

Artur Andrzejuk

Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux

Studia Philosophiae Christianae 47/2, 63-102

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ARTUR ANDRZEJUK
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

MISTYKA MIŁOŚCI BOŻEJ W PISMACH ŚW. BERNARDA Z CLAIRVAUX

Słowa kluczowe: mistycyzm, miłość, Bóg, stopnie miłości

1. Wstęp. 2. Bernarda mistyka miłości jako szczytowa postać teologii monastycznej XII w. 3. Koncepcja miłości w pismach św. Bernarda. 4. Miłość jako *lex Dei*. 5. Bóg jako jedyny przedmiot godny miłości. 6. Trzy rodzaje miłości. 7. Cztery stopnie miłości. 8. Nagroda za bezinteresowną miłość Boga. 9. Zakończenie.

1. WSTĘP

Bernard z Clairvaux nazwał siebie „chimerą swojego wieku”, ale chimera ta zaciążyła w sposób zasadniczy nad kulturą całego XII stulecia, i to nie tylko intelektualną, duchową, społeczną, artystyczną, ale nawet polityczno-militarną¹. Dlatego współcześni słusznie widzieli w Bernardzie „niekoronowanego władcę Europy”. Rafał Tichy, autor

¹ Urodzony w 1090 roku w okolicach Dijon w Burgundii, Bernard, w wieku 23 lat przekonał stryja, czterech braci i dwudziestu pięciu dalszych krewnych do wstąpienia do upadającego opactwa cystersów w Cîteaux, z zamiarem powrotu do pierwotnego ducha reguły benedyktyńskiej. Po trzech latach został skierowany do Clairvaux w Szampanii, gdzie wybudował klasztor, którego został opatem i w którym rozpoczął wprowadzanie w życie swojej reformy. Do swej śmierci w roku 1153 założył 68 klasztorów, a 160 innych podporządkował swojej władzy. Pisał kazania i traktaty o życiu duchowym, ale oddziałal przede wszystkim na współczesnych przez swoją obfitą korespondencję, poprzez którą wpływał na teologię i politykę, filozofię i architekturę, liturgię i muzykę. Zob. J. Leclercq, *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989. Rok jego śmierci kończy – według historyków – „epokę monastyczną” w kulturze średniowiecznej Europy. Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2 (600-1500), tłum. z ang. R. Turzyński, Warszawa 1988, 93.

interesującego opracowania na temat antropologii opata z Clairvaux, tak o tym pisze: „Ukształtowany na «obraz i podobieństwo» klasztornych murów, a zarazem w pełni oddany «Bożym sprawom» chrześcijańskiego *universitas*, był Bernard szczególnie wyrazistym ucieleśnieniem «religijnego ducha» wieków średnich. Trudno się więc dziwić, iż jego umysłowość, oddana na służbę owemu «duchowi», czyli zupełnie nie odpowiadająca standardom «poprawnego myślenia», które ukształtowało antyreligijne Oświecenie, była od czasów Woltera i innych encyklopedystów uznawana w kręgach intelektualnych za szczytowy przykład umysłowej ciemnoty i fanatyzmu religijnego średniowiecza. Jeżeli wspomiano o Bernardzie w ramach wykładu z dziejów myśli średniowiecznej, to zazwyczaj po to, by przypomnieć jak nieludzko ten przesadnie pobożny mnich prześladował prawdziwie niezależnego myśliciela Piotra Abelarda. Jeśli zaś mówiono o renesansie XII wieku, to głównie po to, by ukazywać rozkwit myśli przyrodniczej i humanistycznej w szkole w Chartres, syntezę kontemplacji i nauki dokonaną wśród Wiktorynów, wykorzystanie i rozwój dialektyki w dziedzinie teologii, dostrzegając w prezentowanym przez Bernarda nurcie refleksji mistycznej tylko swoisty przejaw antyintelektualnej reakcji”².

Życie Bernarda było pełne przedziwnych kontrastów: pragnął być mnichem, zamkniętym wewnątrz murów opactwa, ale znaczną część swego życia zakonnego spędził poza jego murami; był wybitnym i subtelnym teologiem, ale zaciekle zwalczał kolegów po piórze. On sam był też pełen tych kontrastów: łagodny piewca miłości Boga i bliźniego potrafił być bezwzględny i mściwy, skromny mnich zapewniający o swym uniżeniu, miał zarazem świadomość swej potęgi przerastającej wielkością biskupów i papieża. Jednocześnie autentyzm jego chrześcijaństwa nie budził wątpliwości nawet u przeciwników: Bernard został kanonizowany już w 1174 r. Znany historyk Kościoła tak go charakteryzuje: „Miał wiele przymiotów, które predestynowały go na przywódcę – szlachetne urodzenie, wielka odwaga moralna i duchowa, wybitny talent literacki i retoryczny, brak świeckich ambicji i przyziemnych pragnień, ogromna pewność siebie i niezłomna wola, szczerłość idąca w parze z wielką taktyczną zręcznością oraz autentyczna miłość do

² R. Tichy, *Wątek antropologiczny w myśli Bernarda z Clairvaux*, Warszawa 2006, wydruku komputerowy, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, 8-9.

swych towarzyszy, bez żadnej jednak pobłażliwości czy nawet umiarkowania, kiedy zwalczał to, co uważał za złe”³.

Nauczanie Bernarda, podobnie jak jego życie, stanowi pewne wyraźne pogranicze pomiędzy tradycyjną teologią patrystyczną, której niejako ucieleśnieniem była *doctrina christiana* św. Augustyna, a której ostatnim wielkim epigonem był właśnie Bernard, i rodzącą się teologią scholastyczną, której opat z Clairvaux gwałtownie się przeciwstawiał i której przedstawiciele bezlitośnie zwalczał jako heretyków. Co dziwniejsze, to nowe wyrosło po części z tego samego augustyńskiego i benedyktyńskiego pnia, co nauczanie Bernarda, wszak Anzelm z Canterbury, „ojciec scholastyki”, był benedyktyinem i zdeklarowanym augustynikiem. Bernarda jednak w rodzącej się scholastyce bardziej niepokoiły jej arystotelesowskie i arabskie elementy⁴.

Św. Bernard nazwany został „drugim założycielem cystersów”⁵. Jego nauczanie stało się wyrazem doktryny cysterskiej, aż po czasy nam współczesne⁶. Jednakże w swoim wieku miał swoistego „konkurenta” doktrynalnego we własnym zakonie. Słowo „konkurent” nie jest tu może stosowne, gdyż to sam Bernard zachęcił 20 lat młodszego

³ M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, dz. cyt., 152.

⁴ Bernard z Clairvaux zdecydowanie nie ma „dobrej prasy” u historyków filozofii, którzy słusznie zarzucają mu graniczące z mściwością prześladowanie Piotra Abelarda oraz równie bezwzględne potraktowanie Gilberta de la Porré. Zob. np. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tłum. z ang. S. Zalewski, Warszawa 2000, 177-181, czy R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. z niem. P. Domański, Kęty 1999, 136. Nie lepiej jednak traktują opata z Clairvaux historycy teologii: Giulio D’Onofrio w drugim tomie monumentalnego podręcznika historii teologii poświęca Bernardowi i jego nauczaniu niewiele miejsca, lecz podkreśla biblijną mądrość jego rozważań oraz „reakcyjny” charakter działalności. Zob. G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, tłum. z włosk. W. Szymona, Kraków 2005, 245-248. Wyjątek stanowi E. Gilson, autor książki o teologii św. Bernarda, który w swojej monumentalnej *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z ang. S. Zalewski, Warszawa 1987², poświęcił Bernardowi i Wilhelmowi z Saint-Thierry parę stron należnego miejsca (s. 152-155).

⁵ Faktycznym założycielem był Robert, książę Akwitanii.

⁶ Por. J. Leclercq, *St Bernard et l’ésprit cistercien*, Paris 1966; M.-G. Dubois, *Szczęście w Bogu. Wspomnienia i refleksje opata trapistów z Opactwa La Trappe*, tłum. z franc. M. Czarnecka, J. Kokowska, Kraków 2000.

Aelreda z Rievaulx do napisania traktatu o miłości, jednakże doktryna angielskiego cystersa była – może nie krańcowo – ale znacznie odmienna od tego, czego nauczał Bernard. W XII w. Aelred z Rievaulx zaliczany był przez cystersów do „czterech ewangelistów z Cîteaux” (wraz z Bernardem, Gwerykiem z Igny i Wilhelmem z Saint-Thierry). Wydarzenia bezpośrednio po śmierci Aelreda spowodowały wyciszenie jego nauki, a zawieruchy dziejowe w okresie panowania Tudorów – niemal całkowite zniszczenie jego spuścizny literackiej. Aelred na kolejne setki lat staje się, jak trafnie określa to Ryszard Groń, „wielkim zapomnianym Średniowiecza”⁷.

2. BERNARDA MISTYKA MIŁOŚCI JAKO SZCZYTOWA POSTAĆ TEOLOGII MONASTYCZNEJ XII W.

Étienne Gilson dostrzega w XII wieku „kielkowanie” trzech oryginalnych i różnych koncepcji miłości: pierwsza z nich, abelardowska teoria miłości bezinteresownej, pojawiła się po raz pierwszy w jego *Introductio ad theologiam* przed rokiem 1121, rozwinięta później w *Komentarzu do Listu do Rzymian*, napisanym między rokiem 1136 a 1140; drugiej autorem był Wilhelm z Saint-Thierry, jeszcze jako benedyktyn, zarysował w traktatach *De contemplando Deo* oraz *De natura et dignitate amoris*, napisanych między rokiem 1119 a 1135, koncepcję miłości zbudowaną na augustyńskiej doktrynie pamięci; wreszcie trzecia chronologicznie koncepcja, lecz bez żadnego związku z poprzednimi, należy do Bernarda z Clairvaux. Co więcej, Gilson uważa, że ostateczny kształt doktryny Abelarda, uformowany w 1136 roku, był wyraźnie skierowany przeciwko koncepcji miłości mistycznej opata z Clairvaux, której Abelard zarzucał egoizm. Wobec tego Gilson zwraca uwagę na tak wybitną oryginalność ujęcia

⁷ R. Groń, *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 2005, 25. Warto może zwrócić uwagę, że sam Gilson, znawca teologii cysterskiej, ubolewa w swojej *Historii filozofii*, że Wilhelm z Saint-Thierry niesłusznie pozostaje w cieniu wielkiego Bernarda, natomiast zdaje się zupełnie nie cenić twórczości Aelreda (z której wspomina traktat o przyjaźni), widząc w niej wyłącznie dostosowanie doktryny Cycerona do wymogów chrześcijaństwa. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii*, dz. cyt., 577–578.

Bernarda, że – jak twierdzi – „nie można nie uważać jego pozycji za punkt wyjściowy”⁸.

Wielki znawca pism św. Bernarda, ich wydawca i komentator, Jean Leclerque, rozdział poświęcony Bernardowi w swojej pracy pt. *L'Amor vu par les moines au XII^e siècle* rozpoczyna, nie pozostawiając żadnych wątpliwości: „La conversion, l'œuvre et l'influence de Bernard de Clairvaux furent déterminantes pour la littérature monastique de l'amour au XII^e siècle”⁹. Rafał Tichy w swej wspomnianej już pracy o Bernardzie z Clairvaux słusznie więc zauważył, że Bernard to przede wszystkim *homo monasticus* – człowiek, którego osobowość, sposób postrzegania Boga, bliźnich i wprost całej rzeczywistości zdeterminowane jest przez duchowość wyrosłą z Reguły św. Benedykta. Zarazem Tichy dodaje, że w przypadku opata Clairvaux, ten *homo monasticus* utożsamia się z *homo mysticus*, co wynika z kolei z istoty cysterskiej reformy monastycyzmu, cechującej się pewnym radykalizmem w pojmowaniu i realizowaniu wskazań Reguły¹⁰.

Biorąc to pod uwagę, możemy wskazać na trzy charakterystyczne elementy zachodniego monastycyzmu, szczególnie monastycyzmu cysterskiego, a co za tym idzie duchowości cysterskiej i teologii cysterskiej. Sam Bernard jest – co już wspomniano – w dużym stopniu twórcą tej duchowości i teologii. Przede wszystkim więc *homo monasticus*, to człowiek poszukujący Boga. Mnich nie może powiedzieć, że znalazł Boga, np. w klasztorze. Owszem on go tam znalazł, ale ponieważ Bóg jest wszędzie, to poszukiwanie Boga ma trwać po jego znalezieniu, mamy go poszukiwać w innych miejscach, rzeczach, ludziach wydarzeniach. Bernard wskazuje na ciekawy „mechanizm” tych „poszukiwań” Boga.

⁸ É. Gilson, *Heloiza i Abelard. Średniowieczne początki humanizmu*, tłum. z fr. A. Podsiad, Warszawa 1956¹, 194 (a tam apendyks 1 pt. *Abelardowska doktryna miłości bezinteresownej*, nie powtórzony w kolejnym wydaniu). Zob. też: Tenże, *Historia filozofii*, dz. cyt., 154–155.

⁹ „Nawrócenie, dzieło i wpływ Bernarda z Clairvaux odegrały kluczową rolę w literaturze monastycznej o miłości w XII wieku”. J. Leclerque, *L'amor vu par les moines au XII^e siècle*, Paris 1983, 25.

¹⁰ R. Tichy, dz. cyt., 36.

| | |
|--|--|
| <p>Sed enim in hoc est mirum, quod nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris. Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeverniri.</p> | <p>Lecz jest to dziwne, że nikt nie potrafi Cię szukać, jeżeli Cię już nie znalazł. Chcesz być znaleziony, abyś był szukany – i szukany, abyś był znaleziony. Możesz więc być szukany i znaleziony, ale nie można Cię uprzędzić.</p> |
|--|--|

To *querere Deum* wiąże się z drugim aspektem monastycyzmu – jego eschatologicznym charakterem. Bernard mówi o sobie wprost, że jest obywatelem niebieskiego Jeruzalem. Oznacza to bardzo dosłowne pojmowanie słów Jezusa, mówiącego, że nasza ojczyzna jest w niebie. Życie ziemskie więc jest zmierzaniem do bram Jeruzalem, życie w klasztorze jest nawet swoistym przedsiönkiem Świętego Miasta. Z tej perspektywy cała doczesność człowieka wydaje się marna i godna wzgardy. Wniosek ten jest źródłem monastycznego radykalizmu, który stanowi cechę trzecią, charakteryzującą w szczególności „białych mnichów”, czyli cystersów. Radykalizm ten polega na porzuceniu wszystkiego, co doczesne i całkowitym oddaniu się poszukiwaniom Boga. W tym względy właśnie, w doktrynie cysterskiej *homo monasticus* utożsamia się – i to w sposób konieczny – z *homo mysticus*. Nazwa mnich bowiem (*monachos, monachus*) nawiązuje właśnie do tego aspektu monastycyzmu, pochodzi bowiem od słowa *monos* – sam, jeden, oznaczającego w tym wypadku osobiste „ogołocenie”, w wyniku którego człowiek sam stoi naprzeciw jedynego Boga.

Teologia monastyczna, powstając w klasztorze, jest wynikiem duchowości, wyznaczonej przez Regułę. Podstawą tej duchowości jest Pismo św., z którym mnich nieustannie obcuje. W ramach *lectio divina* codziennie rozmyśla na konkretnymi treściami Pisma (*meditatio*). Podkreśla się, że owo *meditatio* jest czymś zasadniczo różnym od scholastycznej *quastio*. Mnich bowiem nie stawia Pismu pytań, lecz stara się wnikać w jego treść, co nazwano po prostu *ruminatio* (przeżuwanie). Ukoronowanie tego procesu „studiów” jest *oratio* – modlitwa, która – w ramach *oficium divinum* – jest także i przede wszystkim skrypturystyczna, wypełniają ją bowiem psalmy i kantyki. Modlitwa, stanowiąc osobisty akt, wyrażający powiązania z Bogiem

i upraszający o te powiązania, wyraźnie przenosi człowieka z porządku poznawczego w porządek woli. To przeniesienie stanowi główny cel teologii monastycznej, radykalnie różniącej ją od teologii scholastycznej, która realizowała cele poznawcze, uznając, że osobowe powiązania z Bogiem należą do porządku woli, a teologia jako nauka realizuje przede wszystkim cele poznawcze. W nauczaniu scholastyków, przełożenie tego, co poznane na wolę i decyzję dokonuje się w człowieku, który zna teologię i wybiera powiązania z Bogiem.

Drugim, właściwie już tylko pomocniczym, źródłem teologii monastycznej była myśl patrystyczna, będąca zazwyczaj teologią biblijną jeśli nie wprost egzegezą świętego tekstu. Na czele najbardziej zalecanych autorów stali św. Augustyn¹¹ i św. Grzegorz Wielki, ale sięgano także do Kasjana, Ojców Pustyni, takich jak św. Antoni Pustelnik, twórców cenobityzmu, jak św. Pachomiusz, czy wreszcie teologów Wschodu, jak Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Bazyl, Maksym Wyznawca, Ewagriusz z Pontu¹².

Rafał Tichy uważa, że rangę źródła tej teologii miała także przedchrześcijańska myśl filozoficzna. Trzeba zauważyć, że było to jednak źródło częściej „ilustracji” niż inspiracji, no i że było ono traktowane dość instrumentalnie i znane niemal wyłącznie z lektur patrystycznych. Nie mniej jednak – najbardziej nas tu interesujący św. Bernard z Clairvaux – odwoływał się wprost do tradycji sokratycznych, czyniąc wezwanie z Delf: „poznaj samego siebie”, jednym z filarów swojej

¹¹ Badacze zwracają uwagę na wyjątkowo głęboki związek Bernarda z nauką św. Augustyna. Podkreśla się, że Bernard przeczytał wszystkie znane mu dzieła Biskupa Hippony, a biblioteka klasztorna w Clairvaux posiadała ogromny zbiór jego tekstów. R. Tichy, dz. cyt., 60. Adolf von Harnack nie zawahał się nazwać Bernarda *Augustinus redivivus*. Wydaje się jednak – w wyniku przeprowadzonych analiz interesującego nas zagadnienia – że nie zawsze i nie bezkrytycznie Bernard idzie za Augustynem, np. w sprawie wolności ludzkiej woli i jej znaczenia w życiu człowieka i w jego drodze do Boga zdaje się mieć zdanie odmienne.

¹² W literaturze przedmiotu są wyraźne rozbieżności co do tego, którzy z wymienionych autorów oddziaływali na samego Bernarda. Gilson w jego teologii jest skłonny dostrzegać wpływ Pseudo Dionizego i nawet Jana Szkota Eriugeny, czemu gwałtownie przeciwstawia się Überweg-Geyer. Dyskusje tę skrótowo relacjonuje Joseph Pieper w swojej książce: J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. z niem. T. Brzostowski, Warszawa 2000², 87.

szkoły życia duchowego. Echem tej tradycji jest także literacka forma dialogu, bardzo powszechna także w twórczości pisarzy chrześcijańskich starożytności i średniowiecza. Jednakże – co należy podkreślić – obca jest Bernardowi idea „wiedzy dla wiedzy”, charakterystyczne dla scholastyki traktowanie wiedzy jako wartości autotelicznej. Wiedza dla opata Jasnej Doliny ma służyć budowaniu własnej doskonałości i doskonałości bliźnich; inne „zastosowania” wiedzy mogą być niegodziwe i grzeszne.

Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi: et turpis vanitas est. (...) Et sunt item qui scire volunt, ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus: et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt, ut aedificent: et caritas est. Et sunt item qui scire volunt, ut aedificentur: et prudentia est¹³.

Istnieje więc wielu, którzy poszukują wiedzy dla wiedzy: jest to ciekawość. Są znów inni, którzy pożądamy poznania, aby sami byli znani: jest to próżność. Inni poszukują wiedzy, by ją sprzedać: jest to niegodne. Istnieją jednak tacy, którzy poszukują wiedzy, by kogoś zbudować: jest to miłość. A znowu są inni, którzy poszukują wiedzy, aby być zbudowanymi: to jest mądrość [roztropność].

„Wynika stąd – pisze Bernard w innym miejscu – że godność bez wiedzy jest bezużyteczna, a wiedza bez cnoty – szkodliwa”¹⁴.

Doktryna Bernarda – jak to już zaznaczono – stanowi wyraz najbardziej tradycyjnej teologii ojców¹⁵; obce jej są modyfikacje Anzelmia. Jednak i tu wielki cysters nie ustrzegł się popłynięcia z nurtem epoki, w której przyszło mu żyć i działać. Wiek XII bowiem to „złoty wiek

¹³ *Sermones in Cantica canticorum* 36, 3, Patrologia Latina Database 5.0b, 183, 0968D. Tłum. za J. Pieper, *Scholastyka*, dz. cyt., 87.

¹⁴ Bernardus Claraevallensis, *De diligendo Deo* 5, PL 182, 0971-1000B.

¹⁵ Potomni uznali Bernarda za ostatniego z ojców Kościoła – *ultimus inter patres* (ostatni z ojców). To słynne określenie Mabillona powtórzył papież Pius XII w encyklice z 24 maja 1953, zatytułowanej *Doctor Mellifluus*, opublikowanej w 800. rocznicę śmierci Bernarda. Tytuł encykliki – *Doktor miodousty* – nawiązuje do średniowiecznego jeszcze tytułu Bernarda, ukłutego z racji pięknego stylu i treści jego dzieł, w których ukazywał „słodycz” Boga i życia nadprzyrodzonego.

kontemplacji”¹⁶, wiek przekładów dzieł greckich i arabskich, wiek recepcji arystotelizmu, głównie w wersji Awicenny i tej wersji neoplatonizmu, którą reprezentowała *Księga o przyczynach*. Bernard więc w swojej „mystycznej teologii” używa, (a może raczej nadużywa), terminologii arystotelesowskiej, która – jeśli chcielibyśmy ją rozumieć źródłowo – dawała by raczej wynik co najmniej bałamutny, bo oto substancją osoby jest miłość, a stworzenie jest przypadłością Stwórcy. Oczywiście, Bernard chce, abyśmy zupełnie inaczej rozumieli te terminy arystotelesowskiej metafizyki – właśnie relacyjnie, gdyż cała myśl opata Jasnej Polany jest o relacjach, a nie budowie substancji.

3. KONCEPCJA MIŁOŚCI W PISMACH ŚW. BERNARDA

Badacze doktryny Bernarda zgodnie przyznają, że podstawową trudność w rekonstruowaniu jego nauki stanowi nie tylko fakt jej rozproszenia po poszczególnych – bardzo licznych zresztą – tekstach, lecz przede wszystkim to, że w tekstach tych mamy zazwyczaj owoce tej nauki, i to najczęściej bardzo praktyczne i niemal konkretne¹⁷. Podkreśla się jednak, że problematyka miłości miała zasadnicze znaczenie dla monastycyzmu Bernarda, gdyż życie miłością, jako doskonałe wypełnienie ideału monastycznego, stanowi istotę mniszego powołania do tego, by kochać Boga tak doskonale, jak On ją kocha człowieka. Realizacją powołania monastycznego jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem dokonujące się na sposób miłości oblubieńczej, dlatego tak często i tak chętnie Bernard odwołuje się do *Pieśni nad pieśniami*.

Trudno nie zgodzić się więc z R. Tichym, który podkreśla, że: „to właśnie dlatego w charakterystycznym dla odnowy cysterskiej wyakcentowaniu cnoty miłości jako podstawy doskonałości monastycznej – a nie, jak nieraz nazbyt powierzchownie ujmowano, w ewentualnych drugorzędnych wpływach obiegowej wówczas «miłosnej» lite-

¹⁶ Wyrażenie Jean-Marie Déchaneta z jego znanego tekstu *La contemplation au XII-e siècle*, opublikowanym w *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, zredagowanym przez M. Villera (Paris 1937, t. 2, col. 1948).

¹⁷ Zob. E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934; R. Tichy, dz. cyt., 10.

ratury świeckiej – należy upatrywać przyczynę wypracowania przez Bernarda zasadniczej dla jego mistyki i antropologii koncepcji miłości obłubieńczej łączącej człowieka i Boga¹⁸.

Wszystko to spowodowało, że Bernard starał się zbudować całościową koncepcję miłości, formułując jej podstawy, zasady i konsekwencje, a nie ograniczał się jedynie do ukazywania jej praktycznych aspektów. W przypadku więc tej koncepcji fakt ten jest pewnym ułatwieniem dla badacza myśli Bernarda.

Chronologicznie pierwszym tekstem Bernarda na temat miłości jest krótki *List do świętych braci kartuzów*, który sam Bernard dołączył później do słynnego traktatu *O miłowaniu Boga* i to pomimo pewnych różnic występujących w tych tekstach. Różne wątki ich obydwu rozwija Bernard później w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*¹⁹, który pod pewnymi względami – także jeśli chodzi o koncepcję mistycznej miłości – stanowi ukoronowanie jego twórczości.

Pierwszym problemem, jaki napotykaemy czytając wymienione teksty Bernarda, jest poszukiwanie ich komplementarności. Ta komplementarność musi jakoś zachodzić, skoro sam Bernard ją dostrzegał. Z dużym prawdopodobieństwem możemy przyjąć pewien chronologiczny wykład Bernardowej koncepcji miłości, zgodny z chronologią tekstów opata Jasnej Polany. W ten sposób pierwszą wersją teorii miłości w pismach Bernarda jest koncepcja miłości zarysowana w *Liście*²⁰. Odnosi się to szczególnie do podziałów miłości. Oto bowiem w *De diligendo Deo* mamy wykład czterech stopni miłości, a *Sermones do Pieśni nad pieśniami* oparte są o podział na trzy jej rodzaje²¹. Nie ozna-

¹⁸ Tichy, dz. cyt., 33–34. Interesujące i wieloaspektowe analizy relacji tekstów Cicerona, a przede wszystkim Owidiusza do ujęć Bernarda z Clairvaux i w ogóle literatury monastycznej w XII wieku znajdujemy we wspomnianej już książce: J. Leclerque, dz. cyt., 69–93.

¹⁹ Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Cantica canticorum*, Patrologia Latina Database 5.0b, t. 183, 0785-1197.

²⁰ Jednakże trudno mówić u Bernarda o jakimś „rozwoju” jego koncepcji miłości, dokumentowanym przez te teksty.

²¹ Stało się to źródłem licznych nieporozumień, takich jak to, którego autorem jest P. Rousselot, który napisał, że podział na stopnie dotyczy miłości „naturalnej”, która polega przede wszystkim na poszukiwaniu dobra dla siebie. Podział na rodzaje miłości

cza to jednak, że Bernard ostatecznie zdecydował się na tej drugi podział, gdyż w *Liście do braci kartuzów* wymienia obydwie podziały, a sam list dołącza do *De diligendo Deo*. Wynika więc z tego niezbitcie, że przystępując do pisania swego pierwszego tekstu o miłości – *Listu* – Bernard miał już skryształizowaną swoją teorię miłości i tylko ujawniał jej różne aspekty w poszczególnych tekstach oraz dopracowywał szczegóły. Dlatego słuszny wydaje się pomysł Rafała Tichego, aby podział z *De diligendo Deo*, zgodnie z nazewnictwem samego Bernarda, nazywać stopniami miłości, zaś w odniesieniu do podziału z *Sermones* – mówić o rodzajach miłości²².

Pozostaje nam jeszcze zwrócenie uwagi na problematykę terminologiczną. Nie następuje ona w pismach Bernarda większych trudności, gdyż ludzka naturalną miłość określa on słowem *amor*, miłość odniesioną do Boga – słowem *caritas*. Można nawet powiedzieć, że dzieje ludzkiej miłości do Boga, to przekształcanie się naturalnej *amor* w nadprzyrodzoną *caritas*. Rafał Tichy uważa, że osobną kategorią terminologiczną jest *cupiditas* – pożydlwość, która jest miłością zdeprawowaną, wynikającą z *proprium voluntas* – własnej woli nie liczącej się z wolą Boga²³.

zakłada miłość „ekstazy”, która polega na całkowitym wyrzeczeniu się swojego dobra. Na tej postawie Rousselot formułuje tezę, że nie udało się Bernardowi pogodzić tych dwóch koncepcji miłości i wobec tego jego doktryna mistycznej miłości jest niespójna logicznie. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. z fr. J. Rybałt, I. Truskolaska, Warszawa 1958, 390–393.

²² Tichy zaznacza, że terminologia Bernarda nie jest w tym wypadku ścisła i konsekwentna: w *Sermo 83* podział na miłość niewolnika, najemnika i syna nazywa trzema stopniami miłości: *Magna res amor; sed sunt in eo gradus* (Cant. 83, 5), ale kiedy zaś po pierwszy raz w *Sermones* stosuje ten podział, wówczas nie używa pojęcia „stopni”, lecz mówi o „różnych uczuciach” miłosnych, jakie odnosimy do Boga: *Sed pono diversas affectiones, ut ea quae proprie sponsae congruit distinctius elucescat* (Cant. 7, 2). Jeśli chodzi o podział z *Traktatu*, to w nim Bernard zawsze używał pojęcia „stopni”. Znamienne też jest, iż w *Liście*, gdzie oba podziały występują razem, pojęcie stopni odnosi on do podziału pierwszego, a drugi pozostawia bez określenia. R. Tichy, dz. cyt., 281.

²³ R. Tichy, dz. cyt., 268. Gilson jednak twierdzi stanowczo, że „św. Bernard nie różni między *amor* i *cupiditas*” i uzasadnia to odwołaniem się do ujęć św. Augustyna, z którego terminologii Bernard miał korzystać. Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średnio-*

4. MIŁOŚĆ JAKO *LEX DEI*

Szukając najogólniejszego określenia miłości, w tekstach Bernarda natykamy się na wyrażenie, że jest ona w swej najgłębszej postaci prawem Bożym (*lex Dei*), wewnętrznym życiem Boga i samym Bogiem. Jest to dość trudna do pojęcia formuła, zwłaszcza, gdy zważy się, iż *lex Dei* to nie wyłącznie określenie z dziedziny prawa, nawet prawa Bożego, lecz wyraża dla Bernarda wprost cały porządek Boga i stworzenia²⁴. Mówi o tym Bernard bardzo dobitnie:

Lex ergo Domini immaculata, charitas est... Lex autem Domini, dicitur, sive quod ipse ex ea vivat, sive quod eam nullus, nisi ejus dono possideat. Nec absurdum videatur, quod dixi etiam Deum vivere ex lege: cum non alia quam charitate dixerim.

Prawo Pańskie nieskazitelne (Ps 18, 8) jest miłością... Prawo to zaś nazywamy Pańskim dlatego, że i sam Pan nim żyje i nikt nie otrzymuje go inaczej jak tylko z Jego daru. Nie może być absurdem powiedzenie, że Pan również żyje prawem, gdyż zaznaczyłem, że tym prawem jest miłość.

Chcąc jakoś wyjaśnić, że miłość jest prawem Bożym, więzią Trójcy Świętej oraz samym Bogiem, a zarazem różnymi postaciami związków międzyludzkich i związku człowieka z Bogiem, których Bóg zawsze jest w jakiś sposób przyczyną, Bernard sięga do scholastyki (której nie znosił), ale której terminologia wydawała mu się adekwatna do opisanie tej paradoksalnej sytuacji²⁵.

wiecznej, dz. cyt., 393, przypis 8. Wydaje się jednak, że zależy to od rozstrzygnięcia, czy miłość niewolnika i najemnika jest pierwszym stopniem miłości, czy też nim nie jest. Jeśli jest – Gilson ma rację: *amor* jest tym, co *cupiditas*, bo może być dobra lub zła *cupiditas*. Jeśli jednak niewolnik i najemnik – jako tacy – są poza „ścieżką miłości”, to rację ma Tichy, widząc w *cupiditas* coś bardziej złego niż sama *amor carnalis*.

²⁴ Dlatego zrozumiałe jest rozwiązanie polskiego tłumacza, Stanisława Kiełtyki, który Bernardowe *lex* oddaje „staropolskim” znaczeniem słowa „zakon”. Jednakże tutaj, chcąc bardziej jednoznacznie tłumaczyć tekst Cystersa, za każdym razem słowo *lex* oddaję po polsku jako „prawo”. Por. Św. Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. z łac. S. Kiełtyka, Poznań 2000, 56-57.

²⁵ Trzeba jasno stwierdzić, że gdybyśmy scholastyczną terminologię Bernarda chcieli zrozumieć zgodnie z jej arystotelesowskimi źródłami, to cały „metafizyczny” wywód opata Jasnej Doliny byłyby – w najlepszym wypadku – po prostu pustosłowiem;

| | |
|--|--|
| <p>Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem illam conservat unitatem, nisi charitas? Lex est ergo, et lex Domini, charitas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet, et colligat in vinculo pacis. Nemo tamen me aestimet charitatem hic accipere qualitatem, vel aliquod accidens (alioquin in Deo dicerem, quod absit, esse aliquid quod Deus non est), sed substantiam illam divinam: quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Joanne, <i>Deus charitas est</i> (Joan. IV, 8).</p> | <p>Cóż bowiem najgłębiej i w sposób pełny zachowuje jedność Najświętszej i Nieskończonej Trójcy, jak nie miłość? Miłość więc jest prawem, prawem Pana; ona dzięki więzi, jaką jest pokój, zespala Trójcę w Jedności. Niech nikt nie sądzi jednak, że miłość tę uważam za właściwość jakąś lub przypadłość, bo musiałbym twierdzić – co nie daj Boże – że w Bogu jest coś, co nie jest Bogiem. Przeciwnie, twierdzą, że miłość jest samą Bożą substancją, co zresztą nie jest niczym nowym ani niezwykłym, gdyż już św. Jan powiedział: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8).</p> |
|--|--|

Bóg, rozumiany jako „substancjalna” miłość, przy czym ta „substancjalność” jest spoiwem Trójcy Świętej, rodzi szereg pytań, ale i powoduje szereg konsekwencji. Pierwsza z nich wynika z porządku stworzenia, które nie jest niczym innym, jak stwarzaniem miłości.

| | |
|--|---|
| <p>Dicitur ergo recte et charitas, et Deus, et Dei donum. Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est: ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis. Siquidem in pondere, et mensura, et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam se ipsa: qua et seipsam etsi non creavit, regit tamen.</p> | <p>Słusznie zatem stwierdzamy, że miłość jest Bogiem i darem Bożym. Miłość stwarza miłość. Miłość substancjalna stwarza miłość przypadłościową. Kiedy oznacza Dawcę miłości, jest nazwą substancji; kiedy zaś oznacza dar, jest nazwą przypadłości. Takie jest odwieczne prawo, stwarzające świat i nim rządzące. Dzięki niemu wszechświat został stworzony co do ciężaru, miary, liczby, i nic nie pozostaje poza prawem, bo i samo prawo wszystkiego, co istnieje, nie jest bez prawa, lecz ma prawo, które nie jest czymś innym niż nim samym, które, choć nie stworzyło samo siebie, rządzi sobą.</p> |
|--|---|

w mniej korzystnej dla Cystersa interpretacji mógłby on budzić poważny niepokój co do poprawności dogmatycznej jego ujęć.

Stwarzanie miłości jest zarazem stwarzaniem wszystkiego. Wszystko zaś stworzone od razu poddane jest prawu, czyli miłości. Miłość więc przenika wszystko i wszystkim kieruje; jest samym Bogiem i teofanią Boga w świecie. Miłość jako Bóg, zachowuje się jak substancja – byt samoistny i samodzielny. Miłość jako stworzenie zachowuje się jak przypadłość – byt niesamodzielny, zapodmiotowany w substancji. Przypadłość trwa tak długo jak długo podmiotuje ją substancja. Skoro świat stworzony ma się do Boga Stwórcy jak przypadłość do substancji, to wprost trudno sobie wyobrazić większe jeszcze uzależnienie świata od Boga. Sposobem tego uzależnienia jest prawo-miłość. Zaiste więc specyficzna jest to koncepcja miłości, utożsamianej z czymś, co późniejsza scholastyka nazwie *ordo naturae*, zarazem w całym porządkiem nadprzyrodzonym, który dla Bernarda jest jednym ciągiem wydarzeń zbawczych: od narodzenia w ciele do bezcielesnego zamieszkania w niebieskim Jeruzalem i odzyskania ciała przemienionego w powszechnym zmartwychwstaniu przy końcu czasów²⁶.

Verumtamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat; quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur. (...) Et prius necesse est portemus imaginem terrestriis, deinde coelestis.

Ponieważ jednak jesteśmy istotami cielesnymi i rodzimy się w pożądliwości zmysłów, z konieczności nasze pragnienia i miłość biorą swój początek w ciele; niemniej, kierowane należycie, stopniowo za łaską Bożą wznosząc się ku górze, osiągną stan duchowej doskonałości. (...) Tak więc najpierw nosimy obraz ziemski, a potem niebieski.

²⁶ Gilson, broniąc ujęć Bernarda, zwraca uwagę, że przyjmował on augustyńską koncepcję relacji natury i łaski. W tej koncepcji natura uzupełniana była łaską, której utrata powodowała jej własne uszkodzenia; natura wyczekiwała łaski, a udoskonalona łaską stawała się bardziej sobą. Scholastycy, którzy podobnie rozumieli relację natury i łaski, w swoich rozważaniach teoretycznych odróżniali porządek natury od porządku łaski. Jednakże u Bernarda nie można szukać takiego odróżnienia, gdyż w jego doktrynie „natura jest zawsze obdarzona łaską lub też zdolnością do jej otrzymania”. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 392.

Widzimy więc, że Bernard przyjmuje swoiście linearny rozwój ludzkiej miłości; koresponduje to bez wątpienia z jego słynną koncepcją stopni prawdy, pokory i pychy. Trzeba tylko koniecznie dodać, że i stopnie pokory, i stopnie miłości są w istocie tym samym – stopniami wstępowania do Boga.

Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam (Matth. XI, 28). Venite, inquit. Quo? Ad me veritatem. Qua? Per humilitatem. Quo fructu? Ego vos reficiam. Sed quae est refectio, quam Veritas ascendentibus promittit, pervenientibus reddit? An forte ipsa est charitas? Ad hanc quippe, ut ait beatus Benedictus, ascensis omnibus humilitatis gradibus monachus mox perveniet (Reg. cap. 7, grad. 12). Vere dulcis et suavis cibus charitas, quae fessos allevat, debiles roborat, moestos laetificat. Jugum denique Veritatis facit suave, et onus leve.

„Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię” (Mt 11, 28). Woła: „Pójdźcie!”. Dokąd? Do mnie, do prawdy. Jaką drogą? Drogą pokory. W jakim celu? Ja was pokrzepię. A jakie jest to pokrzepienie, które prawda obiecuje wstępującym i daje tym, którzy dotarli do celu? Czy nie jest nim sama miłość? Do niej przecież, jak zapewnia święty Benedykt, dochodzi zakonnik, osiągnąwszy wszystkie szczeble pokory. Prawdziwie słodkim i rozkosznym pokarmem jest miłość, która podnosi zmęczonych, umacnia słabych, pociesza strapionych. Miłość też sprawia, że brzemię prawdy staje się lekkie, a jarzmo słodkie (por. Mt 11, 30)²⁷.

5. BÓG JAKO JEDYNY PRZEDMIOT GODNY MIŁOŚCI

Dostrzeżenie w Bogu jedyne go godnego celu ludzkich tęsknot, dążeń i ludzkiego spełnienia jest u Bernarda wyrazem bardzo starej tradycji, której ślad już wyraźny jest w dialogach Platona i *Etykach* Arystotelesa, a którą dobitnie wyraził św. Augustyn, pisząc w *Wyznaniach*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”²⁸.

²⁷ Bernardus Claraevallensis, *De gradibus humilitate et superbiae* 3, PL 183, 0943B - 0943C. Polski przekład: *O stopniach pokory i pychy*, tłum. z łac. S. Kiełtyka, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, Poznań 2000, 69.

²⁸ Św. Augustyn, *Wyznania* 1, 1.

18. Inest omni utenti ratione naturaliter pro sua semper aestimatione atque intentione appetere potiora, et nulla re esse contentum, cui quod deest, iudicet praefendum. Nam et qui, verbi gratia, uxorem habet speciosam, petulanti oculo vel animo respicit pulchriorem: et qui veste pretiosa indutus est, pretiosiore affectat, et possidens multas divitias, invidet ditiori. Videas jam multis praediis et possessionibus ampliatis, adhuc tamen in dies agrum agro copulare, atque infinita cupiditate dilatate terminos suos. Videas et qui in regalibus domibus, amplisque habitant palatiis, nihilominus quotidie conjungere domum ad domum, et inquieta curiositate aedificare, diruere, mutare quadrata rotundis. Quid homines sublimatos honoribus? annon insatiabili ambitione magis ac magis totis viribus conari ad altiora videmus? Et horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentus non sit, qui citra summum vel optimum quiescere non potest? Sed hoc stultum et extremae dementiae est, ea semper appetere, quae nunquam, non dico satient, sed nec temperent appetitum: dum quidquid talium habueris, nihilominus non habita concupiscas, et ad quaeque defuerint, semper inquietus anheles. Ita enim fit ut per varia et fallacia mundi oblectamenta vagabundus animus inani labore

18. Każdy człowiek, zgodnie z właściwościami umysłu, pragnie tego, co posiada większą wartość, i z niczego, co gorsze, nie może być zadowolony. Kto na przykład ma piękną żonę, z przyjemnością ogląda się za piękniejszą. Kto nosi cenną suknię, szuka jeszcze cenniejszej. Bogaty zazdrości bogatszemu od siebie. Dziedzic wielkich włości z roku na rok powiększa swe dobra i osiedla. Znasz zapewne właścicielei wykwintnych pałaców, którzy niemal codziennie budują coś nowego, burzą stare domy, zmieniają, unowocześniają, z kwadratowych przerabiają na kolistę. A cóż powiedzieć o ludziach zajmujących wysokie stanowiska? Jakżeż oni – kierując się fałszywą ambicją – pną się coraz energiczniej po stopniach kariery! I w tym wszystkim nie widać końca, ponieważ nie znajdują owego „najwyższego” i „najlepszego”. Trudno się dziwić, że nie ma zadowolenia w rzeczach zwyczajnych ten, kto nie doszukał się ich w wyższych. Z tego względu nie tylko głupota, ale po prostu szaleństwem jest ubiegać się – i to tak zapalczywie – o dobra, które nie są w stanie nie tylko zaspokoić, ale nawet złagodzić ambicji człowieka. Dobra te podniecają tylko nienasycone apetyty i rodzą niepokój wiecznego niedosytu. Jest bowiem prawdą, że człowiek uganijający się za złudnymi urokami świata – trzusi się, lecz nie znajduje zadowolenia. Spożywając – niejako – kromkę chleba, nieustannie rozgląda się za całym bochenkiem. Bar-

| | |
|---|---|
| <p>discurrens fatigetur, non satietur: dum quidquid famelicus inglutierit, parum reputet ad id quod superest devorandum, semperque non minus anxie cupiat quae desunt, quam quae adsunt laete possideat. Quis enim obtineat universa? Quanquam et modicum id quod quisque cum labore obtinuerit, cum timore possederit, certus quidem non sit quando cum dolore amittat, certus autem quod quandoque amittat.</p> | <p>dziej pragnie rzeczy, której szuka, niż cieszy się z tej, którą już posiada. Bo któż może posiadać wszystko? Tę nawet cząstkę, którą udało mu się zdobyć, trzyma z lękiem i z niepewnością, czy jej nie straci, pewny jednak, że ją kiedyś stracić musi. W ten sposób błędna wola ludzka szuka tego, co najlepsze, zmierza ku temu, czym mogłaby się nasycić²⁹.</p> |
|---|---|

Odpowiedzią na tę niezaspokojoną ludzką tęsknotę jest Bóg, który ją zaspokaja i to na wieki.

| | |
|---|--|
| <p>Ea namque suae cupiditatis lege, qua in rebus caeteris non habita prae habitis esurire, et pro non habitis habita fastidire solebat; mox omnibus quae in coelo, et quae in terra sunt obtentis et contemptis, tandem ad ipsum procul dubio curreret, qui solus deesset omnium Deus. Porro ibi quiesceret: quia sicut citra nulla revocat quies: sic nulla ultra jam inquietudo sollicitat.</p> | <p>Człowiek bowiem – zgodnie z prawem pożądania – szuka tego, czego nie posiada, i odrzuca to, co posiadał częściowo; chociażby zdobył i niebo, i ziemię, niemniej czułby się zmuszony uważać, iż jest to zaledwie nikła cząstka dobra, którego oczekuje w pełni, i doszedłby wreszcie do przekonania, że pozostał mu jeszcze cel najwyższy: Bóg. Wtedy bez wątplenia doznałby uciszenia wewnętrznego, bo jak bez Boga niespokojne jest serce człowieka, tak z Bogiem wszystko staje się pokojem. (19)</p> |
|---|--|

W słynnym traktacie, dedykowanym kard. Emerykowi, zatytułowany *De diligendo Deo*, Bernard skupia się niemal wyłącznie na miłości do Boga; być może dlatego postanawia włączyć do niego wcześniej napisany *List do braci kartuzów*, gdzie mówi o miłości bardziej ogólnie. Już w pierwszych słowach właściwego tekstu, Bernard lapidarnie zarysowuje jego przewodnią myśl:

²⁹ Bernard twierdzi, że dotyczy to niewierzących.

| | |
|---|---|
| Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere. | Pragniesz zatem usłyszeć ode mnie, dlaczego i w jaki sposób winniśmy kochać Pana Boga – więc odpowiadam: przyczyną miłości Boga jest sam Bóg; miarą miłości Boga jest miłość bez miary. |
|---|---|

Cały traktat można uznać za wykład tej przewodniej myśli. Św. Bernard prowadzi swoje wywody kilkoma torami: podaje wyjaśnienia (które nas tu najbardziej interesują), ilustruje je materiałem skrypturystycznym i opatruje „mistycznym” komentarzem swej ulubionej księgi *Starego Testamentu – Pieśni nad pieśniami*. Wyjaśnienia zazwyczaj są bardzo krótkie:

| | |
|--|--|
| Ob duplicem ergo causam Deum dixerim propter seipsum diligendum: sive quia nihil justius, sive quia nil fructuosius diligi potest. Duplicem siquidem parit sensum, cum quaeritur de Deo, cur diligendus sit. | Sądzę, że istnieją dwie przyczyny skłaniające nas do miłości Boga dla Niego samego. Pierwsza: nikt inny nie jest więcej godny takiej miłości; druga: nikt z ludzi nie może kochać z większym pożytkiem dla siebie. |
|--|--|

Bernard, rozwijając swoje uzasadnienie odnośnie do pierwszego aspektu swego uzasadnienia, tzn. godności Bożej miłości, zwraca uwagę na trzy aspekty: kto, kogo i jak umiłował? Odpowiadając, przypomina, że to Bóg nas pierwszy umiłował i to bezinteresownie, bo Bóg niczego nie potrzebuje od nikogo. Ponadto, Bóg umiłował nas jako swoich nieprzyjaciół i to w taki sposób, że dał nam na okup własnego Syna. Chrystus umierając „życie oddał za przyjaciół swoich”, czyli przekształcił nas z nieprzyjaciół w przyjaciół.

| | |
|--|---|
| 16. Hic primum vide, quo modo, imo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit; qui (ut paucis quod dictum est repetam) prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillos, et tales. | Ten Bóg, który – by przypomnieć jeszcze – umiłował nas pierwszy. Umilował bezgranicznie, On, Nieskończony – nas, nędznych i niegodnych. |
|--|---|

W odniesieniu do drugiego aspektu, opat Jasnej Doliny wymienia dobrodziejstwa, które od Boga otrzymujemy. Jeśli chodzi o sprawy ciała, to są nimi przede wszystkim chleb, słońce i powietrze. Nieporównanie cenniejsze są dobra duchowe, którymi nas Bóg obdarza. Są nimi: godność, wiedza i cnota (*dignitas, scientia, virtus*). Określa je Bernard w następujący sposób:

| | |
|---|--|
| <p>Dignitatem in homine liberum arbitrium dico: in quo ei nimirum datum est caeteris non solum praeminere, sed et praesidere animantibus. Scientiam vero, qua eadem in se dignitatem agnoscit, non a se tamen. Porro virtutem, qua subinde ipsum a quo est, et inquirat non segniter, et teneat fortiter cum invenerit.</p> | <p>Godnością człowieka nazywam wolną wolę, dzięki której potrafi on nie tylko wznieść się ponad inne istoty żywe, ale i kierować nimi. Wiedza polega na poznaniu ludzkiej godności, która jednak nie z ludzi pochodzi. Cnotą wreszcie jest wytrwałe szukanie Tego, od którego pochodzi życie, i trwałe posiadanie, kiedy się Go znajdzie³⁰.</p> |
|---|--|

A zatem nawet bez pomocy łaski Bożej człowiek powinien za pomocą własnego rozumu i w poczuciu naturalnej sprawiedliwości okazać Bogu wdzięczność za Jego dary. Ta wdzięczność jest początkiem synowskiej miłości – wstępowaniem na drogę miłości, na jej drugi stopień otwierający człowieka na Boga i Jego łaskę.

| | |
|---|--|
| <p>Illum ratio urget et justitia naturalis totum se tradere illi, a quo se totum habet, et ex se toto debere diligere. (15)</p> | <p>Rozum i naturalne poczucie sprawiedliwości skłaniają człowieka do oddania się i miłości Tego, któremu zawdzięcza siebie i wszystko.</p> |
|---|--|

Bernard wyznaje przy tym, że jako człowiek wierzący do naturalnych dobrodziejstw Boga dodać musi fakt stworzenia i odkupienia.

³⁰ Antropologiczny woluntaryzm Bernarda jest tu aż nadto wyraźny: godność tożsama z wolnością woli jest także przedmiotem poznania. Oprócz tego umysł służy nam do rozpoznania, że wszelkie dobro pochodzi od Boga. Bardzo skromnie więc prerogatywy ma ludzka władza poznawcza w antropologii Bernarda.

| | |
|--|--|
| Mihi profecto fides tanto plus indicit amandum, quanto et eum me ipso pluris aestimandum intelligo: quippe qui illum non solum mei, sed sui quoque ipsius teneo largitorem. (15) | Co do mnie, wiara nakazuje mi o wiele więcej: kochać Boga nie tylko za to, że mnie stworzył, ale i za to, że dał mi samego siebie. |
|--|--|

Z tej prostej konstatacji wynika też miara miłości Boga.

| | |
|---|--|
| En quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere ³¹ . Denique cum dilectio quae tendit in Deum, tendat in immensum, tendat in infinitum (nam et infinitus Deus est et immensus); 16 | Dlatego też powiedziałem: miarą miłości Boga jest miłość bez miary. Bowiem miłość ta obejmuje niezmierność i nieskończoność, tak jak Bóg jest niezmierny i nieskończony. |
|---|--|

Oczywiście, realizacja tej miary napotyka na podstawową przeszkodę: skończony i ograniczony byt stworzony nie jest w stanie kochać nieskończoną i nieograniczoną miłością Bożą. Człowiek może więc kochać Boga maksymalnie na miarę swoich możliwości, które zawsze będą znikome wobec bezmiaru Boga. Tę naturalną ludzka ograniczoność pokonać może w pewnym zakresie łaska, ale i ta nie jest w stanie sprawić, aby człowiek był równy Bogu pod względem miłości.

| | |
|---|---|
| Deus meus, adjutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem justo, sed plane non minus posse meo: qui etsi quantum dobeo non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis: nunquam tamen prout dignus haberis | Boże mój, Wspomożycielu mój! Niechże Cię kocham, ile mi pozwolisz, a ja zdołam. Z pewnością zdołam mniej, niż na to zasługujesz, ale nie mniej, niż potrafię. Chociaż nie tak bardzo, jak zasługujesz, nie jestem jednak w stanie przekroczyć moich możliwości. Mógłbym więcej, gdybyś mi udzielił więcej łaski, nigdy jednak tyle, ile jesteś godzien. |
|---|---|

³¹ To sformułowanie Bernarda stało się podstawą zarzutu nielogiczności w *Apologetyce* abelardysty Piotra Berengara. Zob. PL 178, 1857-1870. Por. É. Gilson, *Heloiza i Abelard*, dz. cyt., 199 (Apendyks II, pt. *Berengar Apologetyk*).

Bóg jest przyczyną sprawczą i celową miłości do siebie.

| | |
|--|--|
| <p>Dixi supra: Causa diligendi Deum, Deus est. Verum dixi: nam et efficiens, et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. Ipse fecit, vel potius factus est ut amaretur: ipse speratur, amandus felicius, ne in vacuum sit amatus. Ejus amor nostrum et praeparat, et remunerat. Praecedit benignior, rependitur justior, exspectatur suavior. Dives est omnibus qui invocant eum: nec tamen habet quidquam se ipso melius. Se dedit in meritum, se servat in praemium, se apponit in refectioe animarum sanctorum, se in redemptione distrahit captivarum.</p> | <p>22. Powiedzieliśmy już, że przyczyną miłości Boga jest sam Bóg. Przyczyną sprawczą i celową. Sam wywołuje to pragnienie, rozpała uczucia, uwieńcza dążenia. Czyni tak, że może być kochany. On staje się przedmiotem naszej miłości, aby uniesienia naszych serc nie były daremne. Miłość Jego uprzedza nas i nagradza. Uprzedza, ponieważ jest najlaskawszy, nagradza, gdyż jest najsprawiedliwszy, jest pełen słodczy i pozwala nam to odczuć. Ma wiele dóbr dla wszystkich, którzy Go wzywają, lecz nie może dać nic lepszego niż siebie. Siebie daje, by zdobyć naszą miłość, siebie zachowuje w nagrodę za naszą miłość, sam staje się pokarmem dusz świętych i odkupieniem uciśnionych.</p> |
|--|--|

Trzeba też zauważyć – za Rafałem Tichym – że Bóg stanowi ponadto przyczynę wzorcą miłości³², skoro Bóg jest *modum sine modo* – miarą bez miary miłości do siebie³³.

6. TRZY RODZAJE MIŁOŚCI

Zanim jednak Bernard opisze stopnie wstępowania do domu Boga, na początku swego *Listu* mówi o trzech rodzajach miłości: niewolniczej, najemnika i synowskiej. Pierwsza z nich charakteryzuje się strachem, druga – chciwością, a trzecia – wdzięcznością.

³² R. Tichy, dz. cyt., 273.

³³ Bernardus Claraevallensis, *De diligendo Deo*, 16.

| | |
|--|--|
| <p>Est qui confitetur Domino quoniam potens est, et est qui confitetur quoniam sibi bonus est, et item qui confitetur quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est, et timet sibi; secundus, mercenarius, et cupit sibi; tertius, filius, et defert patri. Itaque et qui timet, et cupit, utrique pro se agunt. Sola quae in filio est charitas, non quaerit quae sua sunt .</p> | <p>Ktoś chwali Pana dlatego, że jest potężny; inny dlatego, że jest łaskawy; jeszcze inny po prostu dlatego, że Pan jest dobrocią. Pierwszy jest niewolnikiem, boi się o siebie; drugi jest najemnikiem, liczy na zapłatę; trzeci jest synem, oddaje cześć należną Ojcu. Tak przeto ten, który się boi i ten, który pożąda działają dla siebie – sama tylko miłość synowska nie szuka swego.</p> |
|--|--|

Wynikałoby z tego, że niewolnik jest człowiekiem opanowanym wyłącznie najniższymi odruchami, wynikającymi z instynktu samoza-chowawczego. Niewolnik drży o siebie, o swoje życie, podstawowe i cielesne potrzeby. Strach zamyka go w sobie i powoduje zatwardziałość serca. Miłość niewolnika więc jest miłością egoistyczną *par excellence*: nie dostrzega ona nikogo poza samym sobą. Najemnik jest człowiekiem chciwości, jego pożądliwość skierowana jest na rzeczy zewnętrzne; najemnik pragnie posiadać ich jak najwięcej. Nie paraliżuje go więc strach przed karą, jak niewolnika, lecz wychodzi on śmiało na zewnątrz i ugania się za rzeczami, zdobywa je i gromadzi, i w nich „umieszcza” swoją miłość. I wreszcie syn, to ktoś przeniknięty wdzięcznością dla Ojca. Pragnie on bezinteresownej przyjaźni z Ojcem, tylko dlatego, że doznał Jego dobroci. Ten więc odruch wdzięczności powoduje, że syn niczego od Ojca nie oczekuje, gdyż uważa, że wszystko już otrzymał – pragnie więc jedynie samej ojcowskiej miłości.

Taki jest punkt wyjścia rozważań Bernarda o miłości. Stanowi on wstęp do analizy możliwości rozwoju duchowego każdego z tych trzech typów ludzkich. Nietrudno domyśleć się diagnozy Bernarda:

| | |
|--|--|
| <p>Nec timor quippe, nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum, vel actum; affectum nunquam. Facit quidem nonnunquam etiam servus opus Dei: sed quia non sponte, in sua adhuc duritia permanere cognoscitur. Facit et mercenarius: sed quia non gratis, propria trahi cupiditate vincitur.</p> | <p>Ani bojaźń, ani miłość własna nie nawracają duszy. Zmieniają niekiedy okoliczności albo działanie, lecz nie serce. Czasami i niewolnik wykonuje dzieło zbożne, ale – jak widać – nie czyni tego ochoczo i nie wyzbywa się twardości serca. Podobnie najemnik, ale nie bezinteresownie, gdyż kieruje nim chciwość.</p> |
|--|--|

Mogą zaskakiwać mocne słowa Cystersa, z których zdaje się wynikać zupełne odrzucenie niewolnika i najemnika. Istotnie, Bernard podkreśla, że ani strach, ani miłość własna nie nawracają duszy, gdyż powodują jej swoiste zamknięcie w obrębie ciała, które ją więzi. Stąd raczej już krok do upadku moralnego, a nie do rozwoju, co Bernard stwierdza z całą surową wyrazistością.

| | |
|--|---|
| <p>Porro ubi proprietatis, ibi singularitas, ibi angulus: ubi vero angulus, ibi sine dubio sordes sive rubigo.</p> | <p>Istotnie, gdzie decyduje własny interes, tam panuje wyobcowanie, a gdzie wyobcowanie, tam mroczność, a gdzie mroczność, tam plugastwo i zgnilizna.</p> |
|--|---|

A zatem niewolnik i najemnik nie są kandydatami do wspinaczki po szczeblach miłości. Dostępne jest to tylko dla syna. Bernard dość bezwzględnie pozostawia ich samym sobie z ich strachem i pożądlivością. Wynika z tego, że są oni ludźmi bez miłości. Wynika z tego też dalej, że miłość własna niewolnika i najemnika nie jest nawet miłością „na początku”, nie sięga więc nawet pierwszego stopnia miłości, który przecież polega na miłości własnej, wywołanej głównie przez ciało.

| | |
|---|---|
| <p>Sit itaque servo sua lex, timor ipse quo constringitur; sit sua mercenario cupiditas, qua et ipse arctatur, quando tentatur abstractus et illectus. Sed harum nulla, aut sine macula est, aut animas convertere potest. Charitas vero convertit animas, quas facit et voluntarias.</p> | <p>Niechże więc niewolnik idzie za swym prawem strachu; najemnik niech kroczy za pożądlivością zysku, który go pociąga i kusi. Ani jedno, ani drugie nie bywa bez skazy; ni jedno, ni drugie nie nawróci duszy. Natomiast miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra.</p> |
|---|---|

Skoro niewolnik i najemnik ze swoim strachem i pożądlivością – motywowany przecież bez wątpienia jakąś postacią miłości własnej – są bez szans na prawdziwą miłość, która to prawdziwa miłość „bierze swój początek w ciele”, to musi pojawić się pytanie o subtelną różnicę pomiędzy miłością własną niewolnika, która skłania go do panicznego strachu o siebie i miłością własną najemnika, która pcha do gromadzenia dóbr, a miłością własną, która „bierze swój początek w ciele” i rozpoczyna proces doskonalenia.

W *Liście do braci kartuzów* Bernard nie odpowiada na to pytanie wprost, ale wprowadza odróżnienie praw niewolnika i najemnika oraz syna. Prawa te, tożsame są przecież z miłością.

| | |
|--|--|
| <p>Itaque nec filii sunt sine lege, nisi forte aliquis aliter sentiat propter hoc quod scriptum est: <i>Justis non est lex posita</i> (I Tim. I, 9). Sed sciendum, quod alia est lex promulgata a spiritu servitutis in timore; alia a spiritu libertatis data in suavitate. Nec sub illa coguntur esse filii; nec sine ista esse patiuntur.</p> | <p>Tak więc nawet synowie nie są wolni od prawa, chyba że ktoś byłby innego zdania z powodu słów Pisma: „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone” (1 Tm 1,9). Trzeba niemniej wiedzieć, iż inne jest prawo ogłoszone w duchu niewolnictwa i lęku, inne w duchu wolności łagodności. Synowie są wyjęci spod pierwszego, podlegają jednak drugiemu.</p> |
|--|--|

A zatem wszystko zależy do tego, w jakim duchu zostanie ogłoszone prawo. Prawo niewolnika głoszone jest w duchu strachu; prawo syna – w duchu wolności. Skoro miłością jest tylko prawo syna, czyli prawo ogłoszone w duchu wolności, to wynika z tego, że zachodzi pewna zasadnicza zależność pomiędzy miłością i wolnością; nie ma mianowicie miłości bez wolności. Na tym więc polegałyby też różnica pomiędzy miłością, a tym co nią nie jest. W istocie bowiem ani niewolnik, który jest więźniem swego strachu, ani najemnik, który jest więźniem swej pożądlivości nie są ludźmi wolnymi. Synowie zatem są tymi, którzy dobrowolnie przyjmują na siebie prawo Boże i to jest właśnie miłość. Co więcej, Bernard dowodzi, że prawo niewolnika i prawo najemnika nie pochodzi od Boga, lecz niewolnik i najemnik sami je sobie narzucili (sic!).

| | |
|---|---|
| <p>Caeterum servus et mercenarius habent legem, non a Domino, sed quam ipsi sibi fecerunt: ille Deum non amando, iste plus aliud amando. Habent, inquam, legem non Domini, sed suam; illi tamen, quae Domini est, subjectam. Et quidem suam sibi quisque legem facere potuerunt: non tamen eam incommutabili aeternae legis ordini subducere potuerunt.</p> | <p>Sługa i najemnik posiadają prawo, lecz nie od Pana, tylko takie, jakie sobie sami nadali: pierwszy nie kochając Boga, drugi kochając stworzenia więcej niż Boga. Mają, powiadam, prawo nie Pańskie, lecz własne, a jednak i ono podlega prawu Pana. Każdy z nich mógł ustanowić sobie własne prawo, lecz nie był w stanie wyjąć go spod niezmiennego porządku prawa wiecznego.</p> |
|---|---|

Bernard dość ostro gromi niewolnika i najemnika za to, że, ustanawiając sami sobie swoje prawo strachu i pożądlivości, właściwie chcieli sobie uzurpować prerogatywy boskie, gdyż tylko Bóg ustanawia prawo sam dla siebie. Działając w ten sposób, niewolnik i najemnik, ściągają na siebie „ciężkie i nieznośne” jarzmo własnej samowoli, jarzmo synów Adama, które ich życie upodabnia do życia potępieńców w piekle. Co innego synowie Boga: dobrowolnie przyjęte jarzmo Bożego prawa jest „łagodne i lekkie”. Bernard daje jednak pewną „szansę” niewolnikom i najemnikom.

| | |
|--|---|
| <p>Bona itaque lex charitas, et suavis: quae non solum leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mercenariorum leges portabiles ac leves reddit, quas utique non destruit, sed facit ut impleantur, dicente Domino: <i>Non veni legem solvere, sed adimplere</i> (Matth. V, 17). Illam temperat, istam ornat, utramque levigat. Nunquam erit charitas sine timore, sed casto: nunquam sine cupiditate, sed ordinata. Implet ergo charitas legem servi, cum infundit devotionem: implet et mercenarii, cum ordinat cupiditatem.</p> | <p>Dobre tedy i słodczy pełne jest prawo miłości, które nie tylko można z łatwością wypełnić, ale które i prawa niewolników oraz najemników czyni lżejszymi, chociaż ich nie znosi, przeciwnie, nakazuje zachować po myśli słów Chrystusowych: „Nie przyszedłem znieść Prawo, ale wypełnić” (Mt 7, 17). Prawo miłości łagodzi bowiem prawo niewolników, porządkuje prawo najemników, jedno i drugie czyni łatwiejszym. Nigdy nie będzie miłości bez lęku, ale jest to lęk święty. Nigdy nie będzie bez pożądania, ale pożądania pełnego umiaru. Miłość więc dopełnia prawo niewolnika pobożnością; dopełnia też prawo najemnika, poskramiając jego pożądlivość.</p> |
|--|---|

Wydawało by się, że Bernard, pisząc o niewolniku, najemniku i synu, pragnie opisać typy ludzkie zdolne i niezdolne do miłości Bożej. Warunkiem uzyskania takiej zdolności jest nawrócenie: porzucenie strachu lub pożądlivosti. Takiej interpretacji nie możemy wykluczyć. W świetle jednak przytoczonego fragmentu możemy ten podział zrozumieć jeszcze inaczej: każdy z nas ma w sobie, tu na ziemi, coś z niewolnika, coś z najemnika i coś z syna. Chodzi zatem o to, aby „nasz” niewolnik umniejszał się, najemnik poskramiał swoje rządze do rzeczy koniecznych, zaś syn wzrastał według słów św. Jana Chrzciciela: „On ma wzrastać, ja zaś umniejszać się” (J 3,30). W tej sytuacji każdy z nas wymaga nawrócenia.

7. CZTERY STOPNIE MIŁOŚCI

Cztery stopnie miłości opisuje Bernard podobnie we wszystkich swoich tekstach. Warto zwrócić uwagę, że korespondują one z tym, co R. Tichy nazywa „czterema etapami historii człowieka w mistycznej doktrynie Bernarda. Pierwszy stopień miłości można by nazwać «naturalnym», pamiętając o ułomności i słabości naszej natury i tym, że jesteśmy zmuszeni jej służyć, aby żyć”³⁴.

| | |
|--|---|
| In primis ergo diligit seipsum homo propter se; caro quippe est, et nil sapere valet praeter se. | Na początku człowiek kocha siebie ze względu na siebie, jest bowiem ciałem i niczego nie widzi poza sobą. |
|--|---|

Pomimo że nie znajdujemy u Bernarda jakiegoś radykalnego potępienia ludzkiej cielesności; opat z Jasnej Doliny zdaje się pojmować ciało jako „zło konieczne” i przyjmować je w człowieku z naturalnym „dobrodziejstwem inwentarza”. Nie zmienia to faktu, że ciało jest z istoty swej egoistyczne, zapatrzone w siebie, szukające spełnienia swoich pożądań i wobec tego pierwszy stopień miłości, sytuujący się swoiście w ciele, dziedziczy jego egoistyczną naturę: „potrzeby to jakby język ciała, które swoim zachowaniem potwierdza war-

³⁴ R. Tichy, dz.cyt., 6-7.

tość otrzymanych darów Bożych³⁵. Pierwszym stopniem miłości jest więc miłość własna. W liście *O obyczajach i obowiązkach biskupów* Bernard stwierdza, że „porządek rzeczy wymaga, by człowiek nauczył się kochać najpierw siebie samego, gdyż miłość ta jest miarą miłości względem bliźnich”³⁶.

Miłość siebie samego jest jednak czyś tak naturalnym, że Bóg uczynił ją miarą miłości bliźniego. Bernard zwraca uwagę, że realizacja miłości własnej – aby służyć celowi, do którego jest powołana – musi być ujęta w karby umiarkowania; w przeciwnym wypadku poprzez folgowanie wszystkim jej zachciankom, człowiek kieruje się raczej ku zatraceniu. Miłość bliźniego wskazuje już na miłość Bożą, bez której nie mogłaby się realizować. A zatem nasza naturalna miłość „jak potrzebowała swego Stworzyciela, tak potrzebuje stale Odnowiciela”³⁷. Z pierwszego stopnia miłości człowiek może przejść na drugi stopień:

| | |
|---|---|
| Cumque se videt per se non posse subsistere, Deum quasi sibi necessarium incipit per fidem inquirere, et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. | Skoro jednak pojmie, że sam z siebie istnieć nie może, zaczyna dzięki wierze szukać i kochać Boga, o tyle, o ile jest mu konieczny. I to jest drugi stopień miłości: człowiek kocha Boga, ale jeszcze ze względu na siebie. |
|---|---|

To przejście na drugi stopień miłości świadczy po raz kolejny o optymizmie antropologicznym Bernarda. Oto człowiek, zapatrzony w swe ciało, dostrzega jednak, że jego istnienie nie pochodzi ani nie zależy od niego. Natychmiast z pomocą przychodzi mu łaska Boża w postaci wiary, dzięki której człowiek zaczyna szukać i kochać Boga. Bernard

³⁵ Tamże, 26.

³⁶ Bernardus Claraevallensis, *O obyczajach i obowiązkach biskupów* 13, w: *O miłowaniu Boga*, dz. cyt., 270.

³⁷ Bernardus Claraevallensis, *De diligendo Deo*, 25. Jeśli chcielibyśmy jakoś odróżnić u Bernarda porządek przyrodzony i nadprzyrodzony (czego on sam nigdy nie robi), to bez wątpienia działania Boga jako stworzyciela należą do porządku przyrodzonego, a Jego działania jako odnowiciela – do porządku nadprzyrodzonego. Nie ma jednak u Bernarda tu jakiś bardziej ostrych granic, gdyż wszystko jest przeniknięte Bożą miłością i Bożą łaską.

podkreśla, że ciągle motywem przewodnim tych działań i nawet przyczyną kochania Boga jest miłość własna. Jednak ten drugi stopień miłości jest już niewątpliwym przekroczeniem własnego cielesnego bytu i oparciem się o to, co w człowieku rozumne i duchowe. Na tym etapie też możliwe jest przekroczenie własnego egoizmu w kierunku miłości innych ludzi – rodzi się tu, jak mówi opat z Clairvaux „miłość społeczna” będąca postacią miłości cielesnej, odniesionej do wspólnoty³⁸. Bernard podkreśla, że na tym stopniu miłości swoiście uzupełniają się własne działania człowieka z działaniem Boga. Co więcej: „pożyteczna jest w jakimś stopniu umiejętność rozróżniania tego, co człowiek może uczynić sam z siebie, od tego, co może uczynić z Bożą pomocą”³⁹.

| | |
|--|---|
| <p>At vero cum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, obediendo, quadam hujuscemodi familiaritate paulatim sensimque Deus innotescit, consequenter et dulcescit: et sic gustato quam suavis est Dominus, transit ad tertium gradum, ut diligat Deum, non jam propter se, sed propter ipsum.</p> | <p>Z kolei, przynaglany własnymi potrzebami, zaczyna Boga czcić i zwracać się do Niego, myśli o Nim, czyta, modli się, poddaje Jego woli. W ten sposób coraz lepiej poznaje, jak dobry jest Pan, i wstępuje na stopień trzeci: kocha Boga już nie ze względu na siebie, lecz ze względu na Niego.</p> |
|--|---|

Zarysowany powyżej proces rozwoju miłości kontynuuje się. Człowiek, nadal pchany własnymi potrzebami, ale i wspomagany łaską Bożą, dzięki lekturze, medytacji, modlitwie dociera do prawdy, że Bóg jest dobrem i jako taki zasługuje na miłość ze względu na siebie samego. Bernard dopowiada, że człowiek zakochany w Bogu pozostaje długo na tym trzecim stopniu miłości.

³⁸ Tamże, 23.

³⁹ Tamże, 26.

| | |
|--|---|
| <p>Sane in hoc gradu diu statur: et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt: mihi, fateor, impossibile videtur. Erit autem procul dubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui (Matth. XXV, 21), et inebriatus ab ubertate domus Dei (Psal. XXXV, 9).</p> | <p>W tym stanie zatrzymuje się długo, bo nie wiem, czy czwarty stopień, kiedy to człowiek kocha siebie wyłącznie dla Boga, bywa osiągalny w ziemskim życiu. Niech o tym mówią ci, którzy tego doświadczyli. Co do mnie, wydaje mi się to rzeczą wprost niemożliwą. Nastąpi to dopiero wówczas, gdy sługa dobry i wierny wejdzie do wesela Pana swego i upojony zostanie obfitością Bożego domu.</p> |
|--|---|

Czwarty stopień miłości polega na tym, że człowiek miłuje siebie samego ze względu na Boga. Dokonuje się to już w *domu Pańskim*. Bernard nie wierzy, aby człowiek mógł go dostąpić na ziemi, ale też nie wyklucza stanowczo takiej możliwości. Zdaje się dopuszczać jakąś formę ekstazy, doświadczenia mistycznego, czy swoistego „porwania” duszy do Boga. Uważa jednak, że ciało – w swoim ziemskim kształcie – stanowi zasadniczą przeszkodę takiej miłości⁴⁰. Ten czwarty stopień miłości powoduje bowiem wyjątkowe zjednoczenie się człowieka z Bogiem: człowiek zapomina o sobie i jakby wyzbywa się siebie. Ostatecznie następuje przyłgnięcie do Boga i duchowe z Nim zjednoczenie. Czytając te formuły wyraźnie widzimy, że chce Bernard powiedzieć o jakimś niesamowitym zjednoczeniu się człowieka z Bogiem przez miłość. Bardzo jednak pilnuje, aby nie przekro-

⁴⁰ Tamże, 27-29. W pewnym miejscu Bernard pisze, że bardziej niż „zło tego świata”, „ciężar ciała śmiertelnego”, „zwodniczy urok zmysłów”, „wrodzona słabość” uniemożliwia ten czwarty stopień miłości tu na ziemi „wołanie o miłość braterską”. Nigdzie tego wątku szerzej nie rozwija, ale chyba chce powiedzieć, że wynikające z miłości obowiązki wobec bliźnich stanowią przeszkodę w dłuższym trwaniu w stanie zachwyty Bogiem. W późniejszym okresie, w kilku kazaniach do Pieśni nad pieśniami, Bernard zwierza się, że było jego udziałem przeżycie, które uznać możemy za doświadczenie mistyczne, gdyż opisuje je jako akt ściśle jednostkowy, doznanie Boga bez uzyskania żadnej dodatkowej wiedzy o Nim. Zob. Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Cantica canticorum* 1, 11 PL 183, 0789; 3, 1 PL 183, 0794. Por. E. Gilson, *Historia filozofii*, dz. cyt., 153–154. O doświadczeniu mistycznym zob.: M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, 5–14.

czyć cienkiej granicy obszaru bytowego Boga i człowieka, co przyda-
rzyło się Janowi Szkotowi Eriugenie przed Bernardem, a Mistrzowi
Eckhardowi po nim. To zjednoczenie u Bernarda – upajające obfito-
ścią domu Pańskiego – jest bowiem zjednoczeniem na sposób relacji,
a nie na sposób substancji.

| | |
|---|--|
| <p>Quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum: et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit (I Cor. VI, 17).</p> | <p>Wtedy także w sposób cudowny niemal, zapominając o sobie i jakby zupełnie siebie się wyzbywając, cały odda się Panu, przylgnie do Niego i duchem się z Nim zjednoczy.</p> |
|---|--|

Nastąpi też oczyszczenie ludzkiej miłości.

| | |
|---|--|
| <p>Tunc sagena charitatis, quae nunc tracta per hoc mare magnum et spatiosum ex omni genere piscium congregare non desinit, cum perducta ad littus fuerit, malos foras mittens, bonos solummodo retinebit (Matth. XIII, 47, 48). Siquidem in hac vita ex omni genere piscium intra sinum suae latitudinis charitatis rete concludit: ubi se pro tempore omnibus conformans, omniumque in se sive adversa, sive prospera trajiciens, ac sua quodammodo faciens, non solum gaudere cum gaudentibus, sed etiam flere cum flentibus consuevit (Rom. XII, 15). Sed cum pervenerit ad littus, velut malos pisces omne quod triste patitur, foras mittens, sola quae placere et jucunda esse poterunt, retinebit</p> | <p>Wtedy to niewód miłości, ciągniony przez wieki i głębokie morza, zagarniający ryby wszelkiego gatunku zostanie wydobyty na brzeg; wyrzuci złe ryby, a zostawi jedynie dobre. Ów niewód miłości w życiu doczesnym gromadzi w swym obszernym łonie rozmaite ryby, stosownie do zmiennych okoliczności czasu, obejmuje przeciwności i radości bliźnich, cieszy się z cieszącymi i płacze z płaczącymi. Kiedy jednak przybije do brzegu, wszystko, co smutne, niby złe ryby, odrzuci daleko, zatrzymując jedynie to, co może być pożyteczne i miłe.</p> |
|---|--|

To oczyszczenie – widać to wyraźnie – dokona się w wielu aspek-
tach: indywidualnym i powszechnym; będzie losem człowieka zbawio-
nego i całej odkupionej ludzkości. To oczyszczenie będzie możliwe
dzięki usunięciu niszczącej mocy pożądliwości cielesnych. Bernard
podkreśla, że będziemy nadal posiadali substancję ciała, ale zniknie

egoistyczna istota cielesności: miłość cielesna przekształci się w duchową, a ziemskie emocje w boskie afekty.

| | |
|---|--|
| <p>Nemo ibi se cognoscet secundum carnem: quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Non quod carnis illic substantia futura non sit; sed quod carnalis omnis necessitudo sit defutura, carnisque amor amore spiritus absorbendus; et infirmae, quae nunc sunt, humanae affectiones in divinas quasdam habeant commutari.</p> | <p>Stanie się tak nie dlatego, żeby tam nie istniała substancja ciała, lecz dlatego, że ustana wszelkie jego potrzeby, miłość cielesna pochłonięta zostanie przez miłość duchową, uczucia ludzkie, które ujawniają się w słabości, w przedziwny sposób zmieniają się w uczucia boskie.</p> |
|---|--|

Co ciekawsze, Bernard uważa, że ta pełna miłość nie może być udziałem ludzi przed zmartwychwstaniem, gdyż dusze ludzkie „bez ciała nie chcą i nie mogą osiągnąć ostatecznego spełnienia”⁴¹.

8. NAGRODA ZA BEZINTERESOWNĄ MIŁOŚĆ BOGA

Bardzo ciekawie Bernard wybrnął z trudności, która sformułowana już w stosunku do Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni: jest ona życzliwością odniesioną do przyjaciela, ale skutkiem jej (a więc przedtem: celem) jest własna doskonałość. A zatem ostatecznie ta przyjaźń jest egoistyczna. Podobnie i tutaj: mamy kochać Boga za jego niemiernie-rzone dary, ba nawet mamy Go kochać dla Niego samego, ale przecież On nam się oddał cały. Ponadto skutkiem umiłowania Boga jest zaproszenie na ucztę niebieską, której nie będzie końca. Tym bardziej więc *dilectio Dei* jest egoistyczna i nastawiona na indywidualne korzyści⁴².

Bernard temu nie zaprzecza; starannie jednak odróżnia porządk: przyczyn, intencji i skutków. Przyczyną miłości jest dobro pochodzące od Boga, a ostatecznie, to Dobro, którym jest sam Bóg. Intencja tej miłości ze strony człowieka powinna być czysta. Właściwie Bernardowe stopnie miłości możemy zinterpretować jako stopniowe oczyszczanie

⁴¹ Bernardus Claraevallensis, *De diligendo Deo*, 30.

⁴² Po tej linii szła krytyka doktryny Bernarda, dokonywana przez Piotra Abelarda.

ludzkiej miłości do Boga. I wreszcie porządek skutków: wieczna nagroda w niebie. Bernard kreśli to z dosadną lapidarnością.

| | |
|--|--|
| <p>Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est;</p> | <p>Nie kochamy Boga bez nagrody, jakkolwiek powinniśmy to czynić bez oglądania się na nią. Prawdziwa miłość nie może być ani bezowocna, ani oglądająca się na zapłatę.</p> |
|--|--|

Swoje stanowisko Bernard wyjaśnia na różnych płaszczyznach: teoretycznej, biblijnej i praktycznej. Odnosząc się do swojej koncepcji miłości pisze, że miłość:

| | |
|--|--|
| <p>Affectus est, non contractus: nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit. (17)</p> | <p>Jest uczuciem, nie kontraktem. Nie zdobywa się jej układami, i sama tak nie zdobywa. Dobrowolnie przyjmuje i dobrowolnie udziela. Prawdziwa miłość sama sobie wystarcza. Osiąga nagrodę w tym, co ogarnia. Tak więc: jeżeli kochasz z innego powodu, kochasz raczej drogę wiodącą do celu, a nie przedmiot miłości.</p> |
|--|--|

Ilustracją takiej postawy może być św. Paweł Apostoł, który w Pierwszym Liście do Koryntian zaznacza, że nie żyje z Ewangelii Chrystusa, lecz żyje dla Ewangelii.

| | |
|---|---|
| <p>Paulus non evangelizat ut comedat, sed comedit ut evangelizet: eo quod amet, non cibum, sed Evangelium (I Cor. IX, 18). Verus amor praemium non requirit, sed meretur. Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur. (17)</p> | <p>Apostoł Paweł nie opowiada Ewangelii, aby jeść, ale je, aby ją opowiadać. Kocha nie pokarm, lecz Ewangelię. Prawdziwa miłość nie oczekuje nagrody, chociaż na nią zasługuje. Kochający nie ma na względzie zapłaty, jednakże otrzymuje ją za wytrwałość.</p> |
|---|---|

Bernard podaje też ilustracje z życia codziennego.

| | |
|--|--|
| <p>Denique in rebus inferioribus suadendis, invitos promissis vel praemiis invitamus, et non spontaneos. Quis enim munerandum hominem putet, ut faciat quod et sponte cupit? Nemo, verbi causa, conducit aut esurientem ut comedat, aut sitientem ut bibat, aut certe matrem ut parvulum allactet filium uteri sui. (17)</p> | <p>Również w rzeczach doczesnych można pociągać obietnicami i zapłatą ludzi opornych, ale nigdy ludzi dobrej woli. Któż myśli o nagrodzie za to, co wykonuje spontanicznie? Nikt, jak wiadomo, nie daje nagrody głodnemu za to, że je, spragnionemu za to, że pije, ani matce karmiącej piersią swoje dziecko.</p> |
|--|--|

Konkluzja narzuca się już sama z przytłaczającą oczywistością.

| | |
|---|---|
| <p>Quanto magis Deum amans anima, aliud praeter Deum sui amoris praemium non requirit? Aut si aliud requirit, illud pro certo, non Deum diligit. (17)</p> | <p>Tym bardziej – dusza kochająca Boga nie pragnie innego dobra, jak tylko Boga samego. Jeśli szuka innego dobra, kocha wszystko, ale nie Boga.</p> |
|---|---|

Nagrodą zatem są wszelkie dary Boże, które otrzymujemy jakby automatycznie, kochając Boga: „Spożywajcie przed śmiercią, pijcie po śmierci, upajajcie się po zmartwychwstaniu”⁷⁴³ – nawołuje św. Bernard.

| | |
|---|---|
| <p>33. Hoc vero convivium triplex celebrat Sapientia, et ex una complet charitate, ipsa cibans laborantes, ipsa potans quiescentes, ipsa regnantes inebrians. Quomodo autem in convivio corporali ante cibus quam potus apponitur, quoniam et tali ordine natura requirit; ita et hic. Primo quidem ante mortem in carne mortali labores manuum nostrarum manducamus, cum labore quod glutendum est masticantes: post mortem vero in vita spirituali jam bibimus, suavissima quadam facilitate quod percipitur colantes: tandem redivivis corporibus in vita immortalis inebriamur, mira plenitudine exuberantes.</p> | <p>33. Taką to troistą ucztę z jednej miłości wystawia Mądrość – karmiąc spracowanych, pojąc spoczywających, upajając królujących. A dzieje się to podobnie jak na każdej uczcie: najpierw podaje się potrawy do jedzenia, potem napoje. Przed śmiercią nasze ciało spożywa owoce pracy rąk swoich, trudne do przyswojenia. Po śmierci, w życiu duchowym, pijemy z tchnącego rozkoszą kielicha miłości. Wreszcie, odzyskawszy ciała nasze w życiu wiecznym, bez miary zaspokajamy pragnienie.</p> |
|---|---|

⁴³ Bernardus Claraevallensis, *De diligendo Deo*, 33.

Traktat Bernarda kończy opis rozkoszy raju, będących udziałem człowieka na czwartym stopniu miłości.

| | |
|---|--|
| <p>Hinc illa satieta sine fastidio: hinc insatiabilis illa sine inquietudine curiositas: hinc aeternum illud atque inexplicabile desiderium, nesciens egestatem: hinc denique sobria illa ebrietas, vero, non mero ingurgitans, non madens vino, sed ardens Deo. Ex hoc jam quartus ille amoris gradus perpetuo possidetur, cum summe, et solus diligitur Deus: quia nec nos ipsos jam nisi propter ipsum diligimus, ut sit ipse praemium amantium se, praemium aeternum amantium in aeternum. (33)</p> | <p>Będzie to sytość bez jakiegokolwiek niesmaku. Żąda poznawania – bez niepokoju. Wieczne i nigdy nie ugaszone pragnienie, ale bez żadnego braku. I wreszcie owo „upojenie” – trzeźwe jednak, bo nie winem, nie rozgrzewającą jego siłą, lecz w słońcu Boskości. Tak zostanie osiągnięty czwarty stopień miłości: Bóg będzie umiłowany ponad wszystko i On jedynie, albowiem i nas samych będziemy miłować tylko dla Niego. W ten sposób Bóg będzie nagrodą miłujących: nagrodą wieczną – miłujących wiecznie.</p> |
|---|--|

Należy tylko na koniec tej prezenca wspomnieć o ludzkim ciele. Ponieważ cielesność należy do istoty człowieczeństwa, Bernard podkreśla, że wieczną ucztę w niebie człowiek jest zaproszony z duszą i ciałem. Kreśli więc Bernard „dzieje ciała” połączonego z duszą w bycie ludzkim. Opis tych „dziejów” koresponduje ze stopniami miłości.

| | |
|---|--|
| <p>31. Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono, quae ipsum aut si onerat, iuvat; aut si non iuvat, exonerat; aut certe iuvat, et minime onerat. Primus status laboriosus, sed fructuosus: secundus otiosus, sed minime fastidiosus: tertius et gloriosus.</p> | <p>31. Z całą pewnością ciało jest wiernym i dobrym towarzyszem duszy cnotliwej. Początkowo jest dla niej ciężarem, ale także ją wspiera. Z kolei nie wspiera, lecz i nie obciąża. W końcu wspierają i nie obciąża zupełnie. Pierwszy stan jest pełen trudu, ale owocny. Drugi beczynny, lecz nie bolesny. Trzeci – chwalebny.</p> |
|---|--|

9. ZAKOŃCZENIE

Bez wątpienia koncepcję miłości opata z Jasnej Doliny możemy określić mianem mistycznej, gdyż odnosi się ona wyłącznie do Boga, dokonuje się dla Boga i dzięki Bogu. Można też powiedzieć, że była to „mistyka miłosna”. Z tego też względu – o czym już wspomiano – „ulubionym” przedmiotem komentarzy Bernarda, a następnie jego cysterskich kontynuatorów, była *Pieśń nad pieśniami*. Sam Bernard przez całe życie pisał homilie na jej temat, skomponowane już po jego śmierci w imponujący komentarz. Tam też znajduje się „ostateczny” wyraz cysterskiej „mistyki oblubieńczej”⁴⁴. W swej istocie stanowi ona wyprowadzenie ostatecznych konsekwencji z ewangelicznego stwierdzenia, że Bóg jest miłością (1 J 4,8). Bernard nazywa miłość „prawem” (*lex*), które jest wewnętrznym życiem Boga i które uzewnętrznia się w akcie stwórczym. R. Tichy powie tu o miłości *ad intra* i *ad extra*⁴⁵. W każdym razie jest to miłość totalna, wszystko ogarniająca, wszystkim dostępna, wszechmogąca, zbawcza i uszczęśliwiająca. Szczególnie miejsce na tej skali miłości ma człowiek, byt rozumny i wolny, stwo-

⁴⁴ Św. Bernard nie był odosobniony w tej „sympatii” do *Pieśni nad pieśniami*. Gilson uważa, że czytał *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”* Orygenesisa (*Origenis homiliae in Cant. Cant.*) w przekładzie Hieronima oraz *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”* Orygenesisa (*Origenis commentarium in Cant. Cant.*) w przekładzie Rufina. E. Gilson, *La theologie mystique*, dz.cyt., 28. W swoich własnych sermones do *Pieśni nad pieśniami* korzystał z tekstów Ambrożego z Mediolanu i Grzegorza Wielkiego (dzięki antologii ich testów, skompilowanej przez Wilhelma z Saint-Thierry: *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis sancti Ambrosii collectus* (PL, t. 15, kol. 1947-2060), *Excerpta ex libris sancti Gregorii papae super Cantica Canticorum* (PL, t. 180, kol. 441-474). Sam Wilhelm, zapewne pod wpływem Bernarda, napisał własny komentarz *Super Cantica Canticorum* (tekst wydany w: *Sources chrétiennes*, t. 82, red. J. M. Dechanet, M. Dumontier, Paris 1962, 70-402). Prawdopodobnie to też on zredagował *commentatio in Cantica canticorum ex Bernardo contexta* (PL t. 184, 407-436A). Uważa się je za zapis wspólnych „rekolekcji” Bernarda i Wilhelma w Clairvaux. J.-M., Dechanet *Guillaume de Saint - Thierry, l'homme et son oeuvre*, Burges-Paris 1942, 35-36. Komentarze do *Pieśni nad pieśniami* napisali też inni uczniowie Bernarda: Gilbert z Hoiland, Gueric z Igny, Boudoin z Ford, Geoffroy z Auxerre, Geoffroy z Clairvaux, Izzak z Etoil, Jan z Ford, Wilhelm z Melrose.

⁴⁵ R. Tichy, dz. cyt., 264.

rzony na obraz i podobieństwo Boga. W tym *imago i similitudo Dei* zawiera się przede wszystkim możliwość miłowania.

Na tym tle niezwykle frapująca może być próba interpretacji podziałów miłości w pismach św. Bernarda. Rafał Tichy dostrzega w tych podziałach pewną komplementarność i uważa, że są one opisami tego samego wznoszenia się duszy do Boga, widzianymi z różnych perspektyw. Ujęcie Tichego wyglądałoby następująco⁴⁶:

| STOPNIE MIŁOŚCI | | RODZAJE MIŁOŚCI | |
|-----------------|--|-----------------|--------------------------------------|
| I | Miłość własna | 1 | Miłość niewolnika – <i>cupiditas</i> |
| II | Miłość Boga ze względu na siebie | 2 | Miłość najemnika – <i>amor</i> |
| III | Miłość Boga ze względu na Niego samego | 3 | Miłość syna – <i>caritas</i> |
| IV | Miłość mistyczna (oblubieńcza) | | |

W niniejszym opracowaniu przyjęto, że mówiąc o rodzajach miłości opat z Clairvaux mówi o „warunkach kandydowania” do szkoły Bożej miłości. Głównym argumentem za tym, że owe dwa podziały miłości uzupełniają się, a nie nakładają na siebie, jest fakt, że Bernard omówił obydwie podziały w *Liście o miłości*, a sam List – jak pamiętamy – dołączył potem do traktatu *O miłowaniu Boga*. A zatem podział na stopnie miłości nie zastępował podziału na jej rodzaje, lecz go uzupełniał. Wynikałby z tego następujące schemat relacji rodzajów i stopni miłości:

| RODZAJE MIŁOŚCI | | STOPNIE MIŁOŚCI | |
|-----------------|-------------------|-----------------|---|
| 1 | Miłość niewolnika | | |
| 2 | Miłość najemnika | | |
| 3 | Miłość syna | I | Miłość własna |
| | | II | Miłość Boga ze względu na siebie |
| | | III | Miłość Boga ze względu na Niego samego |
| | | IV | Miłość w zjednoczeniu z Bogiem w niebie |

⁴⁶ Tamże, 281-284.

Można ten podział rozumieć także bardziej indywidualnie: droga do Boga każdego człowieka wiedzie od niewolniczego strachu, *tremendum Dei*, poprzez merkantylizm, przypominający „zakład Pascala”, do prawdziwej, bezinteresownej *caritas Dei*.

Doktryna Bernarda, jeszcze w XII wieku, stała się słynna, zyskała licznych zwolenników, z których przede wszystkim należy wymienić pierwszego biografę Bernarda, Wilhelma z Saint-Thierry⁴⁷. Doktryna ta miała też swoich przeciwników, z których przede wszystkim wymienić należy Piotra Abelarda, zarzucającego jej egoizm i usiłującego jej przeciwstawić swoją koncepcję miłości bezinteresownej. Te dwunastowieczne zarzuty, przywoływane raz po raz przez współczesnych badaczy, zbiera starannie Gilson i stara się je odeprzeć w tekście pod znamienym tytułem: *Uwagi o wewnętrznej logice mistyki cysterskiej*⁴⁸. Tytuł ten jest dlatego tak znaczący, że właśnie zarzut braku logicznej spójności w wywodach Bernarda pojawił się zarówno w XII wieku, w *Apologetyku* abelardysty Piotra Berengara, jak i w opracowaniu historyka Piotra Roussetota, analizującego problem miłości w średniowieczu. Pierwszy zarzut dotyczył sposobu pogodzenia miłości własnej z miłością Boga. Abelard postawi Bernardowi wprost zarzut egoizmu; Roussetot dostrzegł sprzeczność w ujęciach Bernarda, głoszącego z jednej strony pochwałę „naturalnej” miłości siebie samego, a z drugiej – głosząc „ekstacyjną” miłość Boga, która ma być całkowicie „czysta”. Druga kontrowersja dotyczyła natury tego powrotu i statutu stworzeń Bożych po powrocie do Boga. Niepokoiło dostrzeżone u Bernarda, graniczące z panteizmem, stopienie się stworzeń ze Stwórcą i ich zwyczajne unicestwienie. Odpowiedź na pierwsze zagadnienie nie nastrocza trudności; zgodnie z wywodami Bernarda, człowiek im bardziej staje się podobny do Boga tym bardziej jest wierny sobie samemu – kocha siebie, podobnie jak Bóg w kocha siebie – miłością pełną, absolutną, doskonałą. Ta miłość przenosi nas swoiście w obszar wewnętrznego życia Boga, przebóstwia nas. Na zagadnienie drugie mamy więc gotową odpowiedź: Bóg nie jest egoistą, lecz ab-

⁴⁷ Wilhelm był benedyktynem opactwa w Cluny, a w latach 1119–1135 opatem w Saint-Thierry. W 1135 roku Wilhelm, po wielu spotkaniach z Bernardem, rezygnuje ze swoich funkcji i wstępuje do cystersów w Signy, gdzie umiera (najpóźniej) w 1148 r.

⁴⁸ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., 390–399.

solutem. Bo kochając człowieka nie unicestwia go, lecz wywyższa⁴⁹. Gilson przypomina, że Bernard nigdy nie mówi o unicestwieniu, lecz o „nieomal unicestwieniu” – opisowi tego „nieomal unicestwienia” miały służyć porównania zaczerpnięte od Maksyma Wyznawcy: rozgrzane w ogniu żelazo upodabnia się do ognia, ale przecież nie przestaje być żelazem, podobnie jak kropla wody rozplywająca się winie, nie staje się winem, lecz pozostaje sobą, czyli wodą. Gilson podsumowuje swoje wywody stwierdzeniem: „Cała doktryna miłości bezinteresownej (*castus*), a przecież wynagrodzonej, opiera się na tym, że miłość-*caritas* jest miłością duszy nie tylko do istoty, która ją kocha, lecz do samej substancji miłości, będącej celem, poza którym nie ma już innego celu”⁵⁰.

A dalej, pisząc o dwunastowiecznym platonizmie bez Platona, Gilson podkreśla, że w pismach św. Bernarda uzyskują pewną postać spójnej jedności wpływy greckiego platonizmu z pism Pseudo-Dionizego oraz wpływy platonizmu zachodniego w wersji św. Augustyna⁵¹. Gilson ma zapewne rację; zadziwia jednak fakt, że w pismach wielkiego cystersa znajdujemy koncepcję miłości Boga, która jest bardziej platońska niż augustyńska lub nawet dionizjańska. To wyłączone odniesienie miłości do Boga, przy której miłość drugiego człowieka jest znikomym odpryskiem, to stopniowe wznoszenie się do Boga, poczynając od miłości do ciała, jest – nawet w warstwie werbalnej – bardzo podobne do wywodów Platona w *Uczcie*. Może więc rację ma także Rafał Tichy, doszukując się w pismach Bernarda bardziej bezpośrednich wpływów filozofii greckiej?

Niezależnie od tych wpływów, w koncepcji miłości Bernarda mamy pewien istotny element, stanowiący wyraźne *novum* wobec inspirujących ją ujęć Platona i Augustyna⁵². Jest nim akcent na wolność. Cysters

⁴⁹ *Cant 7, 7: ex cellit In naturae donis affectio haec amoris, praesertim cum suum recurrit principium, quo Est Deus.*

⁵⁰ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., 397-398.

⁵¹ Tenże, *Historia*, dz. cyt., 152.

⁵² Warunkiem wznoszenia się u Platona ku wyższym formom poznania jest wyzolenia z kajdan poznania zmysłowego, co jasno obrazuje mit jaskini. Mit ten – jak robi to Giovanni Reale – można interpretować w różnych aspektach, także mistyczno-religijnym, jednakże sam Platon akcentuje wyraźnie aspekt epistemologiczny.

wyraźnie stwierdza, że miłość rodzi się z wolności; warunkiem jej zapoczątkowania jest właśnie wolność, polegająca na odrzuceniu zniewalającego człowieka strachu lub równie obezwładniającej pożądlivości. Co więcej, ta wolność woli (*liberum arbitrium*) stanowi o godności człowieka⁵³. *Dignitatem in homine liberum arbitrium dico* – ta formuła z *De diligendo Deo* przypomina bardzo określenia godności, jakie znajdujemy u renesansowych humanistów, takich jak chociażby Coluccio Salutati, Marsilio Ficino, Mikołaj z Kuzy, Petro Pomponazzi, Carolus Bovillus, Erazm z Rotterdamu, a przede Giovanni Pico della Mirandola⁵⁴.

W tym kontekście warto zauważyć, że Stefan Swieżawski, przed wyliczeniem motywów przyznawania człowiekowi godności w renesansie, zauważa, że „żaden z tych motywów nie był zupełnie nowy”⁵⁵.

Wyzwolenie z kajdan zmysłów jest więc u Platona początkiem „nawrócenia” filozoficznego, jednakże nie jest ono tak zasadniczo i tak mocno postawione, jak *liberum arbitrium* św. Bernarda. Podobną sytuację zastajemy w pismach Augustyna, gdzie mocne przekonania o powszechnej predestynacji spychają problem wolności woli ludzkiej na dość odległy plan, choć trudno byłoby powiedzieć, że Augustyn go w ogóle nie zauważa („Stworzyłeś nas Panie bez nas, ale zbawić nas bez nas nie możesz”). Woluntaryzmowi Biskupa Hippony daleko wszakże do woluntaryzmu opata Jasnej Doliny. Woluntaryzm Bernarda przyznaje człowiekowi dużą dozę wolności, podczas gdy woluntaryzm Augustyna zdaje się tę wolność znacznie ograniczać.

⁵³ Zagadnieniu temu poświęcił Bernard osobny traktat, zatytułowany *De gratia et libero arbitrio*, analogicznie jak traktat Augustyna na ten sam temat. Interesujące byłoby staranne porównanie tych dwóch tekstów, ale to przekraczałoby ramy niniejszego opracowania. Bernard w swoim tekście twierdzi, że podobieństwo człowieka do Boga polega nie tyle na podobieństwie władz poznawczych, jak chciał św. Augustyn, lecz na podobieństwie woli i wolności. To powodowało dalsze konsekwencje, które powodowały, że Bernard oddalał się w tych ujęciach znacznie od Augustyna. Można zaryzykować twierdzenie, jeśli prawdą jest, że kontrowersja pomiędzy Augustynem i Pelagiuszem wynikała w znacznej mierze z różnicy osobistych dziejów: Augustyna – „przemocą” nawróconego przez Boga niejako wbrew jego własnej woli i Pelagiusza – mnicha usilnie codziennie pracującego nad swą duchową doskonałością, to augustynik Bernard miał zgoła „pelagiańskie” doświadczenie życiowe. Być może dlatego tak dalece różni się w ujęciach woli i wolności od Biskupa Hippony.

⁵⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Warszawa 1983, 200–202.

⁵⁵ Tamże, 193.

Kto wie, czy źródeł przynajmniej niektórych z nich nie należałoby szukać w pismach opata z Jasnej Doliny?

MYSTICISM OF GOD'S LOVE IN BERNARD OF CLAIRVAUX'S WRITINGS

Summary

Bernard of Clairvaux's account of mystical love was already famous in the 12th century and it gained many followers, among whom Bernard's first biographer, William of Saint-Thierry, should be given first mention. The doctrine had also its opponents, for example in Peter Abelard, who argued that it presented a concept of egoistic love; he himself tried to put forward his own view of charitable and selfless love.

In Bernard's writings, the influences of Greek Platonism from the works of Pseudo-Dionysius and Saint Augustine's version of western Platonism are joined in a coherent unity. The distinct *novum* is Bernard's stress on freedom. He clearly states that love arises from freedom; freedom is a condition of the beginning of love, and it relies on the rejection of enslaving fear and overpowering lust. What is more, this freedom of will (*liberum arbitrium*) constitutes the dignity of man. "Dignitatem in homine liberum arbitrium dico" – this statement from *De diligendo Deo* is reminiscent of the characteristics of dignity that can be found in Renaissance humanists like Coluccio Salutati, Marsilio Ficino, Nicholas of Cusa, Pietro Pomponazzi, Carolus Bovillus, Erasmus of Rotterdam, and first of all Giovanni Pico della Mirandola.

Bernard's doctrine of love can be described as mystical, because it refers only to God, and it is completed only with God and through God. Bernard's favourite subject for commentary, and that of his Cistercian followers, was the Song of Songs. He wrote many homilies on it, which were gathered, after his death, into an impressive commentary, where the final expression of Cistercian "nuptial mysticism" can be found. In its essence, it draws the ultimate conclusions of the biblical statement that God is Love (1 J 4,8).

Bernard calls love the law (*lex*) that is the internal life of God, and which externalizes itself in the act of creation. It is total love, all-encompassing, available to everyone, almighty, salvific and beatifying. Man has a special place on this scale of love, as he is a rational and free being created in the image and likeness of God. This *imago* and *similitudo Dei* entails above all the possibility of love.

Key words: mysticism, love, God, levels of love