

**BERNARD Z CLAIRVAUX** — teolog, mistyk, filozof, kaznodzieja, ur. ok. 1090 w Fontaines k. Dijon, zm. 20 VIII 1153 w Clairvaux.

Pochodził z burgundzkiego rycerskiego rodu, w 1112 wstąpił do zakonu cystersów w Citeaux, w 1115 założył klasztor w Clairvaux, w którym do końca swego życia był opatem; zreformował życie klasztorne, zalecając zwł. kontemplację; dał cenne wskazówki dotyczące reformy wszystkich stopni hierarchii kościelnej; odegrał doniosłą rolę w wielu przedsięwzięciach politycznych; był doradcą papieży, królów i książąt, wywierał silny wpływ na władze świeckie i duchowne; w 1138 przyczynił się do zakończenia schizmy w Kościele, w 1146 nawoływał do wyprawy krzyżowej, zakończonej w 1148 niepowodzeniem; uczestniczył w licznych sporach teologicznych, występował zwł. przeciw dialektyce w teologii Gilberta de la Porrée (przyczynił się do potępienia jego tez na synodzie w Reims 1148) oraz Piotra Abelarda; jest uważany za twórcę spekulatywnego mistycyzmu Zachodu i jednego z największych mistyków katolickich. Kanonizowany 18 I 1174 przez papieża Aleksandra III, 17 VII 1830 uznany przez Piusa VII za doktora Kościoła.

Pisał traktaty ascetyczno-mistyczne, dogmatyczno-apologetyczne, moralne, a także mowy i listy; z jego dzieł, charakteryzujących się wybitnymi walorami stylu, najważniejsze są: *Tractatus de gradibus humilitatis* (O stopniach pokory i pychy, ok. 1121; PL 182, 941–972); *De diligendo Deo* (O miłowaniu Boga, ok. 1126; PL 182, 973–1000); *De gratia et libero arbitrio* (O łasce i wolnej woli, ok. 1127; PL 182, 1001–1030); *De consideratione* (O rozważaniu, 1149–1153; PL 182, 727–808) oraz *Sermones in Cantica canticorum* (Kazania na temat „Pieśni nad Pieśniami”; PL 183, 785–1197) — pisane w różnych okresach.

Jest jednym z twórców średniowiecznego spekulatywnego mistycyzmu, który rozwijał się na Zachodzie w ciągu następnych stuleci. Jego doktryna mistycznej miłości opiera się na osobiście przeżywanej ekstazie, której nadał całkowicie opracowaną interpretację.

Sam B. stwierdza, że jego filozofią jest „poznać Jezusa Ukrzyżowanego”. Źródłem wiedzy i mądrości jest nie rozum, lecz mistyczne zjednoczenie z Chrystusem, w którym dialektyka jest zawodna i zbyteczna. Mimo położenia wyraźnego akcentu na poznanie nadprzyrodzone, B. nie negował całkowicie wartości czynnika rozumowego w życiu człowieka, a stwierdzając, iż każde poznanie rozpoczyna się od poznania zmysłowego, umieszczał swą nacechowaną mistycyzmem teorię poznania w nurcie realizmu aposteriorycznego.

Choć filozofia B. wykazuje związek z teorią mistyki, zwł. jeśli chodzi o dziedzinę poznania, i w dużej mierze zawarta jest w rozważaniach teologiczno-mistycznych, to B. jest również autorem tekstów o charakterze ściśle filozoficznym, nie wykazujących bezpośredniego związku z mistyką, lecz należących do poziomu rozważań naturalnych, który jest u B. wyraźnie odróżniony.

Wg B. stworzony przez Boga wszechświat składa się z bytów, będących śladem i wyrazem Jego twórczego działania. Tworzą one niezerównany ład, gdyż Bóg uporządkował je w sposób doskonały, nadając każdemu istniejącemu bytowi sens bycia i wiążąc go z resztą bytów w całość. Bóg stworzył świat, udzielając bytom istnienia tak, że wszystkie byty, odpowiednio do natury, którą posiadają, partycypują w Nim. Najniższy stopień partycypacji to samo bytowanie, wyższy, to posiadanie życia, kolejny — światło rozumu.

Będąc przyczyną udzielającą bytom istnienia, Bóg zachował całkowitą odrębność swej natury. Między Bogiem — przyczyną świata, a skończonymi stworzonymi bytami istnieje ostra, nieprzekraczalna, ontologiczna różnica. Broniąc dualizmu Boga i stworzenia, B. przeciwstawiał się mistycyzmowi panteistycznemu głoszonymu przez Plotyna, Pseudo-Dionizego i Eriugene.

Wizja rzeczywistości B. zawiera swoistą typologię bytów. B. odróżnił we wszechświecie świat ciał (byty materialne) od świata bytów niecielesnych. Wszystkie byty niecielesne, oprócz Boga, uzależnione są w jakiś sposób od świata ciał. Ze względu na różnicę w ich stosunku do świata ciał, B. podzielił byty niecielesne na cztery grupy.

Najściślejszy związek z ciałem występuje u dusz zwierzęcych, które stoją najniżej w hierarchii bytów niecielesnych. Dusze te nie mogą istnieć bez związku z ciałem. Stanowią zasadę ożywiająca organizm zwierzęcy i giną w momencie jego śmierci. Również w swym działaniu nie wykraczają poza sferę ciała. Tak rozumiana dusza zwierząt przewyższa wprawdzie swą naturą ciało, jest niecielesna, ale będąc całkowicie związana z ciałem, jest również nieduchowa.

Stojąca na następnym szczeblu hierarchii dusza ludzka jest zależna od ciała już tylko w swym działaniu, nie zależy zaś od niego w istnieniu, a po biologicznej śmierci organizmu bytuje nadal. Zależność duszy człowieka od ciała przejawia się w aktach poznania, w których biorą udział cielesne narządy zmysłów. Na wzór aniołów, zajmujących następny szczebel hierarchii, a w odróżnieniu od nierozumnych zwierząt, dusza człowieka obdarzona jest rozumem. Rozum ma być życiowym przewodnikiem dostarczającym człowiekowi wskazówek, czynnikiem, który pozwala na rozróżnianie tego, co korzystne lub niekorzystne, dobre lub złe, stąd rozum stanowi o godności człowieka. Nie ma większej wartości posługiwanie się rozumem w celach typowo teoretycznych (wiedza dla wiedzy), ale człowiek ma wobec Boga obowiązek posługiwania się rozumem, by nie zniżyć się do poziomu zwierząt, lecz zachować w sobie nadaną przez Boga godność. Będąc mistykiem, B. doceniał jednak nadrzędną wartość rozumu w porządku naturalnym.

Bóg, który jest Miłością, w akcie czystej miłości stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, i to właśnie dusza ludzka naznaczona jest podobieństwem Bożym. Istotą obrazu i podobieństwa Bożego duszy jest wolna wola. Zgodnie z opracowaną przez B. teorią wolnej woli, wola jest władzą, dzięki której człowiek jest wolny od wewnętrznej konieczności i przymusu.

Duchy czyste wyprzedzają w hierarchii dusze ludzkie, ze swej natury bowiem nie są związane z ciałami ani w istnieniu, ani w działaniu. W dziedzinie poznania niezależność ta objawia się aktami poznawczymi, w których następuje bezpośrednio intuicyjne przenikanie rzeczywistości do umysłu, nie wymagające udziału poznania zmysłowego. Duchy czyste są w swym bytowaniu zależne od Stwórcy i stąd ograniczone w swoim działaniu przez określone miejsce, związane z zadaniami, jakie zostały im wyznaczone. Choć nie posiadają elementu cielesnego, mogą — ze względu na spełniane funkcje — przybierać na pewien czas ciało jako narzędzie działania.

Byt najwyższy, czyli Bóg, jest jedynym bytem duchowym, który pod żadnym względem nie zależy od świata ciał, jest On bowiem absolutnie niezłożony, a co najistotniejsze — jest nieograniczony. Dostateczną racją jego bytowania jest jego wszechmocna wola, dzięki czemu wszelkie Jego działania nie

są w najmniejszym stopniu niczym uwarunkowane. Nie tylko sam najdoskonalej poznaje wszystkie byty, lecz również sam może innym bezpośrednio udzielać wiedzy wlanej. Bóg, ze względu na swą naturę, jest transcendentny w stosunku do wszelkiego stworzenia.

Zagadnienia etyczne oraz teoria poznania łączyły się u B. w całość z problematyką dotyczącą ludzkiej duszy.

Wola jest tym, co decyduje o zdolności odpowiedniego wyboru podsuwanych przez rozum motywacji, stąd akt woli powiązany jest zawsze z aktem poznania, jednak wola nie jest zdeterminowana przez rozum, lecz zachowuje możliwość wyboru. Dzięki woli człowiek może wybrać Boga, może chcieć być do niego podobnym lub może pragnąć jedynie rzeczy ziemskich. W konsekwencji posiadania takiej wolności, człowiek ma możliwość popełniania moralnego zła, które jest zniekształcaniem podobieństwa ludzkiej duszy do Boga.

Byty budujące wszechświat nie stanowią prawdy, są jedynie jej symbolami. Prawda udostępniona jest ludzkiemu poznaniu za pośrednictwem Objawienia Bożego. Człowiek może ją odczytać z istniejących w świecie bytów wówczas, gdy proces poznania połączy z procesem samodoskonalenia moralnego. Drogą, która prowadzi do prawdy, jest Chrystus; wiedzy wartościowej nie osiąga się samym rozumem, którego możliwości poznawcze są bardzo ograniczone, lecz tylko poprzez mistyczne zjednoczenie z Chrystusem. Ostatecznym celem poznania jest poznanie Boga, jako Bytu Najwyższego. Poznanie jest dla B. powrotem człowieka do Boga i nie może być ono odizolowane od miłości. Tylko miłość może doprowadzić do prawdy. Rozum okazuje się za słaby, niezbędną jest pomoc Boga udzielającego łaski tym, którzy zasłużyli na to swym życiem. Doskonaląc się moralnie, człowiek wstępuje na drogę prowadzącą do poznania Boga. Osiągnięcie prawdy zasadza się na pokorze. Pokora to cnota, dzięki której człowiek, poznając dokładnie, w jakim celu istnieje — zostaje pomniejszony we własnych oczach. Osiągnąwszy ostatni z dwunastu stopni pokory, człowiek wstępuje na pierwszy stopień prawdy (rozpoznanie własnej nędzy), po którym przechodzi na stopień miłości (współczucie bliźniemu z powodu jego nędzy), a następnie na trzeci, najwyższy stopień prawdy, którym jest czysta prawda, osiągnięta w kontemplacji rzeczy niebieskich. Pełne i prawdziwe poznanie Boga osiąga się w życiu mistycznym, dlatego najwyższym, kulminacyjnym punktem poznania jest mistyczna ekstaza. Dusza ludzka oddziela się wtedy w pewien sposób od ciała, aby na moment nastąpiła swoista unia człowieka z Bogiem. Łaska Boża może doprowadzić do takiej unii, jednak nawet przy tym przeobstwień ludzkiej duszy, substancja człowieka pozostaje nieskończenie różna od substancji Boga. Zjednoczenie człowieka z Bogiem nie polega wówczas na wspólnej z Nim istocie, ale na wspólnocie przez podobieństwo, która opiera się na harmonii woli człowieka, będącej istotą obrazu Bożego ludzkiej duszy, z wolą Bożą. Miłość sprawia, że wola człowieka dostraja się w sposób idealny do woli Boga, człowiek kochając Boga dla Niego samego, dochodzi na moment do najwyższej granicy, do jakiej człowiek w ziemskim życiu może dojść poprzez ekstazę. Następuje zgodność miłości ludzkiej z miłością Boga, będąca szczytem moralnego doskonalenia człowieka oraz granicą jego możliwości poznawczych. B. był głóścicielem mistycyzmu, uznającego obcowanie z Bogiem za najlepszy, a nawet jedyny sposób poznania prawdy.

Filozofia w ujęciu B. nie jest wiedzą teoretyczną, biernym zapatrywaniem się w Chrystusa, ale czynnym i pokornym osiągnięciem umiejętności pokierowania sobą wg Chrystusowego wzoru. Jej zadaniem jest pomoc w pogłębianiu ludzkiego życia tak, by człowiek zasłużył na łaskę Bożą, która doprowadzi go do prawdy. Zdobyć prawdę jest możliwe tylko przez podniesienie i pogłębienie życia duchowego. Wysiłki ludzkiego rozumu okazują się zawodne, stąd B. odrzucał dialektykę.

Teologia dialektyczna, podobnie zresztą jak nauki świeckie, nie miała dla B. większej wartości. Przecistawiając mistycyzm racjonalizmowi i posługując się jako metodą poznawania intuicją i kontemplacją, a nie — jak scholastyka — rozumowaniem, B. nie odrzucał realizmu aposteriorycznego, stwierdzając, iż każde ludzkie poznanie rozpoczyna się od poznania zmysłowego. Czerpiąc dane z poznania zmysłowego, dostarczającego informacji o wielości i zróżnicowaniu bytów, rozum ludzki drogą analizy dochodzi do istnienia Boga, nie może jednak poznać Go w sposób pełny i prawdziwy. Bóg jest innej natury niż wszystkie stworzone przez Niego byty, dlatego człowiek nie może poznać Go bezpośrednio drogą poznania naturalnego, lecz musi doznać pomocy nadprzyrodzonej, umożliwiającej poznanie mistyczne.

**Bibliografia:** E. Vacandard, *Vie de saint B., abbé de Clairvaux*, P 1897–1898, 1927<sup>5</sup>; J. Ries, *Das geistliche Leben, in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. B.*, Fr 1906; G. G. Coulton, *St. B., His Predecessors and Successors, 1000–1200 A. D.*, C 1923, repr. NY 1979; E. Butler, *Western Mysticism. The Teaching of SS. Augustine, Gregory and B. on Contemplation and the Contemplative Life*, NY 1924, Lo 1951<sup>2</sup>; A. J. Luddy, *Life and Teachings of St. B.*, Db 1927; *Saint B. et son temps*, Dijon 1928–1929; A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes devots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, P 1932; É. Gilson, *La théologie mystique de Saint B.*, P 1934, 1980<sup>4</sup>; M. Pachucki, *Święty B. Doktor Kościoła*, Pz 1934; J. Weingartner, *Abelard und B. Zwei Gestalten des Mittelalters*, In 1937; O. Castrein, *B. von Clairvaux. Zur Typologie des mittelalterlichen Menschen*, Lund 1938; É. Gilson, *The Mystical Theology of Saint B.*, Lo 1940; Baudry J., *Saint B.*, P 1946; J. Leclercq, *Saint B. mystique*, Bruges 1948; tenże, *Saint B. et Origen d'après un manuscrit de Madrid*, *Revue Benedictine* 59 (1949), 183–195; tenże, *Textes sur Saint B. et Gilbert de la Porrée*, MS 14 (1952), 107–128; W. Williams, *St. B. of Clairvaux*, We 1952; J. Calmette, H. David, *St. B.*, 1953; L. Cristiani, *Saint B. de Clairvaux*, P 1962; J. Leclercq, *Recueil d'études sur saint B. et ses écrits*, I–III, R 1962, 1969; W. Hiss, *Die Anthropologie B. von Clairvaux*, B 1964; J. Lewicki, *W sprawie poglądów filozoficznych św. B. z Clairvaux*, RF 16 (1968) z. 1, 75–82.

Aleksandra Gondek