydującym o jego postępkach na drodze duchowej w drugiej połowie życia, było jednak rozdarcie między potrzebą życia kontemplacyjnego a wezwaniem do działalności w świecie.

Z jednej strony, to właśnie z tej miłości, która wynosiła go na wyżyny życia kontemplacyjnego, czerpał energię i determinację do podejmowania działania w świecie.

Bez znajomości jego życia mistycznego nie da się praktycznie zrozumieć życia zewnętrznego św. Bernarda... – pisze Eduard Wellens – Raz utwierdzony w przekonaniu, że jego aktywność będzie jedynie wyrażeniem woli Bożej, św. Bernard poświęcał jej całą swoją gorliwość i oddawał się powierzonej sprawie, która stawała się dla niego sprawą Boga, i to ze wszystkich sił swej bogato obdarzonej natury<sup>8</sup>.

Z drugiej strony, podróże były dla niego autentycznym krzyżem, wygnaniem, przyczyną coraz cięższych rozterek i zmagañ. Wciąż tęsknił za Clairvaux, które dawało mu poczucie stabilności, bliskości Boga, wytchnienia, kontemplacji. Pozostawionym w opactwie braciom i uczniom skarżył się: „jacy szczęśliwi jesteście, że z dala od hałasu świata możecie służyć Bogu, oddawać się modlitwie i pracy. Ja, wbrew swojej woli, skazany jestem na rozprasające mnie, długie podróże. Jakże tęsknię za wami, drodzy współbracia”<sup>9</sup>. Choć proponowano mu wielokrotnie sakrę biskupią i inne godności kościelne, zawsze odmawiał. Chciał pozostać mnichem, opatem swego klasztoru i kiedy tylko mógł, chronił się w nim i modlił, by nie musiał go już opuszczać. Według tradycji zakonnej, podczas jednej z takich modlitw otrzymał zapewnienie od Boga, że nie umrze poza swoim klasztorem.

Wbrew pozorom jednak, to właśnie boleść podróży i wygnania przyczyniały się do jego postępu na mistycznej drodze. W pewnym sensie jest to zgodne z logiką opisywanej przez niego samej duchowej odysei poszukiwania Boga. Rozdarcia i kryzysy, które przeżywał, nie pozwalały mu spocząć na laurach kontemplacji, powodowały duchowe napięcie pozwalające wciąż iść dalej, wciąż gubić i odnajdywać Oblubieńca, wciąż szukać Go na nowo. Oczywiście, było to balansowanie

<sup>8</sup> E. Wellens, *Saint Bernard, mystique et docteur de la mystique*, w: *S. Bernardo, Pubblicazione commemorativa nel VIII centenario della sua morte*, Milan 1954, s. 66-91.

<sup>9</sup> Cyt. za K. Jackiewicz, *Święty Bernard...*, dz. cyt., s. 124.



na cienkiej linii dzielącej wzrost od upadku. Bernard mógł w każdej chwili zbyt zatracić się w aktywności i zgubić perłę powołania kontemplacyjnego, dlatego tak walczył i nieustannie się zmagał. Dopóki jednak potrafił się wyrwać z objęć świata, dopóki wciąż z utęsknieniem wracał do życia monastycznego, dopóty każdy powrót oznaczał dopływ nowych sił, łask i natchnień. W czasie pobytów w Clairvaux pisał swe kolejne wielkie dzieła mistyczne. Biografowie szczególnie zwracają uwagę na pewien znaczący fakt z 1135 roku. Bernard powrócił wtedy z podróży do Włoch, gdzie przyczynił się do zażegnania schizmy dzielącej Kościół. Ponieważ żył przez długi czas w ciągłym napięciu, łagodząc brutalne spory między różnymi stronnictwami kardynałów i książąt, był zmęczony, roztrzęsiony i wciąż na nowo przeżywał to, co się wydarzyło. Aby dojść do siebie, zamknął się na pewien czas w pustelni na terenie klasztoru. Wtedy właśnie zaczął pracę nad swym mistycznym arcydziełem – *Kazaniami o Pieśni nad pieśniami*. Kiedy wyszedł z pustelni, miał spisanych kilkanaście pierwszych z nich i zaczął wygłaszać je do swoich uczniów, rozpoczynając tym samym najbardziej niezwykłą „formacyjną”, duchowo-intelektualną przygodę mistycznej szkoły z Clairvaux. Nad *Kazaniami...* pracował, spisywał je i wygłaszał do końca życia. Nigdy zresztą tej pracy nie ukończył. *Kazania...* pozostały dziełem otwartym, co, biorąc pod uwagę ich treść, jest dość znaczące.

Był jeszcze jeden owoc walki, jaką toczył Bernard. Dzięki temu, że dane mu było znosić napięcie pomiędzy pragnieniem poświęcenia się życiu monastycznemu a koniecznością aktywności w świecie, jego mistyczne nauczanie skierowane pierwotnie do wspólnoty monastycznej niejako przelewało się w świat, pozostawało dla niego dostępne i do niego też pośrednio skierowane. Tam, gdzie często z taką niechęcią ruszał, przynosił tęsknotę i żar, które paliły go od wewnątrz. W ten sposób reforma życia monastycznego ukierunkowana na kontemplację i mistykę, ostatecznie przelała się przez mury cysterskich opactw i ogarnęła najpierw inne zakony, a potem także szkoły duchowe i intelektualne, by w końcu dotrzeć na dwory, opanować serca osób świeckich i wywrzeć przemożny wpływ na ich pobożność, twórczość literacką i poetycką. Wymieniając niezwykle obfitą korespondencję tak z mnichami, jak i z osobami świeckimi, Bernard stał się prawdziwym mistrzem duchowym dla poszukującej autentycznego wtajemniczenia w wiarę części swego pokolenia (495 jego listów zachowało się do naszych czasów; część z nich to prawdziwe małe traktaty duchowe). Clairvaux stało się centrum duchowym już nie tylko monastycznego, ale właściwie całego zachodniego chrześcijaństwa. Bernard pozwolił, by to, co miał najcenniejszego, czyli doświadczenie i nieustanne pragnienie mistycznego spotkania z Bogiem, w pewnym sensie rozpuściło się – nie tracąc nic ze swej wartości – w otaczającym go świecie i nadało smak całej epoce, w której żył. Nikt chyba bardziej niż on nie przyczynił się do tego, że o XII wieku można dziś mówić jako o „złotym wieku kontemplacji” – tym wy-

jątkowym czasie w dziejach zachodniego chrześcijaństwa, kiedy to refleksja nad „widzeniem Boga” osiągnęła niezrównane bogactwo<sup>10</sup>.

## CZŁOWIEK ŚREDNIOWIECZA

Popularność Bernarda i jego wpływ na współczesnych i potomnych nie skończyły się bynajmniej wraz z jego odejściem ze świata, lecz trwały nieprzerwanie do końca średniowiecza. Bardziej szczegółowo zostanie to omówione na dalszych stronach tej pracy. Tu niech wystarczą dwa wymowne przykłady, ilustrujące skalę tego oddziaływania. Pod koniec XII wieku Joachim z Fiore, mnich kalabryjski, który w swych apokaliptycznych dziełach, cieszących się zwłaszcza w następnym stuleciu dużą popularnością, przepowiadał nadejście ostatniej epoki świata, wśród najważniejszych znaków zapowiadających i przygotowujących ten szczególny czas wymienił właśnie życie i dzieło Bernarda. Uważał, że tak jak Jan Chrzciciel, ostatni z biblijnych proroków, poprzedzał swą działalnością chrzcielną nadejście Mesjasza, tak Opat z Clairvaux, ożywiający w swym pokoleniu pragnienie kontemplacji, przygotowywał świat na nadejście Ducha Świętego, który ostatecznie zmieni oblicze tej ziemi, budując na niej Królestwo Boże, będące niczym innym jak właśnie królestwem Kontemplacji<sup>11</sup>. Kiedy zaś na początku XIV wieku Dante, największy poeta i jeden z największych wizjonerów średniowiecza, opisywał w *Boskiej Komедii* swoją duchową podróż po zaświatach, to właśnie w Bernardzie widział najodpowiedniejszą osobę mającą go wprowadzić do najwyższych sfer nieba, w samo pobliże tronu Bożego, gdzie aniołowie i święci zanurzeni są w wiecznej adoracji swego Boga. W ten sposób Bernard został przez Dantego postawiony ponad św. Franciszkiem, św. Tomaszem i wieloma innymi uczonymi, świętymi i mistykami średniowiecza, których Dante znał, podziwiał i do których podczas swej duchowej podróży wielokrotnie się odwoływał. Nikt jednak bardziej niż Opat z Jasnej Doliny nie zasługiwał w oczach autora *Boskiej Komедii* na to, by wtajemniczyć go w arkana najwyższej, niebiańskiej wiedzy i otworzyć przed nim bramy pozwalające wejść w najgłębszą zażyłość z Bogiem<sup>12</sup>. Joachim i Dante nie byli zresztą w swym podziwie dla Bernarda odosobnieni. Przeciwnie – wyrażali powszechne odczucia ludzi swoich czasów. Bernard pozostawał przez całe średniowiecze jednym z najpopularniejszych świętych, najchętniej czytanych autorów duchowych i najczęściej cytowanych myślicieli. Gdyby więc szukać najodpowiedniejszego desygnatu dla określenia „człowiek średniowiecza”, to pierwszeństwo

<sup>10</sup> Zob. J. M. Déchanet, *La contemplation au XII-e siècle*, w: *DSAM*, t. 2, kol. 1948.

<sup>11</sup> Zob. E. Wellens, *Saint Bernard...*, dz. cyt., s. 66. Jak pisze Wellens: „Reguła cysterska należała wg Joachima do drugiej epoki, zbliżała się jednak do trzeciej, nie mogąc się w niej ostatecznie znaleźć jako zbyt skupiona na rzeczach zewnętrznych. Dla św. Bernarda Joachim czyni wyjątek i ze względu na jego rolę prekursora uznaje go za godnego epoki kontemplacji”. Tamże.

<sup>12</sup> Zob. Dante, *Boska Komedia, Raj, Pieśń 31-33*, tłum. A. Świdorska, Kęty 2001, s. 553-570.

należałoby przyznać właśnie Bernardowi. Jako mnich, mistyk, pogromca herezji i ojciec duchowy krzyżowców ucieleśniał on najszczytniejsze i najbardziej „kontrowersyjne” ideały czasów katedr. Dlatego też tak bardzo go w tych czasach podziwiano i kochano.

I z tego samego powodu, gdy – wraz z nadejściem oświecenia – czasy katedr stały się synonimem zacofania i ciemnogrodu, na Bernarda spadło odium głównego krzewiciela zabobonów właściwych, jakoby, jego epoce. I choć dość trudno było nowym, racjonalistycznym i antyreligijnym prądom myślowym zupełnie zburzyć autorytet Bernarda w sprawach duchowych, udało im się jednak na długie lata wykluczyć go z kręgu osób godnych miana myśliciela. Jego umysłowość, oddana na służbę „duchowi średniowiecza”, czyli zupełnie nieodpowiadająca standardom „poprawnego myślenia”, które ukształtowało oświecenie, była od czasów Woltera i innych encyklopedystów uznawana w kręgach intelektualnych za szczytowy przykład umysłowej ciemnoty i fanatyzmu religijnego średniowiecza. Oprócz tego „średniowiecznego” piętna, ze sfery nauki i wyższej kultury wykluczało Bernarda również to, że był mistykiem. Refleksja mistyczna została przez wiek racjonalizmu uznana za pseudorefleksję opartą na uczuciach i odesłana do lamusa antyintelektualnej pobożności. Co prawda, ludzie poszukujący Boga nadal Bernarda czytali i do niego się modlili, został on jednak zepchnięty do kruchty, sprowadzony do roli rozemocjonowanego kaznodziei i szalonego wizjonera. Mało kto, nawet w kręgach katolickich, odważał się już powoływać na niego jako na teologa, filozofa i wybitną umysłowość, mającą coś ważnego do powiedzenia na temat otaczającego nas świata i naszej w nim sytuacji.

W dużym stopniu pogląd ten utrzymuje się do dziś. Nadal można spotkać opracowania dziejów myśli średniowiecznej, w których, jeżeli w ogóle wspomina się Bernarda, to jedynie po to, by przypomnieć, jak nieludzko ten przesadnie pobożny mnich prześladował prawdziwie niezależnego myśliciela Piotra Abelarda. O renesansie XII wieku wspomina się w tych dziełach z kolei głównie po to, by podkreślić rozkwit myśli przyrodniczej i humanistycznej w szkole w Chartres, czy rozwój dialektyki w dziedzinie teologii, nurt cysterskiej refleksji mistycznej traktując jako przejaw antyintelektualnej reakcji fideistycznie nastawionych mnichów.

## **BERNARD NA NOWO ODCZYTANY**

Postrzeganie Bernarda jako fideisty hamującego rozwój autentycznej myśli zachodniej było jednak od końca XIX wieku równoważone przez inne spojrzenie na jego dzieło. Wraz z zapoczątkowaną wtedy odnową chrześcijańskiej teologii i filozofii, polegającą na powrocie do lektury Ojców Kościoła i wielkich myślicieli średniowiecza, zaczęto odkrywać na nowo „intelektualną” wartość mistycznej refleksji Bernarda. Ogromna w tym zasługa zwłaszcza dwu myślicieli: Jeana Leclercqa –

znawcy tradycji monastycznej i Etienne’a Gilsona – wielkiego mediewisty i odnowiciela tomizmu.

Jean Leclercq w swych licznych publikacjach, a zwłaszcza w dziełach *Saint Bernard mystique* i *Miłość nauki a pragnienie Boga* dowodził, że mistyczna refleksja Bernarda nie tylko wynikała z jego geniuszu, ale stanowiła też integralną część tradycji teologii monastycznej rozwijanej od wieków i sięgającej korzeniami twórczości Ojców Kościoła. Na przykład, gdy Opat z Clairvaux występował przeciw pewnym aspektom rodzącej się teologii szkolnej, tzw. prescholastycznej, czynił to nie tylko w imię swoich „prywatnych” zapatrywań, lecz przede wszystkim właśnie w imię obrony niezbywalnej wartości innej, wcześniejszej tradycji teologicznej, która dzięki wprowadzanej przez Bernarda reformie monastycznej przeżywała swoją kolejną odnowę. Nie koniec na tym. Jak wykazał Leclercq i z czym trudno już dziś polemizować, dzieła Bernarda oraz stworzony przez niego cały nurt cysterskiej mistyki stanowiły tej tradycji teologicznej najbardziej szczytny wyraz, wręcz ukoronowanie, a z powodu blasku i inspiracji, jakimi pobudzały całą ówczesną kulturę, były w nie mniejszym stopniu niż dokonania środowiska z Chartres czy dialektyków czynnikami sprawczymi XII-wiecznego renesansu myśli i kultury. Mistyka Bernarda i jego uczniów, przemyślana teologicznie i głęboko humanistyczna, nie tylko nie hamowała owego renesansu, ale przeciwnie – współdecydowała o jego wielowymiarowości, kolorycie i bogactwie<sup>13</sup>.

Etienne Gilson dokonał z kolei w swym dziele *La théologie mystique de saint Bernard* dokładnej rekonstrukcji doktryny mistycznej Bernarda, wykazując jej intelektualną głębię oraz solidność i subtelność pod względem naukowym, w pełnym tego słowa znaczeniu teologicznym. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że dowód taki przeprowadził mediewista darzący dużą estymą scholastykę, a zwłaszcza tomizm, i mimo to potrafiący docenić walory właśnie tej monastycznej refleksji. Tym samym, Gilson wyraźnie pokazał, że konflikt Bernarda ze scholastyką dotyczył przede wszystkim jej wczesnej fazy reprezentowanej przez Abelarda i był zasadny, gdyż hamował taki jej rozwój, który mógłby łatwo doprowadzić do wypaczenia chrześcijańskiego orędzia. Świadczy o tym choćby niesłabnąca popularność Bernarda w XIII wieku, kiedy to w teologii królowała już niepodzielnie metoda scholastyczna<sup>14</sup>.

Oczywiście, mówiąc o teologicznej i filozoficznej wartości refleksji Bernarda, Gilson nie miał na myśli jednie jej formalnej poprawności czy intelektualnej błyskotliwości. Takie postawienie sprawy byłoby nie tyle odkryciem jej prawdziwej wartości, lecz raczej jej zafałszowaniem. Owszem, francuski mediewista podkreślał „racjonalność” wywodów Opata z Clairvaux, ale czynił to, chcąc się przeciw-

<sup>13</sup> Zob. J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Paris 1948; tenże, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997. Por. tenże, *S. Bernard et la théologie monastique du XII e siècle*, w: *SBt*, s. 7-23.

<sup>14</sup> Zob. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934.

stawić ich wcześniejszej niemal całkowitej negacji. W niczym nie zmienia to jednak faktu, że prawdziwa wartość myśli Bernarda polega przede wszystkim na tym, że wypływa ona z jego mistyki i jest podporządkowana jej wyrażeniu. To wielkość i głębia duchowego doświadczenia Bernarda oraz wynikająca z tego mistyczna mądrość przesądza w pierwszym rzędzie o wielkości i głębi jego teologicznej refleksji, która rodzi się właśnie w oparciu o to doświadczenie i tę mądrość. Innymi słowy, wbrew temu, co sądzili „racjoniści”, mistyka nie tylko nie była przeszkodą dla tej refleksji, ale wręcz stanowiła źródło, z którego wypływała cała jej szlachetność i głębia. Teologia Bernarda to teologia mistyczna. Na tym polega jej specyfika i to przesądza o jej autentycznej wielkości.

Wnioski, do jakich doszli Gilson i Leclercq zostały potwierdzone i rozwinięte przez wielu idących ich śladami mediewistów, teologów i filozofów. Dziś można się z Bernardem nadal nie zgadzać, ale coraz trudniej odmawiać mu istotnego miejsca wśród największych europejskich myślicieli, nie tylko wtedy, gdy mówimy o średniowieczu, ale i wówczas, gdy staramy się przyjrzeć całemu dorobkowi intelektualnemu starego kontynentu na przestrzeni wieków. Refleksja Bernarda nie była wynikiem chwilowych porywów emocjonalnych, lecz rozwijała się w ramach wypracowanej przez niego doktryny teologicznej, podejmującej zagadnienia antropologiczne, teoriopoznawcze, a nawet metafizyczne. Jeśli zaś dyskwalifikować jako myśliciela miałby go mistycyzm stworzonej doktryny, to miana tego trzeba by również odmówić Mistrzowi Eckhartowi, Janowi od Krzyża czy Edycie Stein – podobnie jak on budującym swą refleksję wokół doświadczenia mistycznego. Na tego rodzaju redukcję kultury i nauki decyduje się dziś, na szczęście, coraz mniej historyków teologii i filozofii. O zmianie nastawienia świata nauki do Bernarda świadczy też wydana we Francji pod koniec lat 90. ubiegłego wieku zbiorowa praca pod tytułem *Saint Bernard et la philosophie*, w której uznani współcześni filozofowie francuscy wydobywają filozoficzne aspekty mistyki Bernarda, ukazując analogie pomiędzy nimi a niektórymi rozwiązaniami filozofii egzystencjalnej, fenomenologii, czy współczesnej hermeneutyki<sup>15</sup>. Co prawda, przy niejednej z wykazywanych tam analogii sam Bernard zapewne mocno by protestował, tak więc trudno uznać tę próbę „uwspółcześnienia” jego myśli za w pełni udaną, ale bez wątplenia sam fakt podjęcia takiej inicjatywy nie pozostaje bez znaczenia. Bernard, do niedawna postrzegany jako największy wróg racjonalizmu i filozofii w ogóle, ukazany tu przecież został jako myśliciel w płaszczu mistyka, nauczający filozofii właśnie.

---

<sup>15</sup> *Saint Bernard et la philosophie*, sous la direction de R. Brague, Paris 1993.

## MISTYKA I ANTROPOLOGIA

Bernard z Clairvaux jako autor mistycznych, duchowych dzieł był więc też twórcą doktryny teologicznej, w której szczegółowo opisał i przeanalizował mistyczną drogę człowieka do Boga. Istotną zaś i nieodłączną częścią tej doktryny mistycznej jest antropologia. Skoro bowiem Bernard opisywał drogę człowieka do Boga, to musiał opisać również kroczącego nią człowieka. Musiał wykazać, co w jego naturze sprawia, że może tak bardzo zbliżyć się do swego Stwórcy, co decyduje o tym, że bez tego zbliżenia zatracą siebie i wreszcie – która spośród różnych zdolności jego natury pomaga mu w podążaniu ku mistycznemu celowi, która natomiast stanowi główną przeszkodę. Ponieważ zaś wejście na drogę mistycznego poszukiwania Boga było, według Bernarda, równoznaczne z udzieleniem przez człowieka odpowiedzi na najgłębsze pragnienie jego natury, myśl antropologiczna analizująca ludzką naturę właśnie pod tym kątem stanowiła dla niego samo sedno refleksji tak duchowej, jak i teologicznej. Można śmiało powiedzieć, że jako myśliciela skupionego na kwestii mistycznej interesowało go – podobnie jak Augustyna – niewiele więcej niż Bóg i dusza. Ponadto, wszelką wiedzę uznawał – podobnie jak Sokrates – za pożyteczną i godną zdobywania tylko o tyle, o ile odnosiła się do człowieka i najgłębszych ludzkich egzystencjalnych i religijnych pytań o sens życia i sposób zbawienia.

W książce tej pragnę dokonać całościowego i możliwie jak najbardziej wyczerpującego omówienia wizji człowieka zawartej w mistyce Bernarda z Clairvaux. Wiele wątków tej wizji – zwłaszcza zagadnienia etyczne i epistemologiczne – zostało już omówionych w osobnych opracowaniach, jednak ich autorzy zazwyczaj nie starali się włączyć tych wątków w ramy szerszej zaprezentowanej koncepcji antropologicznej. Wyjątek stanowią dwie próby całościowego ujęcia tej problematyki.

Pierwszą z nich podjął Etienne Gilson we wspomnianej *La théologie mystique de saint Bernard*. Rekonstruując doktrynę mistyczną Bernarda, siłą rzeczy dokonuje też rekonstrukcji jednego z głównych, wręcz centralnych filarów, na jakim ta doktryna się wspiera, czyli właśnie mistycznej wizji człowieka. Dzieło Gilsona to jednak praca pionierska, przecierająca dopiero pewne szlaki w myśleniu o Bernardzie i dlatego autor skupia się tu tylko na najważniejszych, najbardziej fundamentalnych aspektach tej doktryny, pomijając wiele jej istotnych wątków. Autor drugiej, zdecydowanie bliższej nam czasowo pracy *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux* – W. Hiss ukazuje już właściwie całe spektrum problematyki antropologicznej Bernarda, ale z kolei nie wiąże jej w jedną, spójną wizję. Raczej buduje katalog zagadnień antropologicznych występujących w mistyce Bernarda, niż dąży do ich zrozumienia. Opracowanie to pozostawia więc czytelnika z nieodpartym wrażeniem chaosu i pytaniem, po co Bernard zagłębiał się w problematykę

antropologiczną i co właściwie ma ona wspólnego z jego mistyką<sup>16</sup>. Reasumując, można śmiało stwierdzić, że w antropologii Bernarda wiele jest jeszcze do odkrycia, zrozumienia i pogłębienia. Nie podejmowałbym próby rekonstrukcji antropologii Bernarda, gdybym nie miał nadziei przyczynić się do pełniejszego odkrycia całego jej bogactwa, wszystkich jej blasków, ale i półcieni, tego, co mówi wyraźnie i czego zupełnie świadomie nie dopowiada.

Książka ta składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej, zdecydowanie krótszej, przedstawiam główne źródła duchowe, teologiczne i filozoficzne, z jakich czerpał i do jakich odwoływał się Bernard w swej mistycznej antropologii. W drugiej staram się odtworzyć i opisać koncepcję człowieka, jaką pozostawił nam w swych dziełach. Dokonuję tego w oparciu o pewną szczególną cechę jego antropologii, którą wcześniejsze badanie źródeł i inspiracji Bernarda pomogło mi wydobyć, a którą określiłem jako „historyczną”. Taki klucz pozwala, według mnie, lepiej niż to czyniono dotychczas, zrekonstruować antropologię Bernarda i ukazać jej spójność.

---

<sup>16</sup> W. Hiss, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964.





CZEŚĆ I

**ŹRÓDŁA**

**I CECHY CHARAKTERYSTYCZNE  
ANTROPOLOGII BERNARDA Z CLAIRVAUX**



## ROZDZIAŁ 1.

# PERSPEKTYWA MONASTYCZNA

### 1.1. *HOMO MONASTICUS*

„Od początku bezkompromisowo dążył do tego, by wśród nowicjuszy być prawdziwym nowicjuszem, a pośród mnichów prawdziwym mnichem” – tak scharakteryzował Bernarda z Clairvaux jego najznamienitszy uczeń i pierwszy biograf, Wilhelm z Saint-Thierry<sup>1</sup>. Chciał w ten sposób zaznaczyć, iż ów wielki cysterski mistyk, myśliciel, kaznodzieja i dyplomata czuł się nade wszystko „prostym” mnichem, a powołanie, które pragnął doskonale urzeczywistniać, wyrażało się najlepiej właśnie w życiu monastycznym. To dlatego Bernard, gdy odkrył swe mnisze powołanie, udał się do Citeaux, a więc tam gdzie – jak wtedy mawiano – „szło się, by umrzeć”, umrzeć dla świata, dla kariery, dla siebie samego, czyli dla tego wszystkiego, co przeszkadza być prawdziwym *monos*. Kiedy zaś później, już jako opatowi w Clairvaux, powierzono mu opiekę duchową nad innymi zakonnikami, zyskał ich miłość i oddanie bynajmniej nie wymownością, erudycją czy inteligencją, lecz tym, że stał się dla nich wzorcem „białego mnicha”. A gdy względy bieżącej polityki kościelnej i świeckiej zmuszały go do opuszczenia klasztoru i głębszego angażowania się w spory w świecie chrześcijańskim, czynił to zazwyczaj z ociąganiem i niechęcią, wypatrując z utęsknieniem chwili, kiedy będzie mógł powrócić do ciszy *scriptorium*, *dormitorium* i refektarza. Uznawany za „niekoronowanego władcę Europy”, umierał w skromnej celi w umiłowanym opactwie w Clairvaux, ubrany w prosty strój mnicha, a zgromadzonym przy swym łożu braciom zakonnym udzielał ostatnich wskazówek, jak powinni wieść życie za kłauzurą<sup>2</sup>.

Skoro Bernard był nade wszystko mnichem, to zasadne wydaje się pytanie, czy i na ile wybrany przez niego sposób życia wpływał na jego zaangażowanie w dziedzinach szczególnie nas tutaj interesujących, tj. filozofii, teologii i mistyki. Otóż wpływ ten istniał i miał znaczenie decydujące. Jak bowiem dowodzą badacze

---

<sup>1</sup> „Sic autem ab initio fuit inter novitios novitius monachus inter monachos spiritu validus...”. *Vita prima* 1, 240.

<sup>2</sup> Zob. Wstęp, przyp. 1.

dziejów chrześcijańskiego ruchu monastycznego, istniała w średniowieczu (i zresztą istnieje nadal) ścisła zależność pomiędzy monastycznym rytmem życia a sposobem postrzegania rzeczywistości przez członków wspólnoty zakonnej. Poprzez specyficzne materialne i duchowe „uwarunkowanie” ludzkiej egzystencji – atmosferę duchową, intelektualną i estetyczną – monastycyzm kształtował życie człowieka w tak wielu wymiarach i na tyle głęboko, iż formował pewien typ człowieka – *homo monasticus*. Człowieka o tak dogłębnie przemienionej świadomości, iż odznaczał się on również pewną zasadniczą i specyficzną wrażliwością poznawczą, dzięki której potrafił postrzegać takie aspekty rzeczywistości, które są trudno dostrzegalne, a przynajmniej nie tak wyraziste dla osoby ukształtowanej w innych warunkach<sup>3</sup>.

Podporządkowanie się przez Bernarda tak bezgranicznie monastycznemu powołaniu miało więc decydujący wpływ na sposób, w jaki postrzegał oraz opisywał Boga, świat i człowieka. Można powiedzieć, że wszystko to czynił z „perspektywy monastycznej”. Nauczanie kierował przede wszystkim do mnichów, słownictwo, którym się posługiwał, było specyficznie monastyczne<sup>4</sup>, stopniowo wypracowywaną doktrynę tworzył i rozwijał w oparciu o cele, metody i narzędzia teologii monastycznej<sup>5</sup>, wreszcie sposób uprawiania przezeń mistyki był ściśle zespolony z drogą monastycznego doskonalenia<sup>6</sup>.

Aby zatem zrozumieć, dlaczego Bernard w ten a nie inny sposób starał się rozwiązać pewne zagadnienia filozoficzne, teologiczne czy mistyczne, musimy przede wszystkim uchwycić specyfikę owej monastycznej perspektywy, z jakiej postrzegał rzeczywistość. To z kolei wymaga poznania przyczyn, które perspektywę tę w nim kształtowały, czyli przyjrzenia się owej monastycznej formacji, jakiej podlegał w Cîteaux i jakiej później sam nauczał w Clairvaux<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Zob. P. Masseina, *Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes*, w: *DSAM*, t. 10, kol. 1525-1533. Por. J. Leclercq, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 270-271.

<sup>4</sup> Por. L. van Haecke, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié. Relecture de Saint Bernard*, Paris 1990, s. 18-30.

<sup>5</sup> Por. P. P. Delfgaauw, *La nature et les degrés de l'amour selon saint Bernardi*, w: *SBT*, s. 235; J. Leclercq, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 13-16.

<sup>6</sup> Por. R. Thomas, *Spiritualité Cistercienne*, Rochefort 1976, s. 15-20. Por. też J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge. De saint Grégoire à saint Bernard*, w: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris 1961, s. 244-245.

<sup>7</sup> Właśnie dlatego E. Gilson źródeł tej mistyki szuka w pierwszym rzędzie w zasadach i lekturach monastycznej formacji, jakiej był Bernard poddawany w Cîteaux. Zob. *La théologie...*, dz. cyt., s. 25-26 i 42-47. Z E. Gilsonem nie zgadza się jednak P. Verdeyen, który stwierdza, iż już w dzieciństwie Bernard miał doświadczenie mistyczne zwane wizją Dzieciątka Jezus, a wstępując do Cîteaux jedynie nim się dzielił z innymi mnichami. Zob. *Un théologien de l'expérience*, w: *Bernard de Clairvaux, Histoire, mentalités, spiritualité*, Paris 1992, s. 557-577. Wydaje mi się, że teza P. Verdeyena jest błędna, gdyż E. Gilson wcale nie negował wagi przedmonastycznego doświadczenia Bernarda, a wręcz przeciwnie – wybór tej właśnie drogi monastycznej wiązał z jego wcześniejszymi doświadczeniami. Zdaniem francuskiego historyka, Bernard zdecydował się realizować powołanie monastyczne u cystersów, gdyż ta formacja zdawała się odpowiadać jego duchowemu

## 1.2. REGUŁA ŚW. BENEDYKTA

Podstawowe zasady, wokół których kształtowało się monastyczne życie Bernarda, oparte były na *Regule* św. Benedykta. To zapewne ją dano mu do przeczytania jako pierwszą lekturę, gdy przybył do Citeaux, to jej fragmentów codziennie słuchał w refektarzu podczas posiłków, to ją potem wciąż na nowo komentował w swych reformujących zachodni monastycyzm pismach.

*Reguła* powstała w VI wieku, u schyłku starożytności i zarania nowej epoki – średniowiecza. Jej autor, Benedykt z Nursji, pochodził z zamożnej ziemiańskiej rodziny żyjącej w centralnych Włoszech. Po ukończeniu pierwszych stopni edukacji, zgodnie z zaleceniem rodziny chcącej zapewnić mu dobrą przyszłość, udał się do Rzymu, by tam kontynuować studia literackie i prawnicze. Jednak po pewnym czasie Benedykt przerwał naukę i porzucił Rzym z zamiarem podjęcia życia pustelniczego. O powodach tej decyzji mówi Grzegorz Wielki w drugiej księdze *Dialogów*, pierwszym opisie życia i działalności patriarchy Zachodu (księga ta była przez mnichów czytana równie często jak sama *Reguła*, stanowiąc jej uzupełnienie):

cofnął nogę, która już niejako postawił na progu świata. Obawiał się bowiem, że gdyby zakosztował coś niecoś z jego nauk, mógłby łatwo stoczyć się cały w otchłań bezdenną. Porzucił zatem studia, zostawił dom i majątek ojcowski, a pragnąc tylko Bogu się podobać, wyruszył w poszukiwaniu habitu, który by sam wskazywał na święty sposób życia<sup>8</sup>.

Porzucenie świata dla życia monastycznego wiąże się więc w przypadku Benedykta z rezygnacją ze studiów i ewentualnej dalszej kariery naukowej. Będzie to fakt bardzo ważny dla całej późniejszej tradycji benedyktyńskiej, decydujący o jej stosunku do nauki, wiedzy, a nawet szerzej – do całej kultury. Benedykt najpierw zamieszkał w grocie w pobliżu Subiaco, gdzie w tajniki życia mniszego wprowadzał go stary, doświadczony pustelnik. Następnie, gdyż już sam stał się znanym ze świętości i mądrości pustelnikiem, zaczęli gromadzić się wokół niego młodzi ludzie, którzy pragnęli go naśladować. Nie chcąc swych uczniów porzucać, Benedykt zrezygnował z pustelnicznej, całkowicie samotnej, formy życia monastycznego i zbudował dla swej wspólnoty klasztor. Następnie, ponieważ wspólnota zakonna coraz bardziej się rozrastała, ufundował kolejne klasztory i w jednym z nich, na górze Monte Cassino, gdzie ostatecznie osiadł, napisał swą *Regułę dla mnichów*.

W tym czasie w świecie chrześcijańskim żyło wiele bardzo zróżnicowanych wspólnot monastycznych, korzystających z licznych, napisanych już w starożytności i podlegających też kompilacjom, reguł życia mniszego (najbardziej znane były reguły Pachomiusza, Bazylego Wielkiego i Augustyna). Jednak z czasem to

---

doświadczeniu, które pragnął rozwijać. W tym sensie monastycyzm był konsekwencją duchowej drogi, którą podjął on już przed wstąpieniem do klasztoru, a mógł ją dalej realizować tylko w Citeaux.

<sup>8</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi 2*, Prol. 1, tłum. E. Czerny i A. Świderkówna, Kraków 2000, s. 129-130.

właśnie *Regula* Benedykta zaczęła zdobywać w zachodnim chrześcijaństwie szczególną popularność; widząc jej mądrość i prostotę, przyjmowało ją coraz więcej wspólnot zakonnych. W IX wieku zaś Karol Wielki reformując swoje państwo zdecydował, że model wspólnoty monastycznej proponowany przez *Regulę* ma obowiązywać we wszystkich klasztorach Cesarstwa. W ten sposób Benedykt z Nursji swą koncepcją życia monastycznego zawartą w *Regule dla mnichów* nakreślił podstawy formacji monastycznej w chrześcijaństwie zachodnim, stając się Ojcem zachodniego monastycyzmu. Mnisi, którzy przez następne stulecia wywierali decydujący wpływ na kształt średniowiecznego monastycyzmu – Beda Czcigodny, Ambroży Autpert, Benedykt z Aniane, Piotr Damiani, Paweł Diakon, Jan z Fecamp – również należeli do „rodziny” benedyktyńskiej, sama zaś *Regula* obowiązywała w większości wspólnot monastycznych świata zachodniego do XIII wieku<sup>9</sup>. Wszelkie pojawiające się w tym czasie próby reformy monastycyzmu, jak też rodzące się na przełomie XI i XII wieku nowe formy życia monastycznego miały na celu nie tyle jej odrzucenie, co odnowienie<sup>10</sup>. Tym też kierował się Robert z Molesme, gdy w 1098 roku zakładał w Citeaux wspólnotę „białych mnichów”. Pragnął, aby dzięki przestrzeganiu zalecanej przez *Regulę* prostoty i surowości życia zakonnego, mnich mógł powrócić do jej prawdziwego ducha<sup>11</sup>.

Wstąpiwszy do zakonu cysterskiego Bernard nabywał w nim zatem formacji opartej na *Regule* św. Benedykta, gdy zaś później sam formował młodych mnichów i stał się autorem doktryny monastycznej, to właśnie z owej *Reguły* oraz reinterpretujących ją komentarzy i benedyktyńskiego piśmiennictwa czerpał podstawową wiedzę o prawidłach życia monastycznego oraz większość idei, które następnie rozwijał i włączał do swego nauczania<sup>12</sup>. Jego rozumienie celu, sensu i zasad życia monastycznego, a w konsekwencji życia mistycznego, jest oparte na mądrości i zaleceniach Benedykta.

<sup>9</sup> Synod w Aix-la-Chapelle w 817 roku oficjalnie zaproponował *Regulę* jako regulę podstawową dla życia zakonnego. Zob. J. Aumann, *Zarys...*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 85. Por. też J. Leclercq, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 34-46; tenże, *La spiritualité...*, dz. cyt., s. 11-16.

<sup>10</sup> Por. J. Leclercq, *La spiritualité...*, dz. cyt., s. 189-202; L. Bouyer, *La spiritualité de Citeaux*, Paris 1955, s. 13-17; J. Aumann, *Zarys...*, dz. cyt., s. 105 i 142-148.

<sup>11</sup> Ograniczył on w znacznym stopniu praktyki liturgiczne i nakazał poświęcić się całkowicie modlitwie oraz pracy ręcznej. Por. M. M. Davy, *La mystique monastique occidentale*, w: *Encyclopédie des mystiques*, sous la direction de M. M. Davy, Paris 1977, t. 2, s. 99-102; J. Leclercq, *La spiritualité...*, dz. cyt., s. 271-272; J. Aumann, *Zarys...*, dz. cyt., s. 113-114.

<sup>12</sup> Por. Bernardus Claraevallensis, *Sermo in natali sancti Benedicti*, w: *SBO*, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1968, t. 5, s. 1-12 (cyt. dalej według tego wyd. jako *Sermo in natali sancti Benedicti*). Por. też E. Gilson, *La théologie...*, dz. cyt., s. 25.

### 1.3. SZKOŁA ŻYCIA DUCHOWEGO

Gdy obecnie stykamy się z owocami tradycji benedyktyńskiego monastycyzmu – gdy podziwiamy rozety romańskich opactw, zachwycamy się iluminacjami w inkunabułach, słuchamy śpiewów gregoriańskich albo pochylamy się nad pismami Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux czy Wilhelma z Saint-Thierry – widzimy, jak wielu wspaniałych architektów, malarzy, muzyków, poetów, filozofów i teologów zdolna była wykształcić ta formacja. Kiedy jednak zwracamy się ku samej *Regule* św. Benedykta i jej komentarzom, zauważamy, że główne zadanie formacji benedyktyńskiej nie polegało bynajmniej na wtajemniczeniu człowieka w arkana sztuki, poezji czy nauki. Co więcej, jak ukazują koleje życia wielu mniichów, w tym samego Benedykta, powołanie monastyczne zakładało wręcz rodzaj „wyrzeczenia się” osobistych aspiracji w tych dziedzinach. To właśnie dlatego Bernard, udając się do Cîteaux, świadomie zrezygnował z wcześniejszego pragnienia zostania pisarzem. Podobnie Wilhelm, porzuciwszy studia w katedralnej szkole w Laon dla benedyktyńskiego habitu, wiedział, że zaprzepaszcza dobrze zapowiadającą się karierę nauczycielską i bynajmniej tego nie żałował. Obaj zdawali sobie sprawę, iż odnowiona formacja benedyktyńska dostarczy im czegoś o wiele głębszego i ważniejszego niż dałaby poezja i dialektyka; z tego powodu zaniechali układania wierszy czy budowy sylogizmów i zapukali do bramy klasztoru<sup>13</sup>.

Jakie więc było podstawowe zadanie formacji benedyktyńskiej, skoro podporządkowujący się jej mnisi z jednej strony potrafili wyrzekać się nauki i sztuki, z drugiej zaś, gdy zachodziła taka potrzeba, rozwijali te dziedziny z niezwykłym kunsztem?<sup>14</sup> Benedykt określił je już na początku swej *Reguły*, zwracając się do mniichów, aby całym sercem słuchali „nauk mistrza”<sup>15</sup>, a następnie w jej zakończeniu, gdy stwierdzał, iż jego intencją było stworzenie „szkoły służby Pańskiej” (*dominici scola servitii*)<sup>16</sup>. W zakonnikach upatrywał więc „uczniów”, a klasztor miał być ich „szkołą”. O jaki zaś typ nauczania mu chodziło, widać wyraźnie na każdej stronie *Reguły*. Nie jest ona bowiem jakimś traktatem filozoficznym, ani nawet teologicznym, lecz dziełem na wskroś praktycznym, wprowadzającym w arkana specyficznej „sztuki” życia. Poprzez przyjęcie tego monastycznego sposobu życia mniich miał się nawrócić, czyli przemienić swe dotychczasowe postę-

<sup>13</sup> Zob. *Cant.* 1, 4, t. 1, s. 4. Por. Guillelmus de Sancto Theodorico, *De contemplando Deo* 3, w: *SChr* 61 bis, ed. J. Hourlier, Paris 1968, s. 64. Por. też R. Thomas, *Spiritualité Cistercienne*, dz. cyt., s. 15-17.

<sup>14</sup> Zgodnie z tradycją monastyczną odróżniam „zadanie” formacji monastycznej od jej „celu”. Otóż owo zadanie to cel bliższy, najbardziej podstawowy cel powołania monastycznego, którego osiągnięcie otwiera drogę do osiągnięcia właściwych celów dalszych, a w końcu celu ostatecznego. Por. Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, I, 2, tłum. L. Wrzoł, Poznań 1928, t. 1, s. 10.

<sup>15</sup> Benedykt z Nursji, *Reguła*, Prol. 1, tekst łaciński według kodeksu 914 biblioteki opactwa St. Gallen, tłum. pol. A. Świderkówna, w: Benedykt z Nursji, *Reguła*, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Tyniec – Kraków 1997, s. 22-23 (cyt. dalej według tego wyd. jako *Reguła*).

<sup>16</sup> *Reguła*, Prol. 45, s. 32-33.

powanie, i to tak dalece, by nabrało ono głębokiego wymiaru duchowego. „Szkoła służby Pańskiej” miała zatem przekazywać swym uczniom „narzędzia sztuki duchowej” (*instrumenta artis spiritualis*)<sup>17</sup>. I to Benedyktowe rozumienie formacji monastycznej – ogólnie jako specyficznej „szkoły” i bardziej szczegółowo jako „szkoły życia duchowego” – przejęła cała tradycja benedyktyńska. W średnio-wiecznych klasztorach przekazywano zasady „nauki duchowej” (*disciplina spiritualis*), opartej na „ćwiczeniach duchowych” (*exercitia spiritualia*), poprzez które mnich miał stać się „człowiekiem duchowym” (*homo spiritualis*), a więc umiejącym żyć wedle praw rzeczywistości duchowej i zdolnym do jej kontemplacji<sup>18</sup>.

Bernard zatem porzucił karierę literacką, by zostać adeptem *disciplina spiritualis*, a gdy później w Clairvaux wykładał innym zakonnikom wiedzę, którą już posiadał, wtajemniczał ich w arkana tego właśnie duchowego doskonalenia i przemiany. Dlatego na samym początku swego najważniejszego, kierowanego do swych mnichów dzieła – *Kazań o Pieśni nad pieśniami* – zaznacza, że używa innego przekazu niż ten, jaki kierowałby do „ludzi ze świata” znajdujących się na niższym stopniu rozwoju duchowego, czyli niemających styczności z formacją monastyczną. Następnie, powołując się na słowa św. Pawła, stwierdza, iż chce ich nauczać nie tyle „uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz w ten sposób w jaki naucza Duch”, pragnie więc „uczyć duchowo rzeczy duchowych”, a tym samym ma nadzieję zwieńczyć studia, w które mnisi dotąd wdrażali się w klasztorze. Jego duchowy sposób przekazu jest bowiem ściśle zespolony z duchowym charakterem najdoskonalszej Prawdy, w jaką pragnie ich wtajemniczyć<sup>19</sup>. Zarazem, aby słuchający go mnisi mogli podążyć za nim, aby studiować tę Księgę i czerpać z jej duchowego bogactwa, muszą w pierwszym rzędzie nie tyle przyglądać jej się niejako z zewnątrz i abstrakcyjnie rozważać jej intelektualne czy literackie piękno, ile właśnie wkroczyć na opisywaną przez nią drogę duchowego doskonalenia, podejmując wyznaczone przez nią praktyki duchowe, żyć wedle opisywanych przez nią praw duchowego wzrastania. Wtedy będą mogli doświadczyć tego, czego doświadczyła sławiona w *Pieśni oblubienica*<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Regula*, 4, 75, s. 64-65. Por. A. Louf, *Cysterska droga*, tłum. M. Sabiniewicz, Skoczów 2000, s. 31-32 i 70.

<sup>18</sup> Zob. J. Leclercq, *Exercices spirituels. Antiquité et haut moyen âge*, w: *DSAM*, t. 4, kol. 1905-197. Por. tenże, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 127-128; M. M. Davy, *La mystique...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>19</sup> „Vobis, fratres, alia quam aliis de saeculo, aut certe aliter dicenda sunt. Illis siquidem lac potum dat, et non escam, qui Apostoli formam tenet in docendo. Nam spiritualibus solidiora apponenda esse itidem ipse suo docet exemplo: *Loquimur, inquiens, non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes*” (1 Cor 2, 13); item: *Sapientiam loquimur inter perfectos* (1 Cor 2, 6), quales vos nimirum esse confido, nisi frustra forte ex longo studiis estis caelestibus occupati, exercitati sensibus, et in lege Dei meditati die ac nocte. Itaque parate fauces non lacti, sed pani. Est panis apud Salomonem, is que admodum splendidus sapidus que, librum dico, qui Cantica canticorum inscribitur: proferatur, si placet, et frangatur” *Cant.* 1, 1, t. 1, s. 3. Por. A. Louf, *Cysterska droga*, dz. cyt., s. 30-33.

<sup>20</sup> Zob. *Cant.* 1, 7-11, t. 1, s. 5-7.



Sztuka życia duchowego otwiera więc na kontakt z rzeczywistością Ducha. Dlatego w większości swych dzieł Bernard, ożywiając benedyktyńska tradycję określa formację monastyczną jako „ćwiczenie duchowe” (*spirituale exercitium*)<sup>21</sup>, a klasztor nazywa „szkołą uzdrowienia duchowego” (*spiritualium medicorum schola*)<sup>22</sup> lub „szkołą Ducha” (*schola Spiritus*)<sup>23</sup>. Nie przez przypadek też Wilhelm z Saint-Thierry, charakteryzując zarządzaną przez Bernarda wspólnotę monastyczną w Clairvaux, przedstawiał ją jako najlepszą „szkołę studiów duchowych” (*spiritualium schola studiorum*)<sup>24</sup>.

Skoro zaś podstawowym zadaniem formacji monastycznej od Benedykta do Bernarda było nauczanie „sztuki duchowej”, to zatem właśnie w niej należy dostrzec główną siłę, która kształtowała w średniowiecznych mnichach specyficznie „monastyczną perspektywę” postrzegania rzeczywistości. To jej założenia i prawidła stały u podstaw wszystkich innych aspektów monastycznej edukacji oraz jej naukowych, literackich czy architektonicznych owoców. W konsekwencji, to w zasadach benedyktyńskiej formacji duchowej, a nie intelektualnej, można od-

<sup>21</sup> Zob. Bernardus Claraevallensis, *Sermones in adnuntiatione dominica* 2, 4, w: *SBO*, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1968, t. 5, s. 33 (cyt. dalej według tego wyd. jako *Sermones in adnuntiatione...*); tenże, *Sermones in ascensione Domini* 6, 8, w: *SBO*, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1968, t. 5, s. 154 (cyt. dalej według tego wyd. jako *Sermones in ascensione...*); tenże, *Sermones in die paschae* 1, 18, w: *SBO*, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1968, t. 5, s. 94 (cyt. dalej według tego wyd. jako *Sermones in die paschae*); *Serm. de div.* 5, 5, t. 6, 1, s. 104; *Cant.* 21, 10, t. 1, s. 128. O życiu według *Reguły* mówi jako o „ćwiczeniach w Regule” (*regularia exercitia*): zob. *Cant.* 33, 10, t. 1, s. 240.

<sup>22</sup> Zob. *Cant.* 66, 7, t. 2, s. 182.

<sup>23</sup> Zob. Bernardus Claraevallensis, *Sermones in die pentecostes* 3, 5, w: *SBO*, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1968, t. 5, s. 173 (cyt. dalej według tego wyd. jako *Sermones in die pentecostes*). Używa również określenia „schola Sancti Spiritus”. Zob. *Epist.* 341, 1, t. 8, s. 282; tamże 523, t. 8, s. 487.

<sup>24</sup> Zob. *Vita prima*, 1, 249. Należy podkreślić, iż istniało pewne podobieństwo – a nawet można mówić o pewnej zależności – między „ćwiczeniami duchowymi” chrześcijańskich mnichów, a tymi jakie praktykowali starożytni filozofowie. Uprawianie filozofii w starożytności polegało bowiem nie tylko na przyswojeniu sobie pewnej wiedzy teoretycznej, lecz również „na sztuce życia, na konkretnej postawie, na określonym stylu życia angażującym całą egzystencję”; centralne zaś miejsce zajmowały właśnie ćwiczenia duchowe, przez które „filozof rozwija siłę swej duszy, zmienia klimat wewnętrzny, przekształca swe widzenie świata, a w końcu cały swój byt” (zob. P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 14 i 45-49. Por. tamże, s. 56-74; tenże, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 297-315). Zarówno więc w przypadku filozofii starożytnej, jak i w formacji monastycznej dążenie do mądrości i doskonałości opierało się na „ćwiczeniach duchowych”, które z kolei miały prowadzić w pierwszym rzędzie do opanowania pewnej „sztuki życia”. Konsekwencją zaś tego podobieństwa w rozumieniu sensu doskonalenia duchowego między filozofami a mnichami było utożsamianie przez tych ostatnich życia monastycznego z podążaniem drogą „prawdziwej filozofii”. Dlatego też uczniowie Benedykta w swych klasztorach widzieli „szkoły filozofii chrześcijańskiej” a w *Regule* upatrywali „filozofii św. Benedykta” (Por. J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „Philosophie chrétienne”*, w: „Mélanges de science religieuse” 1952, s. 221-226; tenże, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 125-126; H. M. Rochais, *Ipsa philosophia Christus*, w: „Mediaeval Studies”, t. 13, 1951, s. 224-247). Zob. też w tej pracy cz. I. rozdz. 3.4. przyp. 83.

należć podstawowe kategorie umysłowości Bernarda i zasadnicze dla jego nauki idee Boga, świata i człowieka. Te kategorie i idee rozwinął on i poddał naukowej interpretacji dopiero wtórnie, po ich przyswojeniu oraz zgłębieniu na poziomie życia duchowego. Ujęcie więc cech charakterystycznych benedyktyńskiej oraz – będącej jej przedłużeniem – cysterskiej formacji duchowej pozwoli odkryć najgłębsze, duchowe „źródło” Bernardowej doktryny mistycznej i antropologii.