

O. JAN P. STRUMIŁOWSKI OCist

Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach

## ŚREDNIOWIECZNA TEOLOGIA CYSTERSKA, CZYLI *THEORIA* W SŁUŻBIE *PRAXIS*

### MEDIEVAL CISTERCIAN THEOLOGY *THAT IS THEORIA* IN THE SERVICE *OF PRAXIS*

#### ABSTRACT:

Teologia w każdym czasie z jednej strony wyrasta z pewnych uwarunkowań swojej epoki, a z drugiej wywiera wpływ na życie chrześcijan. Teologie poszczególnych epok różnią się między sobą charakterem, który związany jest nie tylko z kontekstem filozoficznym, ale i z egzystencjalnym. Ponadto faktem jest, że w różnych epokach wyrastały różne modele teologiczne. Znamiennym przykładem takiego zjawiska jest współistnienie w średniowieczu równoległe scholastyki i teologii monastycznej.

Bliższe przyjrzenie się teologii monastycznej, która jest mniej znana niż scholastyka, może dostarczyć nam cennych wskazówek na temat samego kształtowania się takiej teologii, która opierałaby się dominacji filozoficznego schematu myślowego, dowartościowywała aspekt doświadczalny, służyła integracji chrześcijańskiej praktyki z treścią wyznawanej wiary. Te aspekty wydają się bowiem z jednej strony charakteryzować średniowieczną teologię cysterską, a z drugiej stanowią swoisty katalog dolegliwości współczesnych sposobów uprawiania teologii.

In every age, theology on one hand grows from certain conditions of the era, but on the other hand it influences the lives of the Christians. Theologies of various periods are different in character, which is connected not only with the philosophical context, but also with the existential one. What is more, various theological models originated in different periods. One of the most prominent examples of this phenomenon is the medieval coexistence of scholasticism and monastic theology.

A closer look at the monastic theology, which is less known than scholasticism, may provide us with some important indications as to the formation of such theology which would resist the domination of philosophical patterns of thought, highlight the experience and foster the integration of Christian practice with the content of professed faith. In fact, these aspects seem to characterize the Cistercian monastic theology, but simultaneously they constitute some kind of catalogue of disorders of contemporary theologies.

## Wstęp

Historyczne spojrzenie na teologię pokazuje jasno, w jaki sposób wyrażała się ona w różnych czasach, tworząc rozmaite systemy, odnajdując w ten sposób przestrzeń dialogu ze zmieniającym się światem<sup>1</sup>. Ustawiczna otwartość teologii jest

<sup>1</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia, pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 31-95.

determinowana poprzez nieustannie zmieniającą się sytuację wiary, służyć ma natomiast odnalezieniu najlepszej formuły artykulacji Objawienia<sup>2</sup>. Same przemiany narracji teologicznych w ten sposób uwarunkowane, na przestrzeni wieków powodowane były poprzez różnorodne czynniki. Jednym z bardziej znaczących była przemiana dominującego systemu filozoficznego, co miało służyć poszukiwaniu takiego systemu myślowego, który byłby adekwatny do wyrażania prawdy Objawionej tak, by mogła ona harmonizować ze sposobem myślenia i z wrażliwością człowieka konkretnej epoki. Poszukiwanie to zatem, chociaż w dużej mierze dotyczyło sfery intelektualnej, służyć miało sferze praktycznej<sup>3</sup>.

Niemiej sama architektura myśli, chociaż stanowi szkielet formułowania i wyrażania prawd, nie była jedyną dominantą wypracowywania sposobów teologizowania. Bardzo istotnymi czynnikami były doświadczenie chrześcijańskie oraz ogólna sytuacja Kościoła. Warto w tym względzie zwrócić uwagę na koncentrację wczesnochrześcijańskiej teologii na temacie męczeństwa lub na scentralizowanie teologii i duchowości chrześcijańskiej na naśladowaniu Chrystusa w średniowieczu, co stanowiło bezpośredni bodziec, wynikający z wyżej wskazanych kręgów wpływu na kształt teologii w tychże epokach.

Mogłoby zatem się wydawać, że zmieniająca się filozofia stanowi w historycznej narracji teologicznej pewnego rodzaju gramatykę myślenia religijnego, natomiast sytuacja egzystencjalna wyznacza akcenty i pewnego rodzaju kolorystykę teologii. Jednakże przypatrując się średniowiecznej teologii cysterskiej, można odnieść wrażenie, że zakres wpływów na jej kształt rozkładał się nieco inaczej. Wpływ filozoficzny w teologii cysterskiej już na pierwszy rzut oka nie wydaje się być tak jaskrawy, jak miało to miejsce na przykład w teologii scholastycznej. Bardziej daje się wyczuć samo powiązanie tej teologii z sytuacją egzystencjalną mnichów. Warto również zwrócić uwagę, że ten specyficzny styl uprawiania teologii, jaki charakteryzował środowiska cysterskie, ukształtował się równoległe do teologii scholastycznej, co sugeruje, że doniosłość wpływu sytuacji na teologię jest znacznie większa, niż można by przypuszczać. Spostrzeżenia te stanowią przyczynek do podjęcia głębszej analizy średniowiecznej teologii cysterskiej (rozumianej jako *θεωρία*) w kontekście jej wielorakiego powiązania z życiem (*πραξις*), co wydaje się być tematem bardzo aktualnym dzisiaj, kiedy teologia nie zawsze spleta się z duchowością chrześcijan.

## Kontekst formowania się teologii cysterskiej

Trudno jest mówić w jakikolwiek sposób o całościowo pojętej teologii cysterskiej. Łatwiej jest określić cechy szczególne teologii powstającej w klasztorach cysterskich. Jeśli jednak chcemy mówić ogólnie o teologii cysterskiej, to najpierw

<sup>2</sup> Por. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013, s. 67.

<sup>3</sup> Por. J.P. Strumiłowski, *Egzystencjalna aplikacja dogmatu na przykładzie Thomasa Mertona*, „Polonia Sacra” 19 (2015), z. 4, s. 92-93.

trzeba by określić pewne wspólne komponenty i myśli ją tworzące, co przekracza możliwości niniejszego studium. Można również spojrzeć na teologię cysterską jako na syntezę wszystkich poglądów autorów cysterskich, jednakże stworzenie takiej sumy jest równie trudne i pracochłonne co tworzenie syntezy. Mówiąc zatem o teologii cysterskiej, na potrzeby niniejszego studium, którego celem nie jest przedstawienie całościowej wizji tejże teologii, a jedynie jej powiązania z życiem, będę się skupiał na pewnych kluczowych i stałych wyznacznikach teologii powstającej w klasztorach cysterskich, obrazując opisywaną zależność przykładami poszczególnych jej tez, znajdujących odzwierciedlenie w różnych dziedzinach życia.

Teologia cysterska jest znamienym przykładem teologii monastycznej, która stanowi alternatywny sposób podejścia do namysłu teologicznego wobec zdobywającej coraz większe uznanie w ówczesnych czasach i dominującej do pierwszej połowy XX wieku scholastyki<sup>4</sup>. Odkrycie tego alternatywnego względem scholastyki sposobu podejścia do teologizowania dokonało się dopiero w XX wieku, za sprawą Jeana Leclercq'a, czemu przysłużyły się w dużej mierze badania tekstów pisarzy cysterskich<sup>5</sup>.

Teologia ta jest oczywiście wpisana w pewien kontekst, który ją determinuje. Główną jej determinantą jest wyraźnie dostrzegalna ciągłość względem tradycji Ojców Kościoła – i nie chodzi tu o ciągłość, jaka łączyła tradycję starożytną i scholastykę. Scholastyka, również wyrastająca z dziedzictwa Ojców, traktowała ich pisma jako jeden z elementów organizujących metodę teologiczną. Pisma Ojców jako źródła teologiczne, rozumiane jako pewnego rodzaju kodyfikacje prawdy objawionej, określane mianem *auctoritas*, w metodzie scholastycznej podlegały analitycznemu opracowaniu intelektualnemu (*ratio*)<sup>6</sup>. Ciągłość między Ojcami a scholastyką dotyczyła zatem przede wszystkim treści. Natomiast teologia monastyczna dziedzictwo Ojców podjęła raczej w znaczeniu bardziej wewnętrznym, strukturalnym i egzystencjalnym. Z tego też względu teologię monastyczną w warstwie retorycznej charakteryzuje głębokie podobieństwo do pisma Ojców Kościoła i dlatego też nie dziwi stosowana względem niej nomenklatura, określająca ją mianem patrystyki średniowiecznej<sup>7</sup>.

Kontynuacja tradycji starożytnej naznaczona była jednak przemianami społecznymi, odbijającymi się w nieco odmiennym podejściu do świata, innym charakterze duchowości oraz inaczej rozłożonymi akcentami w teologii. Początki teologii chrześcijańskiej, jak wiadomo, charakteryzują się silnym rysem apologetycznym, co wynikało z prostego faktu, że chrześcijaństwo jako absolutne *novum* na arenie świata prowadziło dynamiczny dialog zarówno ze światem pogańskim,

<sup>4</sup> Por. P. Chojnacki, *Badania dotyczące teologii monastycznej cystersów*, w: *Forum scientiae cisterciense*, red. E. Łuzyniecka, A. Galar, Wrocław 2011, s. 68.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>6</sup> Por. I. Trzcńska, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011, s. 64.

<sup>7</sup> Por. P. Chojnacki, *Badania dotyczące teologii monastycznej cystersów*, s. 70.

jak i z filozofią, który charakteryzował się jednocześnie silną opozycyjnością, jak i (paradoksalnie) równie silną skłonnością do syntezy<sup>8</sup>.

Ogromny wpływ na kształtowanie się teologii starożytnej miała trudna sytuacja społeczna rodzących się gmin chrześcijańskich. W pierwszych trzech wiekach być chrześcijaninem oznaczało gotowość na śmierć męczeńską. Taka sytuacja z kolei przemożnie wpływała na kształtowanie się duchowości i teologii chrześcijańskiej, które scentralizowane były na ideale męczeństwa, realizującym w sposób doskonały założenie naśladowania Chrystusa, oraz na samej teologii męki, jej przemieniającej (można nawet powiedzieć konsekracyjnej)<sup>9</sup> sile oraz charakterze uobecniającym Chrystusa i jednoczącym z Nim<sup>10</sup>.

Teologia monastyczna od samego swojego początku (jeszcze w czasach przedscholastycznych) cechowała się innym kontekstem niż ten starożytny. Sam monastycyzm wyrósł w kontekście zaniechania prześladowań oraz uprzywilejowania chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim, co dla pierwszych mnichów stanowiło zagrożenie o wiele większe niż prześladowania, gdyż mogło prowadzić do rozluźnienia obyczajów. Z tego też względu pierwsi asceci wychodzili na pustynię, poszukując nowej formy realizowania ideału poświęcenia i radykalnego oddania życia Chrystusowi w okolicznościach, kiedy już świat zewnętrzny takiej dyspozycji w chrześcijaninie nie wymuszał<sup>11</sup>. Ponadto czasy powstawania pierwszych pism teologów cysterskich charakteryzowały się narastającym od początków średniowiecza pewnego rodzaju humanizmem, odznaczającym się zwrotem ku autorom nie tylko chrześcijańskim, ale i klasycznym myślicielom i retorom pogańskiego świata przedchrześcijańskiego, oraz umiłowaniem literatury z jednoczesnym gorącym umiłowaniem Boga<sup>12</sup>.

Wskazany kontekst stanowi zespół zewnętrznych uwarunkowań teologii monastycznej, która charakteryzowała średniowieczną teologię cysterską. Można w niej zauważyć zarówno hermeneutykę ciągłości (w aspekcie egzystencjalnego doświadczenia działania Boga), jak i hermeneutykę zmiany (powodowaną czynnikami społecznymi). Te dwa czynniki stanowiły o żywotności teologii, która pozostawała wierna doświadczeniu Boga oraz doświadczeniu otaczającego świata. Jednakże dokładnie taki sam kontekst charakteryzował rodzącą się

<sup>8</sup> Por. J.J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 28-43.

<sup>9</sup> Warto w tym względzie przytoczyć chociażby dzieła św. Ignacego Antiocheńskiego, który gotując się na mękę, porównywał swoje ciało mające być stracone na arenie do pszenicznych ziaren mających być startymi przez zęby dzikich zwierząt, stając się w ten sposób chlebem eucharystycznym – por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 128-131.

<sup>10</sup> Por. J. Duda, *Chrzest krwi jako heroiczny wyraz doskonałego świadectwa w nauczaniu Orygenesusa*, „*Verbum Vitae*” 27 (2015), s. 209-225.

<sup>11</sup> Por. J. Gribomont, *Monastycyzm i asceza*, w: *Duchowość chrześcijańska*, t. 1: *Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2010, s. 87-90.

<sup>12</sup> Por. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957.

równolegle teologię scholastyczną<sup>13</sup>. Zatem, żeby dobrze zrozumieć szczególny charakter teologii cysterskiej w celu wskazania jej elementów wiążących ją z konkretnym kształtem życia, należy się przyjrzeć szczególnym cechom teologii monastycznej w ogóle.

### Szczególny charakter teologii monastycznej

Termin „teologia monastyczna”, jak zostało to już zasygnalizowane, został ukuty przez badacza teologii uprawianej w kręgach mniszych, o. Jeana Leclercq’a OSB. Po raz pierwszy Leclercq użył tego określenia w opublikowanej w 1953 r. monografii poświęconej Piotrowi Czcigodnemu<sup>14</sup>. Mianem tym określa się teologię żywą, wyrastającą z doświadczenia – i to jest główną jej cechą charakterystyczną. Oczywiście siłą rzeczy jest ona określana w opozycji do równolegle uprawianej scholastyki. Takie spojrzenie w odniesieniu do teologii cysterskiej może wydawać się jeszcze bardziej słuszne w kontekście sporów pierwszych teologów cysterskich z teologami akademickimi. W sporze św. Bernarda z Clairvaux z Piotrem Abelardem, a następnie z Gilbertem z Poitiers dostrzec możemy otwartą wrogość nie tylko względem tez prezentowanych przez tych autorów, ale także względem samego sposobu uprawiania teologii<sup>15</sup>. Podobne tendencje spotykamy u innych teologów cysterskich, jak na przykład u Wilhelma z Saint-Thierry<sup>16</sup>.

Opozycyjne określanie teologii monastycznej jest jednak błędem, gdyż wyrosła ona z pewnego kontekstu (teologii starożytnej), przy założeniu silnej tendencji kontynuacyjnej. Z tego też względu poprzez fakt odrębności względem nurtu scholastycznego, dążącego do unaukowania teologii, poprzez oparcie jej metodologii na logicznym wynikaniu i stałych przesłankach, teologia uprawiana w klasztorach różniła się względem niej głównie metodologią<sup>17</sup>. Nie oznacza to jednak, że teologia monastyczna jest w jakikolwiek sposób nieracjonalna. Już E. Gilson, którego uczniem był Leclercq, zauważył w teologii św. Bernarda systematyczność<sup>18</sup>, co było impulsem do podjęcia badań nad teologią kręgów monastycznych. Co więcej, czasami przedstawiciele teologii monastycznej sami posługiwali się metodą scholastyczną<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Teologia scholastyczna ową hermeneutykę zmiany i ciągłości wydaje się stosować w nieco innych aspektach. Ciągłość dotyczyła tutaj, jak zostało to zasygnalizowane, nie doświadczenia wiary, ale jej treści (*auctoritas*), natomiast zmiana wiązała się z modyfikacjami myślenia filozoficznego.

<sup>14</sup> Por. M. Bielawski, *Polis monachorum. Postaci, idee i księgi*, Bydgoszcz 2001, s. 46.

<sup>15</sup> Por. G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. 2: *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2010, s. 246-247.

<sup>16</sup> Por. Guillelmus S Theodorici Abbas, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, w: *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia*, Pars 5: *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*, red. P. Verdeyen, Turnhout 2005, s. 17-59.

<sup>17</sup> Por. P. Chojnacki, *Badania dotyczące teologii monastycznej cystersów*, s. 68.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 70.

Sprzeciw względem scholastyki nie wynikał zatem z samej metody wnioskowania, ale raczej z innego umiejscowienia rozumu w procesie teologizowania, prowadzącego do oderwania teologii od doświadczenia i życia ludzkiego, a przesuwającego ją w kierunku sfery intelektu. Teologowie cysterscy byli przekonani, że rozum nie powinien służyć do celów badania prawd objawionych, ale do ich wykładania i objaśniania. Samo badanie objawienia zakłada możliwość kwestionowania jego nadrzędności, co według cysterskich mnichów jest niedopuszczalne<sup>20</sup>. Chodziło zatem o sprzeciw wobec arogancji ludzkiego rozumu, który chciałby stać się sędzią objawienia, podczas gdy to rozum winien mu się podporządkować<sup>21</sup>, co jest zgodne z założeniem teologii monastycznej, która rodzi się właśnie z takiego podporządkowania ludzkiej egzystencji Bogu. Jednak empiryczne zabarwienie teologii monastycznej nie stawia jej w opozycji do scholastycznego dyskursu, ale stanowi jego uzupełnienie i realizację<sup>22</sup>.

Świadomy tej zależności był już Leclerq, według którego, chociaż teologia monastyczna sytuowała się na przeciwnym biegunie teologii scholastycznej, to jej nie wykluczała ani jej nie zaprzeczała. Różnica polegała na tym, że

uprawiana była w klasztorach, a nie na uniwersytetach, rodziła się w łonie żywej wspólnoty monastycznej na jej potrzeby, a nie w sali wykładowej pośród studentów. Dlatego też większy nacisk kładła na egzystencjalne i sapiencjalne kwestie niż na czystą *scientię*, ku której dążyła coraz szybciej rozwijająca się w tym czasie scholastyka. „Teologia monastyczna” penetrowała chrześcijańskie Misterium, ukazując w jego kontekście całego człowieka i jego egzystencję<sup>23</sup>.

W swojej istocie teologia monastyczna jest zatem bliska teologii mistycznej, charakteryzującej się indukcyjną refleksją i znajdującej swoje *principium* w osobistym spotkaniu z Bogiem<sup>24</sup>. Jej rdzeń stanowi przeżycie duchowe. Faktycznie teologia monastyczna, zwłaszcza w wydaniu cysterskim, pozostawała owocem głębokiej modlitwy, przede wszystkim liturgicznej, będąc mocno zespoloną z chrześcijańską codziennością<sup>25</sup>.

Jak więc możemy zauważyć, teologia monastyczna, w odróżnieniu od teologii szkolnej, broni się przed zepchnięciem jej jedynie do sfery intelektualnej. Teologia w ujęciu ojców cysterskich nie jest sprawą tylko rozumu, ale jest sprawą całego życia i jest wynikiem podporządkowania człowieka Bogu. Sam charakter relacji teologii do życia jest zwrotny, co oznacza, że zarówno teologia wpływa na konkretny kształt życia i różne jego sfery, jak i że rodzi się ona z przeżywania codzienności

<sup>20</sup> Por. G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. 2, s. 246.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 249.

<sup>22</sup> Por. D. Farkasfalvy, *Życie duchowe według świętego Bernarda*, w: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900. rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów: Poznań–Kraków–Mogila, 5-10 października 1998*, red. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, tłum. J. Walczak, Poznań 2000, s. 175.

<sup>23</sup> M. Bielawski, *Polis monachorum...*, s. 47-48.

<sup>24</sup> Por. W.H. Shannon, *Milcząca lampa. Opowieść o Thomasie Mertonie*, tłum. A. Wojtasik, P. Ducher, Bydgoszcz–Lublin 2002, s. 249.

<sup>25</sup> Por. P. Chojnacki, *Badania dotyczące teologii monastycznej cystersów*, s. 70.

w kontekście ewangelii. Ten zwrotny charakter na przykładzie niektórych elementów życia i teologii cysterskiej zostanie zaprezentowany poniżej.

## Zwrotny charakter relacji teologia – życie

Powiedzieć, że teologia jest związana nierozzerwalnie z codziennym życiem, to tyle, co powiedzieć, że posiada ona właściwe sobie miejsce i że nie jest tylko intelektualną zabawą, dotyczącą idei Boga, ale że jest podstawą życia z Bogiem i w Bogu, czyli że jest podstawą duchowości. Teologia w istocie powinna być pewnego rodzaju teoretyczno-praktyczną bramą, poprzez którą możemy wejść w przestrzeń życia Bożego. I w teologii, i w duchowości pierwszych cystersów takie właśnie osadzenie teorii wobec praktyki wyraźnie jest widoczne. Duchowość jest sprzężona z teologią, a razem one oddziałują na całe życie cysterskie i wszystkie jego sfery. Promieniowanie tak pojętej duchowości w początkach zakonu cysterskiego zauważyć możemy w sztuce, architekturze, literaturze ojców cysterskich, śpiewie, liturgii, ekonomii itp.<sup>26</sup>

Teologia cysterska odzwierciedla się w życiu mniszym zarówno na płaszczyźnie bardzo ogólnej – dotyczącej fundamentalnych założeń tejże teologii i ogólnego stylu życia, jak i w najdrobniejszych szczegółach, gdzie poszczególne prawdy teologiczne determinują konkretny kształt poszczególnych praktyk.

Teologia stanowiąca integralny element życia w sposób naturalny wyrasta z charyzmatu cysterskiego. Rdzeniem tegoż charyzmatu jest dążenie do zjednoczenia z Bogiem, który ma być uwielbiony we wszystkich działaniach, pracach oraz aspektach życia zakonnego<sup>27</sup>. To określenie charyzmatu świadczy o jego kontemplacyjnym profilu. Kontemplacja, której sednem jest zjednoczenie z Bogiem i doświadczenie Go, w charyzmacie cysterskim jest określona pewnymi uwarunkowaniami, stanowiącymi drogę do jej osiągnięcia. Tak więc miejscem spotkania mnicha cysterskiego z Bogiem jest nade wszystko liturgia, która jako wydarzenie biblijne stanowi przestrzeń medytacyjnego spotkania ze Słowem<sup>28</sup>, następnie wspólnota braci, stanowiąca integralne z liturgią szczególne miejsce rozpoznania Boga<sup>29</sup>, a następnie każda okoliczność przeżywanego życia.

Te elementy konstytuują zarówno podstawę teologii cysterskiej, jak i cysterskiego doświadczenia Boga w codzienności. Leżą one u podstaw mistycznej wrażliwości, która prowadzi do integralnego przeżywania życia w duchu ewangelii, bez rozdzielania życia na sferę świętą i świecką oraz bez fragmentaryzowania natury ludzkiej na poszczególne sfery, które miałyby być bardziej podporządkowane teologii lub jakiegokolwiek innej działalności.

<sup>26</sup> Por. I. Rogusz, *Czy istnieją charakterystyczne cechy duchowości cysterskiej?*, „Cistercium Mater Nostra” 5 (2011), s. 17.

<sup>27</sup> Por. K. Morajko, *Charyzmat zakonu cystersów. Studium historyczno-prawne*, Kraków 2006, s. 385.

<sup>28</sup> Por. I. Rogusz, *Czy istnieją charakterystyczne cechy duchowości cysterskiej?*, s. 18-19.

<sup>29</sup> Por. K. Morajko, *Charyzmat zakonu cystersów...*, s. 385-386.

W świetle tak osadzonego modelu życia synteza teologii cysterskiej i konkretnie przeżywanego życia już na płaszczyźnie bardzo ogólnych założeń może się dzisiejszemu człowiekowi wydawać wybitnie paradoksalna. Czasy, w których żyjemy, są bowiem czasami fragmentaryzacji rzeczywistości. Natomiast w założeniach cysterskiego życia w średniowieczu synteza jest tak daleko posunięta, że na przykład praktyka, jaką jest medytacja, która współczesnemu człowiekowi jawi się jako aktywność wybitnie indywidualna, służąca jedynie medytującemu, który poprzez nią dąży do zjednoczenia z Bogiem, w ujęciu św. Bernarda jest tymczasem narzędziem rozumienia życia Kościoła, rozwijania i udoskonalania życia społecznego, a nawet stymulacji życia politycznego<sup>30</sup>.

Życie cysterskie jest zatem życiem integralnym, z czego wynika również integralność cysterskiej działalności i teologii, a co stanowi realizację ideału monastycznego i co zresztą mieści się w greckim źródłosłowie określającym mnicha<sup>31</sup>.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na złożoną relację doświadczenia i teologii. Z jednej strony teologia cysterska rodzi się z doświadczenia Boga w liturgii, wspólnocie braci itp. Z drugiej strony ta teologia kształtuje pewien styl życia, który prowadzi do takiej organizacji klasztorów, aby obecność Boga stawała się jak najbardziej czytelna dla mnicha. Ta zwrotna relacja zaś jest źródłem i przestrzenią owej integracji i jedności życia monastycznego, która odnajduje swój wyraz w konkretnych formach życia, co postaram się pokrótce przedstawić poniżej.

Szczególnie widoczny jest wpływ teologii cysterskiej na architekturę i sztukę. Te dwie spokrewnione ze sobą dziedziny stanowią pewnego rodzaju alternatywny język wyrażania myśli teologicznej, a język ten jest o tyle ważny, że tworząc przestrzeń życia mnicha, czyni zapis tejsze myśli wybitnie czytelną rzeczywistością, przez co wpływającą na formację teologiczną mnichów, którzy w tejsze przestrzeni żyją. Architektura i sztuka w ten sposób jest zapisem teologii zrodzonej z doświadczenia, ale jest również księgą, której nieustannie odczytywanie do doświadczenia ma prowadzić. Nie dziwi więc fakt, że sam charakter cysterskich budowli wyraża to, co akcentowała myśl teologiczna, czyli nade wszystko skromność i prostotę<sup>32</sup>. Plan architektoniczny klasztoru i świątyni był tak zorganizowany, by w całości tworzyć swego rodzaju „duchowy dom Boga”, oddając przy tym pokorną postawę współmieszkających z Bogiem mnichów, przez co świątynie cysterskie świadomie przeciwstawiały się wzniosłości i splendorowi wielkich katedr

<sup>30</sup> Por. M. Godawa, *Spoleczny aspekt medytacji w traktacie „O rozważaniu” (De consideratione) św. Bernarda z Clairvaux*, w: *Módl się i pracuj – cystersi kształtują siebie i świat. Materiały z sympozjum, Opactwo Ojców Cystersów, Kraków-Mogila, 5 grudnia 2009 r.*, red. W. Misztal, B. Rodziewicz, Kraków 2010, s. 40.

<sup>31</sup> Słowo „mnich” wywodzi się z greckiego *monachos*, które pochodzi od *monos* oznaczającego „jeden”. Może oznaczać monastyczne oddzielenie lub samotność prowadzącą do poznania Boga. Jednakże taki źródłosłów można też odczytać, interpretując jakoby mnich był kimś stanowiącym „jedność”, czyli człowiekiem zintegrowanym i pełnym zarówno w aspekcie wewnętrznym, jak i w zewnętrznych przejawach odbijających się w konkretnej formie życia – por. A. Świeżyński, *O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005), s. 143-144.

<sup>32</sup> Por. K. Morajko, *Charyzmat zakonu cystersów...*, s. 313.



średniowiecznych<sup>33</sup>, co stanowi wyraz implementacji w przestrzeń architektoniczną teologii wcielenia oraz wynikającej z niej myśli antropologicznej. Formy architektoniczne oddawały prawdy teologiczne nie tylko w ogólnych zasadach, takich jak budowanie klasztorów w dolinach w taki sposób, by bryła budowli nie wyrastała powyżej linii horyzontu, co miało wyrażać cysterską pokorę i uniżenie na wzór uniżenia Chrystusa, albo budowanie świątyni na planie krzyża, co miało wyrażać charakter społeczności gromadzącej się w jej wnętrzu, ale i w szczegółach takich jak zakaz stosowania w architekturze krzywizn, które jako elementy kojarzone z chwiejnością nie licowały z monastycznym ślubem stałości.

Podobne idee przenikały estetykę cysterską, która czasami jest pejoratywnie określana mianem cysterskiego ikonoklazmu. Jednakże takie odczytanie powodowane jest pominięciem kontekstu powstania zakonu, który również jest związany z silnymi tendencjami teologicznymi. Otóż zakon cysterski powstał na kanwie ruchu reformy głoszącej powrót do pierwotnego ideału benedyktyńskiego. Początki monastycyzmu benedyktyńskiego same jednak wyrastają z pewnej tradycji, która już posiadała swoistą i ugruntowaną myśl estetyczną, charakteryzującą się wzniosłością i surowością piękna pustyni<sup>34</sup>. Cysterska estetyka podjęła ten ascetyczny ideał piękna, wzbogacając go jeszcze silniejszym ładunkiem teologicznym. Otóż, jak zostało to już wspomniane, świątynia i klasztor w założeniach architektoniczno-estetycznych miały być wyrazem teologicznej prawdy o wcieleniu. Wcielenie natomiast dla św. Bernarda cechowało się pewną ambiwalencją: z jednej strony było pełnym pokory uniżeniem – co wyrażało ubóstwo formy, a z drugiej było aktem objawienia piękna Boga. Zgodnie z tymi założeniami św. Bernard inaczej niż inni mistycy nurtu neoplatońskiego kontemplację piękna umiejscawiał na początku, a nie na końcu drogi duchowej<sup>35</sup>. Świątynia cysterska miała zaś tę kontemplację umożliwiać, dlatego łączyła w sobie ubóstwo formy (błędnie odczytywane jako antyestetyka) z wyrazem Boskiego majestatu pełnego prostoty.

Podobną przestrzenią przekazywania „myślenia teologicznego” była liturgia, która jednak tym różni się od architektury i sztuki, że daje mniej miejsca na swobodne zapisywanie własnego doświadczenia Boga, a jest raczej przestrzenią wkraczania w synowskie doświadczenie Chrystusa, chociaż i sam charakter reformy liturgii cysterskiej podyktowany był tymi samymi względami, które rządziły estetyką i architekturą. Niemniej świadomość wyjątkowości przestrzeni liturgicznej oraz jej nadrzędność wywierała wpływ na kształt całego dnia cysterskiego. W założeniach pierwszych ojców liturgia miała być koroną dnia – swoistym rusztowaniem wyznaczającym rytm wznoszenia myśli do Boga. Stałe godziny modlitwy wyznaczają w ten sposób stałe wezwanie Boże skierowane do wspólnoty, wyznaczając swoisty życiodajny krwioobieg łaski przez nią przepływający<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 341.

<sup>34</sup> Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat? Soteriologiczny wymiar piękna*, Kraków 2016, s. 65-66.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>36</sup> Por. A. Louf, *Cysterska droga*, tłum. M. Sabiniewicz, Skoczów 2000, s. 140-142.

Ponadto założenie pierwszeństwa liturgii, dostrzeżenie w niej wyjątkowego miejsca spotkania oraz jej życiodajnego źródła łaski, sprawiało, że dla cystersów te wyjątkowe godziny liturgii stanowiły pewnego rodzaju momenty kulminacyjne, które właściwie miały promieniować na cały dzień tak, żeby całe życie przeżywane było na sposób quasi-religijny. Tendencję taką widzimy już w samej Regule, w której św. Benedykt apeluje do mnichów, żeby każdy sprzęt klasztorny mnisi traktowali jak naczynia święte<sup>37</sup>.

Oddziaływanie liturgiczne w zakonie cysterskim w średniowieczu było tak przemożne, że niemal każdy element życia kształtowany był w formie rytu liturgicznego. Przykładem takiego rozszerzenia liturgii może być chociażby opis sposobu zakładania nowej placówki, który sprowadzał się właściwie do uroczystej procesji, w której cystersi z krzyżem na czele wkraczali na nową ziemię, zdobywając ją dla Chrystusa.

Również sam wybór miejsc trudno dostępnych i „dzikich”, a następnie przekształcanie ich w „rajskie” ogrody podyktowany był głęboką teologią stworzenia. Otóż cysterska teologia mocno koncentrowała się na porządku stworzenia<sup>38</sup> oraz na fakcie zburzenia tegoż porządku przez grzech. Księga Rodzaju podaje, że wszelki nieporządek na ziemi, chwast, ziemia nieurodzajna są skutkiem niewierności Adama. Cysterska praktyka życia miała prowadzić do ponownego zdobywania tych miejsc buntu dla Chrystusa. Dlatego też samo założenie klasztoru i życie zakonne w nim zorganizowane miały być sposobem powrotu do utraconej jedności z Bogiem, co powinno owocować przemianą świata w każdej sferze<sup>39</sup>. Mnisi zatem zakładali swoje klasztory na ziemi skażonej grzechem, by uczynić ją ziemią odkupioną.

## Podsumowanie

Jak więc widać, teologia cysterska jest teologią integralną, czyli taką, która ogarnia całego człowieka i wszystkie jego sfery, nie ograniczając się jedynie do intelektu, co stanowi o jej wartości egzystencjalnej. To zaś sprawia, że integralność tej teologii odzwierciedla się w przenikaniu i promieniowaniu na niemal wszystkie sfery życia. Teologia ta wyraża się w prostej i codziennej *praxis* mnichów i z jej śladów może być odczytywana podobnie jak z kart średniowiecznych manuskryptów. Wartość tak pojętej teologii jest natomiast szczególnie cenna dzisiaj, w czasach fragmentaryzacji rzeczywistości oraz zbytowego przewartościowania racjonalności i analitycznego podejścia. Ponadto teologia uprawiana w takiej formie dowodzi jeszcze jednej bardzo istotnej prawdy – mianowicie przypomina o ponadkonkurencyjnym charakterze chrześcijaństwa, które nie jest rzeczywistością

<sup>37</sup> Por. Benedykt z Nursji, *Regula świętego Benedykta. Dialogi*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, nr 31, 10.

<sup>38</sup> Por. R. Groń, *Porządek natury jako znak Bożej miłości u Aelreda z Rievaulx*, „Cistercium Mater Nostra” 2 (2008), z. 1, s. 115-122.

<sup>39</sup> Por. K. Morajko, *Charyzmat zakonu cystersów...*, s. 295-296.

jedną z wielu, którą można by umiejscowić w szeregu z innymi sferami ludzkiego życia, ale jest ona ponad wszystkim i swoim przemożnym wpływem wszystko przenika i przemienia. Bez tej fundamentalnej cechy, o której współczesny świat zdaje się dzisiaj zapominać, nie możemy właściwie mówić o prawdziwym chrześcijaństwie, a jedynie o jakiejś idei lub ideologii chrześcijańskiej, która jako mar-twa teoria ma niewiele wspólnego ze swoim początkiem, którym było wcielenie Słowa – pełne życia i światłości. Natomiast sam sposób powiązania w teologii doświadczenia wiary, rozumu oraz filozofii wykorzystywanej na gruncie teologii stanowić może cenną wskazówkę w kontekście budowania współczesnego modelu teologicznego, co może doprowadzić do twórczego podjęcia myśli postmoderni-stycznej, bez obawy zagrożeniem zdominowania teologii jej wątpliwymi tezami. Teologia cysterska przypomina bowiem i dowartościowuje aspekt doświadczalny (bardzo ważny w postmodernizmie), a jednocześnie wskazuje, w jaki sposób ustawić filozofię względem doświadczenia wiary tak, żeby to filozofia podlegała korekcji teologii, a nie odwrotnie, co zresztą jest w pełni zgodne z zaleceniami Magisterium w tej kwestii<sup>40</sup>.

## Bibliografia

- Benedykt z Nursji, *Reguła świętego Benedykta. Dialogi*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Bielawski M., *Polis monachorum. Postaci, idee i księgi*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2001.
- Chenu M.D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957.
- Chojnacki P., *Badania dotyczące teologii monastycznej cystersów*, w: *Forum scientiae cisterciense*, red. E. Łużyniecka i A. Galar, Wrocław 2011, s. 67-74.
- D’Onofrio G., *Historia teologii*, t. 2: *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2010.
- Duda J., *Chrystus jako heroiczny wyraz doskonałego świadectwa w nauczaniu Orygenu*, „*Verbum Vitae*” 27 (2015), s. 209-225.
- Farkasfalvy D., *Życie duchowe według świętego Bernarda*, w: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie-Mogile z okazji 900. rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów. Poznań–Kraków-Mogiła, 5-10 października 1998*, red. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, tłum. J. Walczak, Poznań 2000, s. 173-181.
- Godawa M., *Spoleczny aspekt medytacji w traktacie „O rozważaniu” (De consideratione) św. Bernarda z Clairvaux*, w: *Módl się i pracuj – cystersi kształtują siebie i świat. Materiały z sympozjum, Opactwo Ojców Cystersów, Kraków-Mogiła, 5 grudnia 2009 r.*, red. W. Misztal, B. Rodziewicz, Kraków 2010, s. 27-55.

<sup>40</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*, 1984, VII, 10, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_12.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_12.html) [dostęp: 28.05.2016].

- Gribomont J., *Monastycyzm i asceza*, w: *Duchowość chrześcijańska*, t. 1: *Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2010, s. 87-127.
- Groń R., *Porządek natury jako znak Bożej miłości u Aelreda z Rievaulx*, „Cistercium Mater Nostra” 2 (2008), nr 1, s. 115-122.
- Guillelmus S Theodorici Abbas, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, w: *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia, Pars 5: Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*, red. P. Verdeyen, Turnhout 2005, s. 17-59.
- Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 128-131.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*, 1984, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kd-wiary/zbior/t\\_2\\_12.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kd-wiary/zbior/t_2_12.html), [dostęp: 28.05.2016].
- Louf A., *Cysterska droga*, tłum. M. Sabiniewicz, Skoczów 2000.
- Morajko K., *Charyzmat zakonu cystersów: studium historyczno-prawne*, Kraków 2006.
- Pelikan J.J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008.
- Rogusz I., *Czy istnieją charakterystyczne cechy duchowości cysterskiej?*, „Cistercium Mater Nostra” 5 (2011), s. 11-21.
- Rozsak P., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013.
- Shannon W.H., *Milcząca lampa. Opowieść o Thomasie Mertonie*, tłum. A. Wojtasik, P. Ducher, Bydgoszcz–Lublin 2002.
- Strumiłowski J.P., *Egzystencjalna aplikacja dogmatu na przykładzie Thomasa Mertona*, „Polonia Sacra” 19 (2015) nr 4, s. 91-106.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat? Soteriologiczny wymiar piękna*, Kraków 2016.
- Świeżyński A., *O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005), s. 141-146.
- Trzcńska I., *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011.
- Vagaggini C., *Teologia, pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.

Słowa kluczowe: metodologia teologii, teologia monastyczna, doświadczenie, rozum i wiara  
Keywords: methodology of theology, monastic theology, experience, reason and faith