

źródła monastyczne

14

źródła monastyczne

14

Redaktorzy serii: Michał T. Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

opracowania

1

JEAN LECLERCQ OSB

MIŁOŚĆ NAUKI

A PRAGNIENIE

BOGA

Przekład:

MAŁGORZATA BORKOWSKA OSB

Redakcja naukowa:

JAN ANDRZEJ SPIEŻ OP



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

*Tytuł oryginału: L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs
monastiques du moyen age, Les éditions du Cerf, Paris 1990.*

Projekt okładki i stron tytułowych:
ANDRZEJ CIEPŁUCHA

Opracowanie typograficzne:
JAN NIEĆ

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
L.dz. 25/2022, Tyniec, dnia 15.03.2022
✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie drugie, niezmienione: Kraków 2022

ISBN 978-83-8205-179-7
ISSN 1230-6711

© Copyright by Les éditions du Cerf
© Copyright for this edition by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2022
ul. Benedyktyńska 37, 30–398 Kraków
tel.: +48 (12) 688–52–95;
tel./fax: +48 (12) 688–52–91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

OD WYDAWNICTWA 7

Wstęp

GRAMATYKA A ESCHATOLOGIA 11

Część pierwsza

POWSTANIE KULTURY MONASTYCZNEJ

Rozdział pierwszy

NAWRÓCENIE ŚW. BENEDYKTA 23

Rozdział drugi

ŚW. GRZEGORZ, MISTRZ PRAGNIENIA 43

Rozdział trzeci

KULT I KULTURA 59

Część druga

ŹRÓDŁA KULTURY MONASTYCZNEJ

Rozdział czwarty

NABOŻEŃSTWO DO NIEBA..... 83

Rozdział piąty

ŚWIĘTE PISMA..... 109

Rozdział szósty

PIERWOTNA GORLIWOŚĆ 135

Rozdział siódmy

NAUKI WYZWOLONE..... 167

Część trzecia

OWOCE KULTURY MONASTYCZNEJ

Rozdział ósmy

RODZAJE LITERACKIE 221

Rozdział dziewiąty TEOLOGIA MONASTYCZNA.....	275
Rozdział dziesiąty POEMAT LITURGII	337
Epilog LITERATURA A ŻYCIE MISTYCZNE.....	365
ANEKSY	391
SKRÓTY	403
BIBLIOGRAFIA.....	405
INDEKS IMION I NAZW WŁASNYCH.....	437
INDEKS TEMATYCZNY.....	453

OD WYDAWNICTWA

W 1993 roku zainicjowaliśmy wydawanie serii książek „Źródła monastyczne”, w której staramy się przybliżyć polskiemu czytelnikowi teksty dotyczące duchowości, powstałe w środowisku mniszym. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby nie wielkie zaangażowanie środowisk patrologów, historyków i filologów, tak świeckich, jak duchownych, z ks. prof. Markiem Starowieyskim na czele. Kultura monastyczna, która miała zasadnicze znaczenie dla Europy szczególnie w początkach jej historii, jest w Polsce stosunkowo słabo znana. Dotychczas udało się wydać w naszej serii trzynaście tomów, wszystkie ze wstępami, opracowaniem naukowym i bibliografią. Zawierały one dzieła pochodzące z okresu starożytności. Teksty dziś uznawane za klasyczne, nie ograniczają się jednak do samej starożytności, dlatego idea serii domaga się rozszerzenia jej na dalsze okresy z uwzględnieniem różnych tradycji monastycyzmu chrześcijańskiego. Postanowiliśmy zatem w ramach serii „Źródła monastyczne” utworzyć kilka podserii.

Dotychczasowe tomy (1–13) trzeba zaliczyć do podserii „starożytność”. Z biegiem czasu wprowadziliśmy następne podserie: „średniowiecze”, „nowożytność” oraz

„opracowania”. Utrzymaliśmy ciągłą numerację tomów w serii, a dla przejrzystości wprowadziliśmy ponadto numery poszczególnych tomów w podseriach. Podserie odróżniają się ponadto kolorem kartonu. W podserii „średniowiecze” jako pierwszy ukazał się tom *Najstarsze pisma kartuzów* (piętnasty tom serii „Źródła monastyczne”).

Miłość nauki a pragnienie Boga Jeana Leclercq otwiera podserię „opracowań”, w której chcemy publikować znaczące teksty na temat monastycyzmu różnych okresów i tradycji.

Ojciec Jean Leclercq, urodzony w 1911 roku w Avesnes we Francji, zmarły 27 X 1993, był benedyktyinem w opactwie Clervaux w Luxemburgu. Bibliografia jego prac obejmuje prawie 1000 pozycji, w tym ok. 40 książek – między nimi monografie poświęcone Piotrowi z Celles, Piotrowi Wielebnemu i św. Bernardowi z Clairvaux. W poszukiwaniu rękopisów do przygotowywanych przez siebie wydań dzieł św. Bernarda i innych autorów średniowiecznych odwiedził ponad 1200 bibliotek w całej Europie.

Wydana po raz pierwszy w 1957 roku książka, którą przedstawiamy, była owocem cyklu wykładów, wygłoszonych przez autora w Instytucie Monastycznym w opactwie San Anselmo w Rzymie. Obok rozważań na temat kultury monastycznej średniowiecza, która przede wszystkim potrafiła syntetyzować gramatykę i eschatologię, doświadczenie i spekulację, znalazł się w niej rozdział zatytułowany „Teologia monastyczna”. Odtąd, mimo polemicznych dyskusji, z których autor wychodził zwycię-

ska, utrwaliło się w nauce to – wprowadzone przez niego – określenie.

Mamy nadzieję, że to dzieło wybitnego, uczonego humanisty XX wieku, mnicha benedyktyńskiego, służyć będzie głębszemu zrozumieniu kultury duchowej mnichów, a przez nią także kultury chrześcijańskiej Europy.

WSTĘP

GRAMATYKA A ESCHATOLOGIA

Literatura „przedscholastyczna” a literatura „monastyczna”. – Prolog komentarza Piotra Lombarda do Listów Pawłowych. – Prolog św. Bernarda do Kazań o Pieśni nad Pieśniami: kontemplacja, teologia i poezja. – Literatura a życie wieczne.

Od pewnego czasu mówi się o „teologii monastycznej”. Czy temu terminowi odpowiada jakaś rzeczywistość? Czy istnieje taki styl myślenia, który by z jednej strony był naprawdę teologią, a z drugiej był „monastyczny”, a nie inny? Aby założyć (jako punkt wyjścia dla tych rozważań) istnienie teologii monastycznej, przyjrzyjmy się jej w jej apogeum, w momencie, gdy osiągnąwszy swe szczyty, najwyraźniej różni się ona od innych teologii; to jest w wieku dwunastym.

Ważności XII wieku dla historii myśli średniowiecznej nie trzeba już obecnie dowodzić. Została odkryta stosunkowo późno, w naszym stuleciu, w latach bezpośrednio poprzedzających pierwszą wojnę światową, przez C. Baeumkera, ojca de Ghellinck, biskupa Grabmanna i kilku innych, później zaś upowszechniona przez takich

mistrzów jak E. Gilson, A. Landgraf, dom Lottin i wielu poza tym. Otóż na ogół nazywa się „prescholastyką” (po niemiecku *Vorscholastik* albo *Frühscholastik*) wszelkie pisma doktrynalne z epoki bezpośrednio poprzedzającej najwyższy wzlot myśli scholastycznej w XIII wieku, „wielką scholastykę” (*Hochscholastik*), która z kolei poprzedza „scholastykę późną” (*Spätscholastik*). I rzeczywiście wszystkie pisma XII wieku przygotowały drogę trzynastowiecznym. Ale robiły to na różny sposób, gdyż różniły się między sobą: jedne były już pismami scholastycznymi i słusznie określa się je jako „prescholastyczne”. Inne zaś nie miały ze scholastyką nic wspólnego; to o nich właśnie będzie tu mowa; istnieją one rzeczywiście, zasługują na rozważenie ich miejsca w doktrynalnej i literackiej historii XII wieku, a ich specyfika powinna zostać uszanowana i nie można ich mieszać z pismami scholastycznymi: to są teksty pozascholastyczne (*ausserscholastische*).

Tu oczywiście można by zacząć spór o terminologię. Można by zażądać ustalenia na początek definicji „scholastyki”, są bowiem na ten temat różne zdania i nie osiągnięto ostatecznej jednoznaczności. Tak na przykład dla de Wulffa termin „scholastyczny” odnosi się do systemu doktrynalnego, i to systemu prawowiernego; tak więc Siger z Brabantu czy łacińscy Averrości nie mieściliby się w tym określeniu; prawda, że de Wulff po jakimś czasie z niego zrezygnował. Dla Grabmanna przeciwnie, słowo *scholastyczna* nie odnosiło się do doktryny, ale do metody, toteż i zatytułował on swoje wielkie dzieło: *Historia metody scholastycznej*. Ale ta właśnie metoda scholastycz-

na, zdaniem jednych, polega na przejściu tez Arystotelesa (a w takim razie nie byłoby prawdziwej scholastyki przed XIII wiekiem) – według innych zaś polega na używaniu logiki ukutej wprawdzie przez Arystotelesa, ale przekazanej średniowieczu przez pisarzy takich jak Boecjusz; a w takim razie można już nazywać scholastykami takiego św. Anzelma czy Abelarda. Obecnie najczęściej przyjmuje się, że charakterystyczną cechą metody scholastycznej nie jest czerpanie z Arystotelesa, ale procedury szkolne (wśród nich zaś przede wszystkim *quaestio*) zastosowane do Pisma Świętego; przy takim rozumieniu terminu, scholastyczne są już pisma szkoły w Laonie w początku XII wieku, a nawet (jeszcze wcześniej) teologiczne *quaestiones*, które rozważano od czasu renesansu pedagogiki antycznej, to jest od epoki karolińskiej.

Takie właśnie znaczenie terminu „scholastyka” będziemy tutaj przyjmować, gdyż odpowiada ono dosłownemu sensowi tego terminu i pozwala nam odróżnić pisma scholastyczne od innych. Jak sama nazwa wskazuje, scholastyk (*scholasticus*) to nauczyciel, ktoś, kto naucza w szkole. Otóż (a jest to temat, o którym jeszcze będzie tu mowa szczegółowo) w średniowieczu, a w tym i w XII wieku, istniały dwa typy szkół: dla mnichów i dla księży. Te pierwsze, klasztorne, nazywano „wewnętrznymi”, jeśli przeznaczone były wyłącznie dla dzieci wychowywanych do życia mniszego, lub „zewnętrznymi”, jeśli dopuszczano również innych uczniów; w obu wypadkach, poza rzadkimi wyjątkami, program obejmował *trivium* i *quadrivium*, czyli siedem sztuk wyzwolonych, a nie teologię.

Na ogół bowiem mnisi otrzymywali formację religijną nie w szkole, od scholastyka i przy pomocy *quaestio*, ale indywidualnie, pod przewodnictwem opata lub ojca duchownego, poprzez lekturę Biblii i Ojców Kościoła, w liturgicznej oprawie życia mniszego. Stąd pochodził typ kultury bardzo swoisty: kultura bezinteresowna o nastawieniu kontemplacyjnym. Zupełnie inne były szkoły dla księży: umieszczone w miastach przy katedrach, zbierały one studentów już wykształconych w sztukach wyzwolonych przez szkoły wiejskie, parafialne lub monastyczne, a zadaniem ich było przygotowywać do duszpasterstwa, do życia czynnego. To w tych szkołach dla księży narodziła się „teologia scholastyczna” czyli teologia szkolna, teologia wykładana w szkołach. Kiedy ludzie XII wieku mówią o „szkołach”, używając na przykład zwrotu „chodzić do szkół”, *ad scholas ire*, to mają na myśli szkoły miejskie, a nie klasztorne.

Czy w takim razie mnisi nie mają teologii? Owszem, mają, ale to nie jest scholastyka; to jest teologia klasztorów, teologia monastyczna. Ludzie XII wieku mieli wyraźną świadomość tej różnicy. Weźmy przykład z *Mikrokosmosu* Godfryda z opactwa św. Wiktora, dzieła napisanego około 1185 roku. Przytoczywszy zdanie Szymona z Tournai, Godfryd powiada: „Jakkolwiek by z tym było, zostawmy szkolnym dysputom ten problem, który nas nie obchodzi, a zajmijmy się czym innym”. Ten kanonik regularny zajmuje tutaj bardzo pouczające stanowisko: odróżnia jasno to, co interesuje scholastyków, od tego, co interesuje *claustrales*, czyli klauzurowych mnichów.

Podkreślmy, że środowiska monastyczne i scholastyczne nie są sobie na ogół przeciwne; mimo kontrastu są w stałym kontakcie i wiele sobie wzajemnie zawdzięczają. By to przypomnieć, wystarczy przywołać imiona dwóch wielkich teologów, św. Bernarda opata Clairvaux, i Piotra Lombarda, autora *Sentencji*; bardzo od siebie różni, byli pomimo to przyjaciółmi. Pozostaje nam teraz zilustrować tę różnicę między dwoma środowiskami kultury chrześcijańskiej; aby zaś nie pozostać wśród ogólników, przedstawmy teksty wzięte od tych dwóch właśnie, wymienionych przed chwilą teologów.

Oto więc naprzód świeżo odnaleziona wersja prologu Lombarda do jego komentarza do Listów św. Pawła¹. Wersja ta różni się od znanej i wydawanej dotychczas; treść jest w istocie ta sama, ale mamy tu styl bardziej „mówiony”, bliższy rzeczywistemu nauczaniu, temu, co Piotr Lombard mówił w swej szkole do uczniów, i stąd ilustrujący lepiej metodę, o której tu mowa.

Od samego początku, w sposób całkowicie pozbawiony osobistych akcentów, wprowadzone zostaje jasne rozróżnienie terminologiczne, po nim zaś idą następne, w miarę jak kolejne terminy są definiowane i mistrz przedstawia kolejne podziały. Cel jest jasno określony, chodzi o wiedzę: *Sciendum quod...*; środkiem zaś do jej osiągnięcia jest pytanie, *quaestio: Quaeritur quare...* Listy św. Pawła są tu przedmiotem badań takich, jakim by można poddać każdy inny dokument historyczny:

¹ *Les deux rédactions du prologue de Pierre Lombarde sur les épîtres de S. Paul, Miscellanea lombardiana.*

kolejno stawia się problem autentyczności, datowania, okoliczności, treści. Przy każdym z tych problemów są najpierw przytoczone rozwiązania, podane przez wcześniejszych autorów, czyli *auctoritates*; później mistrz spośród nich dokonuje wyboru. Tak więc celem prologu jest rozwiązanie problemów z dziedziny obiektywnej historii. Źródłami są komentatorzy starożytni, zwłaszcza Pelagiusz, przytaczany pod imieniem św. Hieronima, następnie Haymon, a spośród współczesnych Gilbert z la Porrée. Ten tekst jednego z największych scholastyków XII wieku jest mało oryginalny, bezosobowy, ale to właśnie nadaje mu wartość i wyjaśnia jego wpływ na tradycję szkolną.

Porównajmy go z innym przykładem nauczania o Biblii, nauczania prowadzonego w środowisku monastycznym; aby zaś wybrać tekst treściowo odpowiadający pierwszemu, a więc także wstęp do komentarza, przeczytajmy pierwsze z *Kazań o Pieśni nad pieśniami* św. Bernarda. Już pierwsze słowa brzmią zupełnie inaczej: „Do was, bracia, mówić trzeba coś innego niż do innych, do świeckich, a przynajmniej trzeba to mówić inaczej...” I cały dalszy ciąg rozwija ten sam temat. Tekst nie jest więc już bezosobowy: ktoś, mówiący o sobie „ja”, zwraca się tu do czytelników albo słuchaczy ściśle określonych i udziela im nauki dostosowanej do ich potrzeb. I właśnie: kim oni są? Nie są to świeccy, którym potrzebna jest nauka wiary apostołskiej, taka, jaką znać powinni wszyscy; to są ludzie uduchowieni, którym potrzebna jest *doctrina spiritus*. To są ci „doskonali”, wobec których (powiada św. Paweł) należy głosić mądrość, *sapientiam loquimur*; to są

ludzie, którzy stale i „od dawna zajmują się sprawami niebieskimi”, którzy „rozmyślają o nich dniem i nocą”; słowem, kontemplatycy. Mają oni prawo i potrzebują słuchać nauczania doktrynalnego, prawdziwej doktryny świętej, czyli inaczej mówiąc, teologii – ale powiązanej z doświadczeniem monastycznym, czyli po prostu z życiem wiary, prowadzonym w klasztorze. Taka teologia zakłada i u nauczającego, i u słuchaczy pewien styl życia, surową ascezę, a w dzisiejszym języku „zaangażowanie”; daje ona mniej światła spekulatywnych, ale za to przynosi swoiste upodobanie, jakieś przyłgnięcie do prawdy, a krótko mówiąc, miłość Boga.

Posługując się obrazami poetyckimi, zaczerpniętymi z Pisma Świętego, Bernard określa metodę i zadanie tych kontemplacyjnych kazań (*theoricus sermo*); tu celem nie jest wiedza, ale duchowość; tu wymaga się przekroczenia rozumowych środków, które prawomocnie służą do wyjaśniania wiary. Potrzebny więc jest dar Boży, osobista łaska dana nauczającemu i słuchaczom. Naucza tu przede wszystkim Bóg, toteż to On przede wszystkim pociąga do modlitwy. Z tego punktu widzenia, podobnie jak nie ma teologii bez życia moralnego i bez ascezy, nie ma też teologii bez modlitwy. Teologia prowadzi do kontaktu z Bogiem, do przyłgnięcia sercem do Niego; te właśnie odcienie znaczeniowe wśród wielu innych obecne są w słowie *affectus*, używanym tu przez Bernarda. Dodaje on też wyrażenia sugerujące przyciąganie (*allicit*), radość i słodycz. Ta „praca” nie obywa się bez trudu: będzie to prawdziwe badanie, poszukiwanie (*investigare*), i to badanie trudne (*inquirendi difficultas*). Ale doświadczenie słodyczy Boga

zrodzi entuzjazm i wyleje się w poezji, w hymnie; *Pieśń nad pieśniami* jest wyrazem jednocześnie pragnienia i posiadania; jest to pieśń, i to pieśń miłości, taka pieśń, której się słucha dostrajając do niej całą swoją istotę i śpiewając ją samemu. A wtedy towarzyszy ona wzrostowi wiary i podtrzymuje go, od łaski do łaski: od chwili powołania, nawrócenia do życia monastycznego, aż do wejścia w życie wieczne. Bernard wspomina o trudach, o „codziennej walce”, ale także o radości nadziei, o dobrach obiecanych, o przyszłej nagrodzie – tyle różnych słów, które ostatecznie określają Boga. Pan bowiem jest na początku drogi, jest na jej wszystkich etapach, jest u jej kresu, jest Końcem. Kluczowy termin tutaj to już nie *quaeritur*, ale *desideratur*; cel wyraża się nie przez *sciendum*, ale przez *experiendum*. Bernard nieznużenie na to nalega w zdaniach, których muzyczny rytm jest wyjątkowo piękny i których ładunek treściowy wymyka się wszelkim przekładom:

Takiej pieśni tylko namaszczenie naucza, i tylko doświadczenie naukę tę przyjmuje. Ci, którzy tego doświadczyli, wiedzą już o tym. Ci, którzy nie doświadczyli, niech zapłoną pragnieniem nie tyle wiedzy, ile doświadczenia.

Na tym szczycie kazania Bernard doprowadza nas do granic poezji. Ale musi już kończyć i jako zakończenie służy mu znowu aluzja do zwyczajów monastycznych. Ażeby bowiem opisać ten wzlot ducha tak płomienny, tak szczery, używa on pewnego rodzaju literackiego i stosuje się do jego zasad. Jest teologiem; ale dzięki doskonałości swych sformułowań i dzięki trosce o kompozycję okazuje się także pisarzem. Rodzaj, który tutaj uprawia, to rodzaj

z istoty swej chrześcijański, tradycyjny u Ojców i w życiu mniszym, mianowicie kazanie. Każde zaś dobrze skomponowane kazanie powinno zawierać wstęp, rozwinięcie i zakończenie, i Bernard poddaje się tym wymaganiom. Wewnątrz jednak przyjętych reguł okazuje giętkość i swobodę kontrastującą z podziałami i podpunktami, tworzącymi strukturę prologu Piotra Lombarda. Jak styl, tak i nauka jest tu osobista; nie subiektywna, przeciwnie: uniwersalna, stosowna dla wszystkich, ale dlatego, że każdy człowiek jest niepowtarzalną osobowością, przeżywającą sobie właściwe doświadczenie duchowe. I wreszcie co do źródeł, o ile Bernard w ogóle ma źródła, a w każdym razie co do wzorów, nie są to już Pelagiusz, Haymon i Gilbert z La Porrée, ale dwaj wielcy doktorzy mistyczni, Orygenes i św. Grzegorz Wielki.

To proste porównanie dwóch współczesnych sobie tekstów stawia pewne problemy i kieruje nas ku ich rozwiązaniu. Każdy przyznaje, że pisma Piotra Lombarda są teologią. Ale czy są nią także pisma św. Bernarda – i jaką? Sam jego tekst podsuwa nam odpowiedź. Teologia jego polega na godzeniu dwóch składników, które wydają się przeciwstawne, ale które odnajdujemy w całej niemal literaturze monastycznej. Łączone będą różnie u różnych autorów i w różnych epokach; nawet wewnątrz samego monastycyzmu zjawiają się różne prądy, różne środowiska (choćby benedyktyńskie i cysterskie, żeby wymienić tylko najważniejsze), podobnie jak i w scholastyce są różne „szkoły”, inna w Laon, a inna w Chartres, oraz różne okresy. Otóż te dwa składniki, dozowane w niemal identycznych proporcjach, stanowią stałe wyznaczniki cią-

głości i tożsamości kultury monastycznej. Są to, z jednej strony, „literacki” charakter pism monastycznych, z drugiej zaś ich ukierunkowanie mistyczne; mamy tu nauczanie częściej pisane niż mówione, ale pisane dobrze, zgodnie z zasadami sztuki literackiej (*grammatica*), zdążające zaś ku osobistemu zjednoczeniu z Panem tu na ziemi, a następnie w niebie. Charakteryzuje się ono intensywnym pragnieniem, stałym napięciem eschatologicznym. To dlatego trudno jest scharakteryzować jednym słowem tę literaturę i jej badanie: teologia, duchowość, historia kultury, te trzy rzeczywistości nie były od siebie oddzielone w życiu mnichów i nie można ich traktować osobno. Toteż plan, który wyraźnie narzuca się niniejszemu studium, polega na możliwie wyraźnym określeniu (w świetle pewnych przykładów), jakie były początki, rozwój i stałe składniki tego prądu kulturowego, który łączy św. Benedykta ze św. Bernardem i jego synami. A jedynym celem tych stron jest rozbudzić chęć czytania autorów monastycznych.