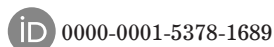


o. Marek Chojnacki

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

DOI: 10.15290/std.2021.07.04



**DUSZA LUDZKA STWORZONA NA OBRAZ
I PODOBIENSTWO BOGA.
REFLEKSJA NA PODSTAWIE KAZAŃ
80, 81 ORAZ 82 Z SERII KAZAŃ
O PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI ŚWIĘTEGO
BERNARDA Z CLAIRVAUX**

**THE HUMAN SOUL CREATED IN THE IMAGE AND LIKENESS
OF GOD. REFLECTIONS BASED ON SERMONS 80, 81,
AND 82 FROM THE SERIES OF SERMONS ON THE SONG
OF SONGS BY SAINT BERNARD OF CLAIRVAUX**

The article presents reflections based mainly on three sermons: 80, 81, 82 from the series *Super Cantica* by Saint Bernard of Clairvaux, a representative of the so-called monastic theology and the twelfth century Renaissance. The Abbot is intrigued by the problem of sin in the life of the Christian community and the evident tendency to commit sins by baptized faithful, endowed with free will. The soul, created in the image and likeness of God, is subject to the fall of original sin. This issue is addressed in two works: *De gratia et libero arbitrio* and *Sermons* 80, 81, and 82 on the Song of Songs. The issues are interpreted differently in these works, although the medieval author pointed out that they were: "different (...), but not opposing".

The main source for the article is the critical edition of the saint's works: *Sancti Bernardi opera omnia*, vol. I-VIII, Recensuerunt J. Leclercq, H. Rochais, C.H Talbot, Romae 1957-1977.

In the *Sermons on the Song of Songs*, the thought is expressed that man, after original sin, loses integrity, that is, nobility as simplicity (*rectitudo*), while greatness (*magnitudo*) remains. It can be said that the soul retains greatness, that is, among other things, immortality, and its vocation to eternal life with God. The likeness to God is indestructible, but it can be darkened, or covered with a "cloak". The effect of original sin is a soul that tends to the low and earthly things, but that is constantly looking for something that leads to God. The will becomes the slave of sin. The common thought of the two doctrines is expressed in the greatness of man created in the image of God (or the Word); a greatness that can be in the freedom or ability that man has for God. There is also a similarity (*similitudo*), which in the first doctrine is destroyed but recoverable; in the second doctrine it is darkened by a form of "covering dissimilarity". Only The Lord, by His grace, leads man on the way back to the Father.

Key words: Saint Bernard of Clairvaux, monastic theology, creation in image and likeness, human soul, original sin.

Bernard z Clairvaux, XII-wieczny autor i kaznodzieja, ale przede wszystkim przełożony opactwa w okresie świetności cystersów i aktywny uczestnik życia publicznego, ukierunkowany na pragnienie popierania reformy Kościoła, jest przedstawicielem tak zwanej teologii monastycznej¹ i renesansu XII wieku². Podejmuje tematy teologiczne, starając się odczytać je w świetle wiary oraz życia Słowem Bożym i liturgią. W związku z powyższym nie jest mu obce rozważanie wiary w odniesieniu do praktyki życia. Podobnie jak autorzy teologii szkolnej, czyli dialektycy, czy nawet scholastycy, nie posługują się wyłącznie rozumowaniem, ale w swym życiu i pismach dają wyraz słuchania Słowa i modlitwy. Jednocześnie przedstawiciele teologii monastycznej potrafią przedstawić dyskurs oparty na logicznym rozumowaniu. Granice nie zawsze są klarowne, co tym bardziej wyraża oczywisty fakt, że mniej więcej wszyscy mieli podobny fundament formacji intelektualnej zawartej w *trivium*.

Skoro istotne w teologii klasztornej jest przyjęcie doświadczenia, to tym bardziej dla Bernarda jednym ze źródeł teologii jest kondycja natury ludzkiej wyrażająca się w konkretnym życiu mieszkańców Europy i Ziemi Świętej w pierwszej

¹ Termin „teologia monastyczna” pochodzi od J. Leclercq’a, a został po raz pierwszy użyty przez innego badacza, który w ten sposób określił wyniki prac Leclercq’a jeszcze przed wydaniem książki: J. Leclercq, *Pierre le Vénérable, Saint Wandrille* 1946; na temat jej historii: J. Leclercq, *S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, t. 9, nr 3-4, s. 7-23.

² Zostało prawdopodobnie użyte po raz pierwszy przez J.-J. Ampère’a w dziele z lat 1839-1840; przyjęte przez naukę i rozpowszechnione dzięki książce: Ch.H. Haskins, *Te Renaissance of the 12th Century*, Cambridge 1932.

połowie XII wieku. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Pozostaje jednak problemem to, że odkupiony wyznawca Chrystusa, włączony w społeczność Ludu Bożego przez sakrament chrztu nadal grzeszy, czasem niezwykle okrutnie. Oczywiście u źródła tkwi grzech pierworodny. Jaki wpływ ma grzech na naturę ludzką: upadła i odkupiona? Tajemnica nieprawości, obecna w chrześcijańskim świecie, jest jednym z zagadnień obecnych w antropologii św. Bernarda³. Obecny artykuł pragnie przedstawić fragment myśli opata z Clairvaux na podstawie *Kazań LXXX⁴, LXXXI⁵ i LXXXII⁶* z serii *Pieśni nad Pieśniami⁷* oraz krótkiego porównania rozważanej tematyki z fragmentami traktatu *De gratia et libero arbitrio⁸*. Artykuł nie jest tłumaczeniem fragmentów Bernarda, lecz tylko ich interpretacją, z pewną swobodą odnoszącą się do oryginału: tak, aby przedstawić możliwą lekturę dokonywaną przez współczesnego czytelnika. Podstawą jest wydanie krytyczne Pism św. Bernarda⁹, obszerne fragmenty średniowiecznego autora są obecne w przypisach. Artykuł nie przedstawia jednocześnie bogatej bibliografii dotyczącej średniowiecznego autora czy kwestii grzechu pierworodnego. Bernard jest oczywiście wierny refleksji prowadzonej przez Ojców Kościoła. To dziedzictwo jest także wyrazem odnoszenia się do myśli świętego Augustyna, również w kontekście koncepcji wolnej woli. Opat nie napisał, jak to miało miejsce u licznych autorów, odrębnego dzieła będącego komentarzem do Listu do Rzymian św. Pawła, odnosi się jednak do tej księgi Nowego Testamentu, na przykład interpretując Rz 8,38-39¹⁰:

My wszyscy więc, którzy rzeczywiście zostaliśmy ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekamy się w Chrystusa. [...] *I ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani moce, ani*

³ Studium nad antropologią teologiczną św. Bernarda przedstawił w ostatnich latach Rafał Tichy: R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według św. Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011; dla rozpatrywanych zagadnień ważne są szczególnie strony 151-194.

⁴ SBO II, s. 277-283.

⁵ SBO II, s. 284-291.

⁶ SBO II, s. 292-298.

⁷ *Sermones super «Cantica Canticorum»*, SBO I, s. 3-255; II, s. 3-320 (= *SerCCant*).

⁸ *Liber de gratia et libero arbitrio*, SBO III, s. 165-203 (= *Gra*).

⁹ Dzieła napisane przez Bernarda zostały wydane krytycznie: Św. Bernard z Clairvaux, *Sancti Bernardi opera omnia*, vol. I-VIII, Recensuerunt J. Leclercq, H. Rochais, C.H Talbot, Romae 1957-1977(= SBO). Cytowanie Bernarda w przypisach odnosi się do wydania krytycznego i jest zapisywane przeważnie w następujący sposób: nazwa dzieła lub siglum skrótu, w nawiasach umieszczone są trzy znaki liczbowe: pierwszy oznacza numer tomu, drugi stronę, trzeci linię początku sekcji.

¹⁰ Tłumaczenie jest cytatem z: M.P. Chojnacki, *Sacramentis Ecclesiae communicare. Chrzest i Eucharystia jako sakramentalne źródła życia chrześcijańskiego według świętego Bernarda z Clairvaux*, Kraków 2012, s. 218-219.

co wysokie, ani co głębokie, nie mogą oddzielić nas od miłości Boga, która jest w Jezusie Chrystusie. Ale Apostoł zwraca uwagę, gdy wylicza – w rzeczy samej, są to jego słowa – że mimo wszystko nie dodał: „ani my sami”. Właśnie to jest wolność, z którą Chrystus nas wyzwolił, gdyż absolutnie żadne inne stworzenie nie mogłoby oderwać nas od niego lub przemocą oddalić. Możemy go opuścić tylko dzięki naszej wolności, targani naszą wolą i omotani naszym pragnieniem. Poza tym nie ma się czego obawiać. W konsekwencji, dopóki każdy na nowo narodzony używa woli i zdolności do decydowania, bezwzględnie nie może zostać odłączony od miłości Chrystusa¹¹.

Dzisiejsza teologia biblijna, analizując myśl św. Pawła w konkretnym, pełnym nadziei fragmencie, nie zgodziłaby się z kazaniem Bernarda, który, w powyższym kontekście, pragnie podkreślić, że wolna wola ludzka, działająca wbrew miłości Bożej, może prowadzić do oddalenia się od Syna Bożego mimo uczestnictwa w jednoczącej i oczyszczającej mocy sakramentu Chrztu. Jednakże refleksja o skutkach wolnej woli jest wyraźną próbą rozumienia otaczającego świata. Bernard podkreśla, że już wolna wola pierwszych rodziców, bez przymusu zewnętrznego¹², doprowadziła do grzechu u początku dzieła stworzenia. Z woli pochodzi skłonność do popełniania grzechów przez ochrzczonych wiernych, nawet gdy pokusy i podszepty pochodzą z zewnątrz, a nie z serca człowieka¹³. Ostatecznie decyduje człowiek, odrodzony i prowadzony przez łaskę Bożą. Wolna wola i wolność osądu lub decydowania charakteryzuje człowieka: (*voluntatis usum et facultatem deliberandi*). Używając wolności, osoba ludzka może odpowiedzieć Chrystusowi pozytywnie i dzięki Jego łasce przyjąć owoce Odkupienia.

Aby przybliżyć czytelnikowi średniowieczną myśl dotyczącą władz stworzonej duszy człowieka oraz konsekwencji grzechu pierworodnego, należy rozważyć dwa znane dzieła: Traktat *De gratia et libero arbitrio* oraz *Kazania 80, 81 i 82 o Pieśni nad Pieśniami*. Bernard, pozostając wierny teologii *imago et similitudo Dei*¹⁴ wypracowanej przez Ojców, podwójnie jednak to zagadnienie tłumaczy.

¹¹ Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, w SBO VI/1, s. 73-406, 11,1 (6.1.124.12; 6.1.124.14_b-6.1.125.2): *Quotquot enim in Christo Iesu baptizati sumus, Christus induimus. [...] NEQUE MORS, NEQUE VITA, NEQUE ANGELI, NEQUE POTESTATES, NEQUE ALTITUDO, NEQUE PROFUNDUM POTERIT NOS SEPARARE A CARITATE DEI, QUAE EST IN CHRISTO IESU. Sed attende quanta enumeravit Apostolus, eius enim verba sunt, minime tamen adiciens: «nec nos ipsi». Nimirum haec est libertas, qua Christus nos liberavit, ut nulla penitus alia creatura avellere nos ab eo aut violenter avertere possit. Sola id nostra deserere possumus, voluntate abstracti et illicet a propria concupiscentia. Praeter hanc nihil est quod timeamus. Denique donec voluntatis usum et facultatem deliberandi renatus quisque recipiat, a caritate Christi separari omnino non potest.*

¹² Tamże, 11,2.

¹³ Tamże, 11,1 (6.1.125.4-6.1.125.8).

¹⁴ Rdz 1, 26-27.

Sam był świadomy, że przedstawił dwie interpretacje, jednakże zaznaczał, że były one: „różne [...], ale nie przeciwstawne” – *diversa [...] sed, ut arbitror, non adversa*¹⁵. Artykuł skupia się na refleksji wynikającej z *Kazań o Pieśni nad Pieśniami*, nie może nie zauważyć wcześniejszego *Traktatu*.

*De gratia et libero arbitrio*¹⁶

Przyjrzyjmy się refleksji filozoficzno-teologicznej pochodzącej z *De gratia et libero arbitrio*:

Zaproponowana została potrójna wolność [*triplex sit proposita libertas*]: od grzechu [*a peccato*], od cierpienia [*a miseria*], od przymusu [*a necessitate*]. Ta, którą umieściliśmy na koniec, została nam dana w naturze stworzenia; w tę, wymienioną na początku, zostaliśmy włączeni przez łaskę; ta pośrodku została nam zastrzeżona przez naszą ojczyznę¹⁷. [...] Podtrzymuję zatem, że te trzy wolności zostały zawarte właśnie w obrazie i podobieństwie do Stwórcy, na których podstawie zostaliśmy stworzeni: obraz jest odcisnięty w wolności osądu [*in libertate arbitrii*], a dwuczłonowe podobieństwo w pozostałych dwóch wolnościach. Z tego może wynikać, że tylko wolny osąd [*liberum arbitrium*] nie podlega bezwzględnemu brakowi i umniejszeniu siebie: w rzeczy samej to przede wszystkim w nim zdaje się być wyciśnięty substancjalny obraz wiecznej i niezmiennej boskości¹⁸.

W teologii obrazu i podobieństwa, w dziele poświęconym wolności ludzkiej, Bernard dostrzega wolność jako obraz (*imago Dei*), jest to zdolność osądu, czyli także oceny pozwalającej rozróżnić dobro od zła. Skażeniu ulega podobieństwo (*similitudo*), czyli wolność od grzechu i cierpienia. Można powiedzieć, że grzech i cierpienie charakteryzuje życie człowieka, także odkupionego. Tylko wolna wola (*liberum arbitrium*), czyli zdolność do osądu i wyboru, jest obrazem

¹⁵ SerCCant 81,11 (2.291.13_a): *In libello, quem de gratia et libero arbitrio scripsi, diversa fortassis de imagine et similitudine disputata leguntur, sed, ut arbitror, non adversa*. Jest to opinia także współczesnych badaczy: zob. B. McGuinn, *Freedom, Formation and Reformation*, s. 92-93; E. von Ivánka, *La structure de l'âme selon S. Bernard*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, t. 9, nr 3-4, s. 202-208; M. Casey, *A Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo 1988.

¹⁶ Następująca krótka refleksja i tłumaczenie cytatu na podstawie: M.P. Chojnacki, dz. cyt., s. 210 nn.

¹⁷ Gra 7 (3.171.1): *Cum igitur prout interim potuit occurrere nobis, triplex sit proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate, hanc ultimo loco positam contulit nobis inconditione natura, in primam restauramur a gratia, media nobis reservatur in patria*.

¹⁸ Gra 28 (3.185.22–3.185.25): *Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri, et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis, quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur*.

wiecznej i niezmiennej boskości (...*potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis...*), trwałym obrazem Boga w człowieku, niezniszczalnym, podobnie jak wieczność i niezmiennność Boskości. Nieskażenie wolnej woli jest porównane do samej istoty Boga, który stworzył człowieka. W myśli średniowiecznego autora pojawia się jakby jasny podział: wola i wolny osąd są dziełem Bożym także w tym sensie, że jest to jednocześnie obraz Stwórcy w nas i nie podlega on zniszczeniu przez grzech pierworodny. Człowiek jest w stanie odpowiedzieć Wszechmocnemu pozytywnie, ale także oddalić się od niego. Podobieństwo bowiem wyrażające się w wolności od grzechu i cierpienia, podlega brakom wynikającym z grzechu pierworodnego. Jednoznacznie człowiek grzeszy i uczestniczy w cierpieniu całego stworzenia. Od grzechu uwalnia nas łaska, a wolność od cierpienia osiągnie swoją pełnię w *Eschaton*. Przez to zasadnicze rozważanie myśl Bernarda wydaje się jednakże lekko schematyczna: w duchu rodzącej się scholastyki i jednocześnie nawiązująca do tradycji Ojców¹⁹.

Super Cantica Canticorum

Sermo LXXX

Zasadniczym źródłem przedłożenia są *Kazania Bernarda do Pieśni nad Pieśniami*. W *Sermo LXXX* z serii *Super Cantica* autor rozważa fragment PnP 3,1: „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam”. Bernard pragnie jedynie wyłonić z alegorii tajemniczą relację miłości między Chrystusem a Kościołem i przypisać odniesieniu między Słowem a duszą²⁰. Możemy pokusić się o wniosek, że zasadniczym zamiarem interpretacyjnym *Pieśni nad Pieśniami* jest aspekt eklezjologiczny, natomiast odniesienie Słowa do duszy ludzkiej jest tylko sposobem odczytania analogii.

Refleksja prowadzi do dookreślenia relacji między Słowem a duszą. Przede wszystkim jest to *pokrewieństwo* natur w tym sensie, że Słowo jest obrazem (*imago*), a dusza jest na obraz (*ad imaginem*). Oczywiście dusza ludzka jest stworzona

¹⁹ Na przykład: A. Perzyński, *Obraz Boży w człowieku według tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2013, t. 22, s. 139-150.

²⁰ *SerCCant LXXX*, 1 (2.277.1212-2.277.20): *Eia, dicite, si recordamini, a quonam Scripturae loco coeperit defraudatio haec, ut rursus inde adorian. Meum est resarcire damna, imo Domini, de quo totum praesumimus. Quo itaque repetendum principio? An inde: IN LECTULO MEOQUAESIVIPER NOCTESQUEM DILIGIT ANIMAMEA? Ni fallor, inde. Abhinc tantum et deinceps cura una fuit mihi, harum allegoariarum densa discussa caligine, ponere in lucem Christi et Ecclesiae secretas delicias. Igitur redeamus ad indaganda moralia. Nec enim mihi poterit esse pigrum, quod vobis commodum fuerit. Atque hoc ita congrue fiet, si quae dicta sunt in Christo et in Ecclesia, Verbo animaeque eadem nihilominus assignemus.*

nie tylko na obraz, ale i na podobieństwo²¹. Rozważając, w czym wyraża się relacja, należy rozpocząć od analizy obrazu. Słowo jest prawdą, mądrością i sprawiedliwością; Sprawiedliwość ze Sprawiedliwości, Mądrość z Mądrości ..., jak Światło ze Światłości, Bóg z Boga. Nie można tego mówić o duszy, chociaż ona jest zdolna do uczestnictwa w darach i dążności do osiągnięcia Boga, bowiem jest *ad imaginem*. Dusza jest szczególnie wybranym stworzeniem i w otwartości, zdolności (*in capacitate*) wyraża majestat (*maiestat*), wielkość; natomiast w pragnieniu, dążności (*in appetentia*): prostotę, prostotę (*rectitudo*)²². Słowo (*Verbum*), mówiąc o obrazie czy według obrazu, nie może wskazywać na coś, co jest tylko imieniem, a nie rzeczywistością. Słowo przyjmuje uniżenie, średnio-wieczny autor odnosi się do Kenozy Chrystusa według *Listu do Filipian* (2,6). W tym fragmencie odczytuje „istnienie w postaci, naturze Bożej” (*forma Dei*), wskazuje na prostotę (*rectitudo*), a równość z Bogiem (*in aequalitate*) wskazuje na wielkość (*magnitudo*, też majestat). Są one konsekwencją zrodzenia Syna przez Ojca. W słusznych proporcjach dotyczy to duszy, stworzonej *ad imagine*. Dla charakterystyki Słowa znajduje Bernard potwierdzenie w Psalmach: *Magnus Dominus Noster et magna virtus eius* (Ps 146,5) oraz *Rectus Dominus Deus noster et non est iniquitas in eo* (Ps 91,16). Ojciec jest *Rectus et Magnus* i taki jest Jego *Obraz-Verbo* i, na innej zasadzie i w innym stopniu, dotyczy to duszy, która powstała *ad imagine*²³. Możemy pokusić się o interpretację, że Bóg, który jest niepodzielną jednością, może być rozumiany jako jednocześnie wielki

²¹ SerCCant LXXX, 2 (2.277.21-2.277.25): *Sed dicit mihi aliquis: Quid tu duo ista coniungis? quid enim animae et Verbo? Multum per omnem modum. Primo quidem, quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde, quod cognationem similitudine testetur. Nempe non ad imaginem tantum, sed ad similitudinem facta est.*

²² SerCCant LXXX, (2 2.279.25-2.280.8): *In quo similis sit quaeris? Audi de imagine prius. Verbum est veritas, est sapientia, est iustitia: et haec imago. Cuius? Iustitiae, sapientiae et veritatis. (1167A) Est enim imago haec iustitia de iustitia, sapientia de sapientia, veritas de veritate, quasi de lumine lumen, de Deo Deus. Harum rerum nihil est anima, quoniam non est imago. Est tamen earundem capax, appetensque et inde fortassis ad imaginem. Celsa creatura, in capacitate quidem maiestatis, in appetentia autem rectitudinis insigne praeferens. Legimus quia Deus hominem rectum fecit (Eccle. VII, 30), quod et magnum capacitas, ut dictum est, probat.*

²³ SerCCant LXXX, 2 (2.278.8-2.278.20): *Oportet namque id quod ad imaginem est, cum imagine convenire, et non in vacuum participare nomen imaginis, quemadmodum nec imago ipsa solo vel vacuo nomine vocatur imago. Habes vero de eo qui imago est, quia CUM IN FORMA DEI ESSET, NON RAPINAM ARBITRATUS EST ESSE SE AEQUALEM DEO. Ubi tibi utique eius et in forma Dei inuitur rectitudo, et in aequalitate maiestas: ut dum rectitudini rectitudo, et magnitudo magnitudini comparatur, consonanter sibi altrinsecus respondere appareat quod ad imaginem est, et imaginem; sicut imago quoque nihilominus in utroque respondet illi cuius imago est. Nempe ipse est, de quo sanctum David audistis in psalmis canentem, nunc quidem: MAGNUS DOMINUS NOSTER, ET MAGNA VIRTUS EIUS, nunc vero: RECTUS DOMINUS DEUS NOSTER, ET NON EST INIQUITAS IN EO.*

(*Magnus*), będący swoją naturą, więc jest jednocześnie (*Rectus*), tak doskonały w sensie moralnym, że nie ma w nim nieprawości (*iniquitas*).

Ten wywód, w sensie metody, dosłownie jakby charakterystyczny dla dialektyków, a nie Bernarda, jest kontynuowany. Przedstawmy sens numeru 3 z *Sermo LXXX*. Autor zauważa, że dusza *ad imaginem*, ale jej także przydzielamy cechy: *magnum rectumque assignamus*. Dusza je otrzymuje według miary (*ad mensuram*), a Słowo według równości Osób w Trójcy (*ad aequalitatem*). Inaczej dusza na zasadzie rangi stworzenia (*aut creatio*) czy miary, stopnia (*aut dignatio*), a Osoba Słowa przez zrodzenie. Obraz jest współistotny z Ojcem (*Est enim consubstantialis Deo imago sua...*), wszystko, co dotyczy Boga, także *magnitudo* i *rectitudo*, są substancjalne, nieakcydentalne, i są jednością. Bycie wielkim u Boga oznacza bycie prostym. Inaczej rzecz się przedstawia w wypadku duszy ludzkiej. Jej wielkość i prostota są odrębne od duszy i od siebie samych: *diverse ab ea, diverse ad invicem sunt*²⁴.

Dusza jest wielka przez to, że jest zdolna do wieczności, spraw wiecznych, czyli życia wiecznego (*anima magna est quo capax aeternorum*); prostota natomiast oznacza, że jest pełna tęsknoty za rzeczywistościami, dobrami wyższymi (*eo recta quo appetens supernorum*). Jeżeli teraz dusza nie poszukuje i nie zna dóbr duchowych i niebieskich, ale szuka tych na ziemi, to nie jest na pewno prosta, ale krzywa. Jednakże nie przestaje w ten sposób być wielka, pozostając zdolną do wieczności, chociaż nigdy tej zdolności w pełni nie zrozumie. Według Ps 38, na podstawie Wulgaty „człowiek przechodzi w obrazie”. Bernard widzi odniesienie do teologii obrazu. *Verbum* objawia się w swojej integralności, jak więc może „przechodzić” od wielkości do prostoty, skoro jest tym, co ma. Wielkie i proste Słowo pozostaje zawsze nadzieją zbawienia. Byt, który przestałby być wielki, przestałby być zdolny do wiecznej rzeczywistości. Ze względu na zdolność do

Ab isto recto et magno Deo habet imago eius, ut et ipsa recta, et magna sit: habet anima, quae ad imaginem est.

²⁴ *SerCCant LXXX, 3 (2.278,21-2.279.3): Sed dico: Nihilne ergo amplius habet imago ab anima quae ad imaginem est, quia et huic magnum rectumque assignamus? Et plurimum. Haec ad mensuram accepit, illa ad aequalitatem. An non plus hoc? Adverte et aliud. Huic utrumque aut creatio, aut dignatio contulit; illi generatio. Atque id magnificentius esse non dubium est. Sed ne hoc quidem eminentius esse quis abnuat, quod cum a Deo huic, illi et de Deo utrumque sit, id est de Dei substantia. Est enim consubstantialis Deo imago sua, et omne quod eidem suae imagini impertiri videtur, ambobus est substantiale, non accidentale. Adhuc unum attende, in quo imago non parum eminet. Magnum et rectum (ista duo natura a sese discrepare quis nesciat?) in imagine unum sunt. Neque hoc solum: unum sunt et cum imagine. Imagini enim non modo id rectum est esse, quod magnum esse, sed etiam id magnum rectumque esse, quod esse. Anima non ita. Et magnitudo eius, et rectitudo ipsius diversae ab ea, diversae ab invicem sunt.*

życia wiecznego ceni się wielkość duszy. W jaki sposób dusza mogłaby mieć nadzieję, gdyby nie była zdolna do nieśmiertelności?²⁵

Oczywiście zachowanie wielkości i utrata prostoty są charakterystyczne dla duszy po grzechu pierworodnym. Na razie jest to prawda dla średniowiecznego kaznodziei i słuchaczy oczywista, ale ukryta w sensie, że wynika ze zrozumienia tekstu, a nie jest nazwana *expressis verbis*. Skoro człowiek przechodzi w obrazie, to jednak jakby kulejąc z powodu posiadania tylko jednej nogi (wielkości) i staje się synem obcym (wydziedziczonym?²⁶). Synowie (ludzie) bowiem zachowali wielkość, ale są obcy przez straconą prostotę (prostość). Określenie pochodzi z Psalmu 17 według Wulgaty²⁷. Dalej następują argumenty biblijne dla swobodnej, ale logicznej kontynuacji myśli²⁸. Stąd można orzec o duszy po grzechu

²⁵ SerCCant LXXX, 3 (2.279.3-2,279,14): *Si enim, ut supra docui, eo anima magna est, quo capax aeternorum; eo recta, quo appetens supernorum: quae non quaerit nec sapit quae sursum sunt, sed quae super terram, non plane est recta, sed curva, cum tamen pro huiusmodi magna esse non desinat, manens utique etiam sic aeternitatis capax. Neque enim illius aliquando non capax erit, etiamsi nunquam capiens fuerit, ut sit quomodo scriptum est: VERUMTAMEN IN IMAGINE PERTRANSIT HOMO; ex parte tamen, ut eminentia Verbi appareat de ipsa integritate. Quo enim a magno rectove Verbum cadat, quod sic ea utique habet, ut sit quae habet? Vel ideo ex parte, ne si toto privaretur, non superesset spes salutis. Nam si desinat magna esse, et capax. Quippe de capacitate, ut dixi, aestimatur animae magnitudo. Quid vero sperare posset, cuius capax non foret.*

²⁶ Formuła była znana także w sensie wydziedziczenia, na przykład w prawodawstwie Justyniana: S.P. Kursa, *Forma wydziedziczenia w prawie justyniańskim*, „Zasopismo Prawno-Historyczne” 2011-2, t. LXIII, nr 71. Oczywiście w rozumowaniu filozoficzno-teologicznym Bernarda nie jest wydziedziczony z dóbr wiecznych, ale z poszukiwania wartości najwyższych i skupienia się na tym, co jest stworzone oraz dotyczy rzeczywistości ziemskich.

²⁷ SerCCant LXXX, 4 (2.279.15-2.279.21): *Itaque per magnitudinem, quam retentat etiam perdita rectitudine, in IMAGINE PERTRANSIT HOMO, uno quasi claudicans pede, et factus filius alienus. De talibus enim reor dictum: FILII ALIENI MENTITI SUNT MIHI, FILII ALIENI INVETERATI SUNT, ET CLAUDICAVERUNT A SEMITIS SUIS. Pulchre appellati sunt FILII ALIENI: nam filii, propter retentam magnitudinem; alieni, propter amissam rectitudinem. Nec dixisset, claudicaverunt, sed: Corruerunt, aut quidpiam simile, si ex toto homines [alias hominis] imaginem exuissent.*

²⁸ SerCCant LXXX, 4 (2.279.21-2.280.3): *Nunc vero secundum magnitudinem quidem in imagine pertransit homo; quantum vero ad rectitudinem, veluti claudicans, conturbatur et deturbatur ab imagine, Scriptura ita dicente: VERUMTAMEN IN IMAGINE PERTRANSIT HOMO; SED ET FRUSTRA CONTURBATUR. Frustra omnino: nam sequitur: THESAURIZAT, ET IGNORAT CUI CONGREGABIT EA. Cur ignorat, nisi quia inclinans se ad haec infima et terrena, thesaurizat sibi terram? Prorsus ignorat de his quae terrae committit, cui congregabit ea, tineae demolienti, an furi effodienti; hosti diripienti, an igni devoranti. Et inde misero homini incurvanti se, et incubanti his quae in terra sunt, flebilis vox illa de psalmo: MISER FACTUS SUM, ET CURVATUS SUM USQUE IN FINEM; TOTA DIE CONTRISTATUS INGREDIEBAR. In semetipso siquidem experitur veritatem illius sententiae Sapientis: DEUS RECTUM HOMINEM FECIT, IPSE AUTEM*

pierworodnym: jest nadal zdolna do życia wiecznego, ale już jej wewnętrzne dążenie nie doprowadzi ku sprawom najwyższym i duchowym, ale w znacznej mierze ku rzeczom ziemskim, stworzonym. Średniowieczny opat, przedstawiający argumenty biblijne, w dalszej części kazania potwierdza wymienione powyżej stwierdzenia, korzystając jasno z terminów używanych w ówczesnej filozofii (dialektyce), oczywiście charakterystycznej dla rodzącej się scholastyki.

Wielkość i prostota nie są tym samym, nie są jedną władzą w duszy ani z duszą, natomiast będąc jedną rzeczą w Słowie i ze Słowem. Prostota (*rectitudo*) jest różna od wielkości (*magnitudo*) duszy, lecz nadal istnieje, tłumaczona także jako wielkość. Także różna jest wielkość od duszy, która charakteryzuje zawsze duszę, także gdy prostota jest „utracona”. Wielkość, czyli zdolność do wieczności, charakteryzuje także duchy niebieskie, anioły. W duszy te jej cechy są czymś odrębnym, skoro „żadna forma nie jest tym, czego jest formą” (*nulla forma est id, cuius est forma*) i wielkość jest formą duszy, ponieważ jest nieodzielna od niej²⁹. Dusza i wielkość duszy są niepodzielne w sobie, lecz wzajemnie odrębne, jedna jest w podmiocie (*in subiecto*), a druga jest podmiotem i substancją (*substantia*). Dusza nie jest swoją wielkością, tak jak kruk swoją czarnością, a śnieg swoją bielą³⁰.

SE IMPLICUIT DOLORIBUS MULTIS. *Et continuo vox ludibrii ad eum: INCURVARE UT TRANSEAMUS.*

²⁹ SerCCant LXXX, 5 (2.280.4-2.280.21): *Sed unde venimus huc? Nempe inde, cum docere vellemus, rectum magnumque (quo gemino bono defmieramus imaginem) nec in anima esse unum, nec cum anima, quemadmodum in Verbo et cum Verbo ea unum esse fideli aequae assertionem docuimus. Et de rectitudine quidem ex his quae dicta sunt, liquet quod diversa et ab anima sit, et ab animae magnitudine: quandoquidem ea etiam non existente, et anima manet, et magna. Verum magnitudinis animaeque diversitas unde docebitur? Non enim inde potest, unde rectitudinis animaeque monstrata est, cum non sicut rectitudine, ita et magnitudine sua privari anima possit. Non est tamen sua magnitudo anima. Nam etsi anima non invenitur absque magnitudine sua, ipsa tamen et extra animam reperitur. Quaeris ubi? In angelis. Inde quippe magni sunt angeli, unde animae magnitudo comprobatur, ex captu videlicet aeternitatis. Quod si eo constituit animam discrepare a rectitudine sua, quod ea carere possit: quidni aequae liqueat esse diversam et a sua magnitudine, quam sibi propriam vindicare non possit? Cum itaque nec illa in omni, nec ista in sola sit anima, patet utramque indifferenter differre ab ea. Item, Nulla forma est id cuius est forma. Est autem magnitudo forma animae. Nec enim ideo non forma, quia inseparabilis est illi.*

³⁰ SerCCant LXXX, 5 (2.280.21-2.280.29): *Hoc siquidem sunt substantiales differentiae omnes, hoc non modo proprie propria, sed et propria quaedam, hoc etiam aliae innumerabiles formae. Non igitur sua magnitudo anima, non magis quam sua nigredo corvus, quam suus candor nix, quam sua risibilitas seu rationalitas homo: cum tamen nec corvum sine nigredine, nec sine candore nivem, nec hominem, qui non et risibilis sit et rationalis, unquam reperias. Ita et anima, et animae magnitudo, etsi inseparabiles, diversae tamen ab invicem sunt. Quomodo non diversae, cum haec in subiecto, illa subiectum et substantia sit?*

W dalszej części kazania Bernard umieszcza dyskurs o Trójcy Świętej, szczególnie w aspekcie poglądów Gilberta de la Porrée³¹ i synodu w Reims w 1148 roku. Jest to jednak część kazania, która nie jest związana bezpośrednio z tematem przedstawianego artykułu.

Sermo LXXXI

W *Kazaniu LXXXI* serii *Super Cantica* Bernard kontynuuje, przerwane rozważaniem o Trójcy Świętej, nauczanie o podobieństwie między Słowem a duszą, czyli w pewnym sensie komentuje Rdz 1,27 z dnia poprzedniego³². Niezwykła bliskość między Stwórcą i szczególnym stworzeniem jest bliska jak miłość oblubieńców przy jednoczesnej świadomości nieskończonej różnicy³³. Znajomość pochodzenia duszy jest zbawienna, przyczynia się do chęci przemiany stanu związanego z grzechem³⁴.

Przez „częściową” prostotę substancji duszy bycie/istnienie jest tym samym co życie. Jednakże są różnice, skoro dusza jest zbliżona do Słowa przez podobieństwo nie przez równość. Jednakże życie duszy nie jest tym samym co życie dobre czy błogosławione, co jest przynależne tylko pierwszej i najczystszej prostocie, czyli Bogu.³⁵ Dobroć przez podobieństwo, nie zrodzenie, była cechą człowieka

³¹ Bernard uznawał Gilberta de la Porrée za heretyka.

³² Sermo było głoszone w kapitułarzu prawie codziennie.

³³ SerCCant LXXXI, 1 (2.284.9-2.284.20)7: *Quaesitum est ante de affinitate animae ad Verbum, atque id quidem necessarie. Quae enim conventio tantae maiestati et tantae paupertati, ut more et amore sponsorum, veluti ex aequo, sese complecti referantur sublimitas illa, et illa humilitas? Nam si vere id dicimus, valde laeta fiducia est; si falso, valde punienda audacia. Propterea ergo de convenientia horum quaerendum fuit: quae quidem iam multa inventa est, sed non omnis. Quis enim, vel nimis hebes, non videat quam se e vicino respiciant imago et quod ad imaginem est? Quorum utique unum uni, et alterum alteri sermo, si recolitis, assignavit hesternus. Nec de imagine tantum, sed etiam de similitudine demonstrata ibidem propinquitas est, nisi quod ipsa similitudo in quo vel in quibus potissimum constet necdum a nobis est declaratum.*

³⁴ SerCCant LXXXI, 1: *Age, iam intendamus declarationi huic, ut quo anima plenius suam agnoscat originem, eo amplius erubescat vitam habere degenerem; imo vero quod peccato vitiatum deprehenderit in natura, studeat reformare industria; ut digne suo genere, Dei quidem munere, sese regens, ad amplexus Verbi fidenter accedat.*

³⁵ SerCCant LXXXI, 2 (2.284.25-2.285.8): *Advertat igitur ex hac divinae ingenuitate similitudinis inesse sibi illam suae substantiae naturalem simplicitatem, qua hoc est illi esse quod vivere, etsi non quod bene, quodve beate vivere, ut sit similitudo, non aequalitas. Gradus propinquus, gradus tamen. Neque enim unius excellentiae parisve fastigii sunt, hoc habere esse quod vivere, et item habere hoc esse quod beate vivere. Ergo si Verbi est illud propter sublimitatem, hoc animae propter similitudinem, salva quidem eminentia Verbi, palam est affinitas naturarum, palam animae praerogativa. Et ut quod dicitur planius fiat, soli Deo id esse, quod beatum esse: atque hoc primum et purissimum simplex.*

przed grzechem pierworodnym. Nadal jednak dusza ludzka, chociaż niższa stopniem, jest jedyną, z której można wznieść się do życia dobrego, a nawet błogosławionego³⁶. W świecie stworzonym są istoty żyjące, które odczuwają (mają świadomość) i nie odczuwają, nie mają świadomości: (*quae sentiunt et quae non sentiunt*). Z drugiej strony nie zawsze istnienie jest tożsame z życiem: jak na przykład ciało może istnieć, a nie być żywe³⁷.

Natomiast istoty żywe, nieobdarzone duszą nieśmiertelną, nie mogą dojść do stopnia życia dobrego czy błogosławionego. Dusza ludzka jest obdarzona godnością – życie z życia, prostota z prostoty, nieśmiertelność z nieśmiertelności – żyje, ale nie jest to samo z siebie życie dobre czy błogosławione, co jest charakterystyczne dla Boga. Dusza otrzymała możliwość bycia szczęśliwą (błogosławioną), czyli przybliżenia się do tego najwyższego stopnia, chociaż nie do osiągnięcia go w pełni. Dla duszy, nawet gdy jest błogosławiona, nigdy bycie nie będzie tym samym, co bycie błogosławioną: wyznajemy bowiem podobieństwo, ale nie równość³⁸. Dlatego dusza, nawet gdy nie żyje życiem duchowym, to jednak koniecznie żyje nieśmiertelnie. Lepiej jest już nie żyć, tym bardziej że brak życia duchowego pochodzi z własnej winy: jest wynikiem grzechu, nie natury. Nie jest możliwe odnowienie duszy bez działania ożywiającego Słowa Bożego³⁹.

³⁶ SerCCant LXXXI, 2 (2.285.25-2.285.14): *Secundum autem simile est huic, id videlicet habere esse quod vivere; atque hoc animae est. Ex hoc, etsi inferiori gradu, ascendi potest, non modo ad bene, sed etiam ad beate vivendum: non quia vel tunc sit hoc esse, quod beatum esse illi qui eo pervenerit; quatenus ita gloriatur pro similitudine, ut tamen pro disparitate habeat semper, unde omnia ossa eius dicant: Domine, quis similis tibi? (Psal. XXXIV, 10) . Bonus tamen animae gradus, ex quo, et solo, ad beatam ascenditur vitam.*

³⁷ SerCCant LXXXI, 3.

³⁸ SerCCant LXXXI, 4: (2.286.4-2.286.14): *Porro nihil horum, quibus non hoc esse quod vivere sit, ad bene beateque vivendum quandoque proficiet vel emerget: quippe quod neque ad hunc inferiorem gradum potuit pervenire. Sola, quae in ipso stare cognoscitur anima hominis, in eo dignitatis creata est, vita a vita, simplex a simplici, immortalis ab immortali, ut non sit longe a summo gradu, ubi scilicet id esse quod beate vivere est, in quo solus stat beatus, et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium. Accepit itaque in sui conditione anima, etsi non esse, posse tamen esse beata; summo proinde gradui, quantum licet, appropians, non pertingens tamen. Neque enim vel ipsi, ut supra diximus, hoc erit aliquando esse quod beatam esse, nec quando beata erit. Fatemur similitudinem, aequalitatem renuimus.*

³⁹ SerCCant LXXXI, 4: (2.286.14-2.286.26): *Verbi causa, vita Deus, vita et anima est; similis quidem, sed dispar. Porro similis, quod vita, quod se ipsa vivens, quod non tantum vivens, sed et vivificans, sicut et ille haec omnia est. Dispar vero, quantum a creatore creata. Dispar, quod, ut nisi creata ab illo non esset, sic nisi ab ipso vivificata non viveret. Non viveret dico, sed spirituali vita, non naturali. Nam naturali quidem, etiam quae non spiritualiter vivit, immortaliter vivat necesse est. At qualis vita, in qua satius foret non nasci, quam non ab ea mori! Mors potius est: et ideo gravior, quia peccati, non naturae Denique MORS PECCATORUM PESSIMA. Ita ergo quae secundum carnem vivit anima, vivens mortua est; quippe cui bonum erat omnino*

Szczególnym darem Boga jest wolność woli (*arbitrii libertas*). Dzięki niej dusza jest obdarzona znajomością osądu (*cognitio iudicii*) i możliwością wyboru (*optio eligendi*) między dobrem a złem. Niczym oko duszy rozeznaje i decyduje, jak wola w możliwości rozeznania, tak wolność w wyborze⁴⁰. Wolność umożliwia zasługę, kiedy człowiek może czynić dobro i unikać czynienia zła. Zwierzęta nie zasługują, skoro nie mają osądu i rozumu⁴¹.

Tylko człowiek nie cierpi przymusu natury, czyli we współczesnym rozumieniu głównie instynktów naturalnych, które regulują życie zwierząt. Tylko istota ludzka jest wolna wśród bytów ożywionych. Z wejściem grzechu człowiek cierpi też przemoc, jednakże pozostaje wolny. Uszkodzone ciało wpływa negatywnie na duszę. Dusza, która upadła sama, nie może sama się podnieść: marniejąc i kłamiąc przez zepsutą miłość upadłego ciała, nie przyznaje odpowiedniego miejsca miłości do sprawiedliwości. Wolna wola stała się niewolnicą grzechu⁴².

non vivere, quam sic vivere. A qua nimirum vitali quadam morte minime unquam resurget, nisi per verbum vitae, imo per Verbum vitam, viventem utique et vivificantem.

⁴⁰ SerCCant LXXXI, 6 (2.287.15-2.287.23): *Sed enim adhuc unum occurrit, quod minime praeteribo: nec enim minus insignem similemve minus Verbo animam facit, et forte etiam plus. Arbitrii libertas haec est, plane divinum quiddam praefulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac nempe inest illi inter bonum quidem et malum, nec non inter vitam et mortem, sed et nihilominus inter lucem et tenebras, et cognitio iudicii, et optio eligendi; et si qua sunt alia, quae similiter circa animi habitum sese e regione respicere videantur. Nihilominus inter ipsa censorius quidam arbiter (is animae oculus) diiudicat et discernit, sicut arbiter in discernendo, ita in eligendo liber.*

⁴¹ SerCCant LXXXI, 6 (2.287.24-2.288.5): *Unde et liberum nominatur arbitrium, quod liceat versari in his pro arbitrio voluntatis. Inde homo ad promerendum potis. Omne etenim quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum fuit, merito ad meritum reputatur. Et, ut merito laudatur, non is tantum qui potuit facere mala, et non fecit, sed et qui potuit non facere bona, et fecit; ita malo non caret merito tam is qui potuit non facere mala, et fecit, quam is qui potuit facere bona, et non fecit. Ubi autem non est libertas, nec meritum. Propterea quae sunt carentia ratione animalia, nihil merentur; quia sicut deliberatione, ita et libertate carent. Sensu aguntur, feruntur impetu, rapiuntur appetitu. Neque enim iudicium habent, quo se diiudicent sive regant, sed ne instrumentum quidem iudicii, id est rationem. Inde est quod non iudicantur, quia non iudicant. Quanam quippe ratione ab his exigatur ratio, quam non acceperunt?*

⁴² SerCCant LXXXI, 6 (2.287.15-2.288.5): *Sed enim adhuc unum occurrit, quod minime praeteribo: nec enim minus insignem similemve minus Verbo animam facit, et forte etiam plus. Arbitrii libertas haec est, plane divinum quiddam praefulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac nempe inest illi inter bonum quidem et malum, nec non inter vitam et mortem, sed et nihilominus inter lucem et tenebras, et cognitio iudicii, et optio eligendi; et si qua sunt alia, quae similiter circa animi habitum sese e regione respicere videantur. Nihilominus inter ipsa censorius quidam arbiter (is animae oculus) diiudicat et discernit, sicut arbiter in discernendo, ita in eligendo liber. Unde et liberum nominatur arbitrium, quod liceat versari in his pro arbitrio voluntatis. Inde homo ad promerendum potis. Omne etenim quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum fuit, merito ad meritum reputatur. Et, ut merito laudatur, non is tantum qui potuit facere mala, et non fecit, sed et qui potuit non facere bona,*

Autor artykułu nie przytacza przemyśleń Bernarda na temat wolności i konieczności: są one odrębnym wątkiem do opracowania. Opat widzi ostatecznie pozycję człowieka, jak między innymi w Liście do Rzymian (Rz 7): człowiek nie czyni tego, co chce, i podąża złą drogą⁴³.

Sermo LXXXII

Przed czytelnikiem staje problem, jak można przybliżyć się do zrozumienia zepsucia upadłej duszy. W *Sermo XXXII* opat z Clairvaux rozważa między innymi argumenty skrypturystyczne dotyczące podobieństwa w świecie po grzechu pierwotnym. W części fragmentów biblijnych jawią się stwierdzenia określające unicestwienie podobieństwa do Boga⁴⁴, jednakże nie jest możliwe, aby charakterystycznych cech podobieństwa nie było w stworzonej *ad imaginem* duszy⁴⁵.

Bernard widzi rozwiązanie, opierając się na obrazach biblijnych, począwszy od stworzenia świata. Podobieństwo bowiem nie zostało zniszczone, ale przykryte innym, niczym ubranie na ciele. Jest to obce podobieństwo, które ukrywa rzeczywiste podobieństwo *ad imaginem*⁴⁶. Jak biblijna Ewa obdarzona darem przyjęła coś, co nie było jej właściwe, do wolności został dołączony strach przed Stwórcą i ucieczka przed nim. Dusza nieśmiertelna Ewy wprowadza kłamstwo śmiertelności w chwałę swojej nieśmiertelności, powodując pragnienie rzeczy śmiertelnych. Bernard pyta się, dlaczego będąc nieśmiertelna, szczęśliwa z podobnych sobie darów nieśmiertelnych i wiecznych, nie negowała spraw śmiertelnych i przejściowych. Widziała atrakcyjność zmysłową drzewa i owoców, jednakże dobroć

et fecit; ita malo non caret merito tam is qui potuit non facere mala, et fecit, quam is qui potuit facere bona, et non fecit. Ubi autem non est libertas, nec meritum. Propterea quae sunt carentia ratione animalia, nihil merentur; quia sicut deliberatione, ita et libertate carent. Sensu aguntur, feruntur impetu, rapiuntur appetitu. Neque enim iudicium habent, quo se diiudicent sive regant, sed ne instrumentum quidem iudicii, id est rationem. Inde est quod non iudicantur, quia non iudicant. Quanam quippe ratione ab his exigatur ratio, quam non acceperunt?

⁴³ Oczywiście bez prowadzenia refleksji na temat współczesnej egzegezy Rz 7.

⁴⁴ Według *Wulgaty* na przykład: Ps 48,21; Ps 105,20; Ps 49,21; Rz 1,21.

⁴⁵ *SerCCant LXXXII*, 2-3.

⁴⁶ *SerCCant LXXXII*, 2 (2.293.17-2.293.26): *Sed quod Scriptura LOQUITUR de dissimilitudine facta, non quia similitudo ista deleta sit loquitur, sed quia alia superducta. Non plane anima nativam se exiit formam, sed superinduit peregrinam. Illa addita, non ista perdita est: et quae supervenit, obscurare ingenitam potuit, sed non exterminare. Denique: OBSCURATUM EST INSIPIENS COR ILLORUM, ait Apostolus; et propheta: QUOMODO OBSCURATUM EST AURUM, MUTATUS EST COLOR OPTIMUS? Obscuratum aurum plangit, sed aurum tamen; mutatum colorem optimum, sed non fundamentum coloris evulsum. Manet in fundamento prorsus inconcussa simplicitas, sed minime apparet duplicitate operata humanae dolositatis, simulationis, hypocrisis.*

i pragnienie rzeczy stworzonej nie była tą jej własną, a jeśli własną, to tylko w takim sensie, że cechująca wszystkie istoty stworzone na ziemi. Ewa odcisnęła na swej duszy nową formę – właściwie deformę – zewnętrzną. Teraz boi się stracić to, co kocha. A nie powinna bać się i pożądać niczego. Ukrywa się więc przed Bogiem, przyjmując formę niewolnicy zamiast wolnej⁴⁷. Skaza na duszy powoduje, że posiada jakby podwójny płaszcz: podobieństwa i niepodobieństwa⁴⁸.

Bóg kontynuuje swój plan przez wybawienie od zła, w *Sermo LXXXII* zobrazowane przez miłość Słowa i duszy, tak w sposób mistyczny Bernard interpretuje Pieśń nad Pieśniami.

Próba podsumowania

W *Kazaniach o Pieśni nad Pieśniami* pojawia się refleksja bardziej chrystologiczna⁴⁹ w odniesieniu do następstw grzechu pierworodnego, będąca jakby częścią czy wytłumaczeniem i jednocześnie analogią refleksji eklezjologicznej, o miłości wzajemnej Boga i Kościoła. Dusza ludzka została stworzona na obraz i podobieństwo Obrazu, czyli Słowa, które jest obrazem Ojca. Nie jest ona obrazem Słowa: uczestniczy przez pełne miłości stworzenie w rzeczywistości, która nie jest stworzona⁵⁰. Czytelnik dzieła o łasce lub słuchacz kazania może bardziej odpowiednią koncepcję wybrać lub zaproponować swoją interpretację. Istotne jest pojęcie ściślej relacji duszy ze Słowem Wcielonym, jakby niemałe pokrewieństwo (*affinitas*)⁵¹, przedstawiając podobieństwo do Boga (*similitudo*).

⁴⁷ SerCCant LXXXII, 4 (2.294.22-2.295.7): *Evam attende, quomodo eius anima immortalis, immortalitatis suae gloriae fucum mortalitatis inwexit, mortalia utique affectando. Utquid enim, cum immortalis esset, mortalia non contempsit et transitoria, contenta sibi similibus, immortalibus et aeternis? VIDIT, inquit, LIGNUM QUODESSET PULCHRUM OCULIS, ET ASPECTU DELECTABILE, AC SUAVE AD VESCENDUM. Non est tua, o mulier, ista suavitas, ista delectatio, istaque pulchritudo: et si tua pro parte luti, non tua solius, sed communis cunctis animantibus terrae. Tua, quae vere tua est, aliunde, et alia est: nam aeterna est de aeternitate. Quid tu animae tuae aliam formam, imo deformitatem imprimis alienam? Enimvero quod delectat habere, id etiam perdere timet: et timor color est. Is libertatem dum tingit, tegit, et eam nihilominus sibimet reddit dissimilem. Quam dignius sua origine nihil cuperet, ubi nihil metueret, ac per hoc a servili timore isto ingenitam sibi defenderet libertatem, manentem in vigore et decore suo! Heu! non ita est! mutatus est color optimus. Fugitas, et latitas: audis vocem Domini Dei, et abscondis te. Cur hoc, nisi quia quem amabas times, et libertatis speciem forma servilis exclusit?*

⁴⁸ SerCCant LXXXII, 5.

⁴⁹ Za: M.P. Chojnacki, dz. cyt., s. 210, nn.

⁵⁰ SerCCant LXXX, 2 (2.278.3-2.278.5).

⁵¹ SerCCant LXXXI, 11 (2.291.19): *Et hoc vobis liquido apparere iam arbitror, animam pro ingenita atque ingenua similitudine, quae in his tam eximie claret, non parvam cum Verbo habere affinitatem [...].*

W *Kazaniach o Pieśni nad Pieśniami* jest wyrażona myśl, w której człowiek po grzechu pierworodnym traci swoją integralność, czyli szlachetność, jakby prostotę (*rectitudo*), pozostaje jego wielkość (*magnitudo*). Można powiedzieć, że dusza zachowuje wielkość, czyli między innymi nieśmiertelność i swoje powołanie do życia wiecznego z Bogiem⁵². Efektem grzechu pierworodnego jest dusza skłaniająca się ku rzeczom niskim i ziemskim, ale szukająca wciąż czegoś, co prowadzi do Boga. Pozostaje władza duszy określana jako wolna wola, cechująca ją na mocy aktu stworzenia. Jest ona jednak upośledzona, skoro ma tendencję do złych, niskich wyborów. Wola staje się niewolnicą grzechu, tym bardziej wtedy, kiedy kolejne decyzje są dokonywane dobrowolnie. Jest to skłonność duszy do grzechu⁵³. Można badać związek tego wniosku z reformatorami, z Marcinem Lutrem włącznie. Dusza nosi zatem przez grzech pierworodny podwójną szatę: jedna jest zgodna z rysem stworzenia, a jednocześnie drugą, zupełnie przeciwną. Uwolnienie z tego stanu możliwe jest wyłącznie dzięki łasce.

Ferruccio Gastaldelli proponuje syntezę obydwu wizji Bernarda:

<i>De gratia</i>	<i>Sermones 80-82 super Cant.</i>
Imago Dei = wolna wola	Imago Dei = Słowo
Nieodłączna do substancji duszy, przez to jest niezniszczalna.	<i>Imago Verbi</i> = dusza
	Dusza <i>capax Dei</i> : w tym zawiera się jej wielkość; jest niezniszczalna.
	Dusza ma pragnienie Boga: w tym zawiera się jej prostota, która jest zepsuta.
Podobieństwo do Boga = wolne poznanie i wolna decyzja: są zepsute, ale do odzyskania.	Podobieństwo do Boga = prostota, nieśmiertelność, wolna wola duszy. Jest niezniszczalna, ale może być przyciemniona czy okryta „płaszczem”.

Następnie Gastaldelli krótko podsumowuje:

Wspólna myśl dwóch doktryn wyraża się w wielkości człowieka stworzonego na obraz Boga (lub Słowa); wielkość, która może być w wolności lub zdolności, którą człowiek ma względem Boga. Jest także podobieństwo (*similitudo*), które w pierwszej doktrynie jest zniszczone, ale do odzyskania; w drugiej doktrynie jest przyciemnione przez formę przykrywającego niepodobieństwa⁵⁴.

⁵² *SerCCant*, LXXX, 4, zwł. (2.279.18): *Pulchre appellati sunt FILII ALIENI, nam FILII propter retentam magnitudinem, ALIENI propter amissam rectitudinem*; tamże, LXXX, 4 (2.279.25): *Cur ignorat, nisi quia inclinans se ad haec infma et terrena, thesaurizat sibi terram?*

⁵³ *SerCCant*, LXXXI, 7-9.

⁵⁴ F. Gastaldelli, *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Firenze 2001, s. 329.

Logicznie kolejnym tematem jest praktyczny powrót człowieka do Ojca w życiu ziemskim, jest to jednak myśl, którą można rozważyć w innym artykule. Należy także podkreślić, że te dwa obrazy stworzenia duszy i grzechu pierwotnego powstały na innych etapach życia autora: *De gratia* w 1127 roku, zaś *Seria Kazai* w 1148 roku. Pierwsza jest dziełem młodego autora, a druga już doświadczonego⁵⁵.

Podstawa myśli Bernarda jest bardzo prosta. Człowiek na mocy stworzenia otrzymuje dary, które są wyrazem miłości Stwórcy. Grzech spowodowany wolną wolą prowadzi do skazy na duszy. Człowiek nadal wolny, nie jest już jednak nastawiony głównie na wartości duchowe i wieczne. Potrzebuje Zbawienia, którego Chrystus dokonał w swojej śmierci i Zmartwychwstaniu, które dzięki swojej łasce głosi człowiekowi. Człowiek przyjmuje swoje nadprzyrodzone powołanie i idzie za nim, ale czyni to w wolności. Tłumaczenie Bożej miłości i wierności może być wyrażone zgodnie z Pismem i tradycją Ojców już w szczególności, jednak zależnie od duchowej refleksji pisarza. Wierność prawdom wiary nie neguje rozmaitych sposobów tłumaczenia i interpretacji. Autor artykułu jest przekonany, że nawet zawarta powyżej, niemal scholastyczna refleksja jest jednak pełnym wyrazem teologii monastycznej i zawartych w niej elementów teologii apofatycznej. Pojęcie prawdy Bożej przez osobę ludzką nie jest jednak nigdy pełne, a tym bardziej wyrażalne w terminach dialektyki. Zawsze winno być jednocześnie nierozzerwalne od słuchania Słowa, liturgii, modlitwy i *praxis* codziennego życia.

Słowa kluczowe: św. Bernard z Clairvaux, teologia monastyczna, stworzenie na obraz i podobieństwo, dusza ludzka, grzech pierwotny.

Bibliografia:

1. Bernard z Clairvaux, *Sancti Bernardi opera omnia*, vol. I-VIII, Recensuerunt, J. Leclercq, H. Rochais, C.H Talbot, Romae 1957-1977.
2. Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, [w:] tenże, *Sancti Bernardi opera omnia* VI/1, s. 73-406.
3. Casey M., *A Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo 1988.
4. Chojnacki M.P., *Sacramentis Ecclesiae communicare. Chrzest i Eucharystia jako sakramentalne źródła życia chrześcijańskiego według świętego Bernarda z Clairvaux*, Kraków 2012.
5. Gastaldelli F., *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Firenze 2001.
6. Haskins Ch.H., *The Renaissance of the 12th Century*, Cambridge 1932.

⁵⁵ Tamże, s. 325-326.

7. Ivánka E. von, *La structure de l'âme selon S. Bernard*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, t. 9, nr 3-4, s. 202-208.
8. Kursa S.P., *Forma wydziedziczenia w prawie justyniańskim*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2011-2, t. LXIII, nr 71, s. 65-94.
9. Leclercq J., *Pierre le Vénérable*, Saint Wandrille 1946.
10. Leclercq J., *S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, t. 9, nr 3-4, s. 7-23.
11. McGinn B., *Freedom, formation and reformation: the anthropological roots of Saint Bernard's spiritual teaching*, „Analecta Cisterciensia” 1990, t. 46, nr 1-2, s. 91-114.
12. Perzyński A., *Obraz Boży w człowieku według tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2013, t. 22, s. 139-150.
13. Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według św. Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011.