

MEDYTACJA BIBLIJNA W DUCHOWYM ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA

Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali „wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 8). „Nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa”¹. Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy to przez świętą liturgię, przepelnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają. Niech jednak o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma świętego, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem. Gdyż „do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie przepowiednie”².

Dei Verbum 25

Czy istnieje duchowość chrześcijańska? Można by w to wątpić, kiedy się słyszy synkretyczne podejście propagatorów porównawczej historii religii, socjologii, antropologii i psychologii głębi. Poza owymi granicami określanymi przez Kościoły ich dogmaty można by spotkać, według nich, fenomen niemal uniwersalny i niezmienny, jakim jest doświadczenie mistyczne. „Czytałem niedawno — pisze René Daumal — teksty na temat *bhakti*, później fragmenty z dzieł hasydów, a na koniec wypowiedzi św. Franciszka z Asyżu; dodałem do tego kilka słów buddyjskich i po raz któryś z kolei stwierdziłem ze zdumieniem, że chodzi w nich o to samo”³.

* Dominique Poirel, ur. w 1961 r., żonaty, dawny uczeń szkoły w Chartes. Jest obecnie profesorem myśli średniowiecznej na wolnym uniwersytecie *Sciences de l'Homme*. Jest także redaktorem czasopisma *Résurrection*.

¹ Św. Hieronim, *Comm. in Is.*, *Prol.*: PL 24, 17.

² Św. Ambroży. *De officiis ministrorum*, I, 20, 88: PL 16, 50.

³ R. Daumal, *La Mystique et les mystiques*. Są to słowa cytowane

Z łatwością można dostrzec, że autor ten, aby dojść do takiego stwierdzenia, pominął obiektywną treść „doświadczenia duchowego” i jego intencjonalność oraz zredukował ją w gruncie rzeczy do wytworu pewnych stanów świadomości. Tymczasem — przynajmniej w duchowości chrześcijańskiej — wierzący usiłuje przede wszystkim otworzyć się na obecność Kogoś zupełnie Innego i wejść z Nim w osobowy dialog, a nie zamknąć się w sobie samym, aby zrewidować lub zmodyfikować swój własny stan duchowy⁴. To prawda, że istnieje pewna struktura antropologiczna, wspólna wszystkim zjawiskom mistycznym, jednakże stanowi ona tylko zewnętrzną otoczkę różnych duchowości. W samej rzeczy bowiem, aby miał miejsce dialog, potrzeba jeszcze, by przemówił sam Bóg. Właśnie z tej przyczyny Pismo święte, jako Słowo Boże, pozostaje fundamentem i pokarmem całego życia autentycznie chrześcijańskiego. Bez niego chrześcijanin modliłby się niejako w próżni, nie wiedząc, czy zwraca się do Boga żywego czy też do jakiegoś wytworu własnej wyobraźni.

W tym kontekście radością napawa nas rozwój studiów biblijnych, jaki w ostatnich latach zauważa się wśród wiernych. W parze z licznymi grupami parafialnymi, które poświęcają się medytacji Pisma świętego, powstaje coraz więcej jego tłumaczeń, podręczników wprowadzających w jego lekturę, specjalistycznych czasopism, konkordancji biblijnych, synops, atlasów, itp. Jest wszakże rzeczą konieczną, aby ten postęp w popularyzowaniu egzegezy i teologii biblijnej wydawał swe owoce także w duchowym życiu chrześcijan. Nie wystarczy bowiem tylko interpretować i zrozumieć Pismo święte, ale przede wszystkim trzeba nim żyć na co dzień.

Czy swego rodzaju niewiedza mogłaby pomóc w delectowaniu się świętymi tekstami? Z pewnością nie! Podobnie jak w egzegezie i teologii istnieją różne metody, tak również w medytacji biblijnej podaje się jeśli nie recepty, to przynajmniej pewne rady, drogi, czy też — mówiąc lepiej — całe doświadczenie interioryzacji świętego Słowa, to, co niegdyś określano mianem: *lectio divina*. Istnieje pewien pożyteczny i przynoszący wewnętrzną radość sposób czytania Pisma świętego, otwierania się na jego Słowo, aby je przyjąć, napełnić swe serce jego dźwiękiem i dostosować do niego własne życie.

w artykule M. de Certeau, *Mystique*, w: *Encyklopedia Universalis*, t. 9. 19, s. 525.

⁴ Odnośnie do tych dwóch powiązanych ze sobą niebezpieczeństw: psychologizmu i synkretyzmu, zob. L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée 1960, zwł. rozdz. 1 i 2.

Ta „duchowa” lektura była obecna we wszystkich epokach; jest ona zresztą zakorzeniona w samej Biblii. Trzeba jednak przyznać, że wiek XII był w tej dziedzinie swoiście złotym wiekiem. Był to w samej rzeczy okres szczególnie płodnej odnowy życia monastycznego i kanonicznego, epoka św. Bernarda z Clairvaux, Wilhelma z Saint-Thierry, Aelreda z Rielvaux, Hugona, Ryszarda i Acharda ze św. Wiktora. Na tej właśnie epoce się zatrzymamy, aby poznać i zrozumieć, w jaki sposób mistycy średniowieczni czytali Pismo święte i jak się modlili przy jego pomocy⁵. Trzeba wszakże stwierdzić, że tak zakreślony przedmiot naszych rozważań nastrocza wiele trudności. To prawda, że z tego okresu mamy do dyspozycji komentarze, pieśni, zbiory tekstów, traktaty czy też drobne dziełka, jednakże nigdy nie będziemy mogli zweryfikować, w jakim stopniu teksty te, przeznaczone dla następnych pokoleń lub dla mnichów danej wspólnoty, odzwierciedlają doświadczenie osobiste pokryte milczeniem i być może niewyraźne słowami. Choćby nawet kryły one w sobie jego owoce, czy mogły wyrazić sam jego przebieg: ową powolną pracę nad interioryzacją Pisma świętego, której chrześcijanin dokonywał ze sobą samym w głębi swego serca?

Ponadto teksty te nie podają wszystkiego; trzeba je jeszcze właściwie zinterpretować i zrozumieć. Dzieła te, które mają na celu wyjaśnienie Biblii, wymagają teraz z kolei naszego objaśnienia. Stajemy zatem przed tekstami, które mamy analizować same w sobie, podczas gdy z całą mocą odsyłają nas one do innego tekstu, do Pisma świętego. Czy w związku z tym powinniśmy wejść w dynamikę tych wtórnych tekstów, które prowadzą nas do swej pierwotnej inspiracji: do Słowa Bożego, zawartego w Biblii, czy też powinniśmy się zatrzymać nad samymi tymi pismami, ryzykując tym samym odejście od ich ruchu, który — przechodząc od tekstu do tekstu — oscyluje między tajnikami czyjś sumienia a tajemnicą Boga. Chcemy w rezultacie nadać naszemu opracowaniu charakter zarówno historyczny, jak też duchowy; dlatego też oprzemy się w nim zasadniczo na tekstach św. Bernarda i pozwolimy im prowadzić nas aż do celu i kresu niniejszej podróży, którym jest nie tylko uzyskanie wiedzy, ale także wewnętrzna przemiana.

⁵ Opracowanie tego zagadnienia można znaleźć w wydanym ostatnio dziele: *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (V^e-XV^e siècles). Textes traduits et commentés*. Dz. zb. pod red. N. Bériou, J. Berlioz i J. Longère, Brepols 1991.

1. Sensy i sens Pisma świętego

Między ujęciem historycznym i ściśle duchowym istnieje pewne napięcie, które da się zauważyć już w średniowiecznej refleksji nad Pismem świętym. Wskazuje na nie kard. H. de Lubac w swych słynnych dziełach *Exégèse médiévale* i *Les Quatre Sens de l'Écriture*⁶. Przypomnijmy w tym miejscu jedynie to, że począwszy od XII w. istnieje zwyczaj wyróżniania czterech możliwych sensów tego samego tekstu biblijnego: sens historyczny lub literalny, duchowy lub alegoryczny, moralny lub tropologiczny, eschatologiczny lub anagogiczny. Ze wszystkich tych czterech sensów charakter najbardziej „duchowy” — przynajmniej w naszym dzisiejszym rozumieniu tego słowa — posiada nie sens drugi, lecz trzeci⁷. W rzeczy samej bowiem sens moralny odnosi się do obyczajów; opierając się właśnie na nim każdy czytelnik stosuje do siebie samego wydarzenia, pouczenia i nakazy, zawarte w Biblii. Czy jest prawdą, że *lectio divina* polega wyłącznie na odkrywaniu moralnego sensu Pisma świętego? Nie, ponieważ mniej lub bardziej jest ona otwarta na wszystkie sensy. Dlatego też omówimy teraz pokrótce wszystkie sensy, jednakże nie w tym celu, aby streścić dobrze już nam znaną analizę kard. de Lubaca, lecz by zobaczyć, w jaki sposób każdy z nich ubogaca duchową lekturę Pisma świętego.

Sens historyczny

Sens historyczny, zwany też literalnym lub dosłownym, jest pierwszym sensem Pisma świętego, podstawowym i pierwotnym. Z tego tytułu w komentarzach egzegetycznych jest on często przedmiotem objaśnień gramatycznych, historycznych lub filologicznych, które usiłują odrzucić wszelkie nieporozumienia dotyczące tego, co tekst znaczy na pierwszym poziomie. Mogłoby się zatem zdawać, że ten pierwszy sens nie ma wielkiego związku z życiem duchowym, że w najlepszym wypadku stanowiłby on podstawę trzech pozostałych sensów, na których — ściśle rzecz biorąc — opiera się duchowa interpretacja Pisma świętego. Lecz właśnie w tym chyba tkwi pierwsza przepaść kulturalna między średniowiecznymi czytelnikami a nami. Przyzwyczajeni do poszukiwania wskazówek w różnych książkach i do czytania ich „oczami” w spo-

⁶ Kard. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, 4 tomy, Paris-Aubier 1956-1964.

⁷ Byłoby zapewne rzeczą pożyteczną przestudiować, dlaczego termin „duchowy”, jak zresztą także termin „mistyczny” zmienił swój sens w okresie od Średniowiecza do naszych czasów.

sób możliwie najszybszy (znamienny jest przecież sukces podręczników szybkiej lektury), z większą trudnością potrafilibyśmy odkryć smak sensu dosłownego, aniżeli wartość duchowego sensu Biblii. Już oduczyliśmy się czytać teksty powoli, na głos, jako przedmiot działający zarówno na słuch, jak też na wzrok, aby podziwiać jego literę, nawet we właściwym sensie tego słowa, literę, którą w manuskryptach biblijnych pisano z tak wielką starannością.

Choćby nawet owa literalna lektura miała skromne znaczenie i stanowiła tylko wstęp do dalszego zgłębiania tekstu, to jednak nie jest ona pozbawiona duchowych wartości. Od tego, czy dany tekst czytamy spokojnie, niemal ze swoistą degustacją, czy też pośpiesznie i nieuważnie, zależy także wewnętrzne podejście do trzech następnych sensów; mistycznego, moralnego i eschatologicznego.

Sens mistyczny

Sens mistyczny najczęściej polega na wyjaśnianiu Biblii przez samą Biblię. Pomimo różnorodności epok, w których Pismo święte powstało, wielości autorów lub rodzajów literackich, stanowi ono jedną całość. W poszczególnych księgach boski Inspirator porozmieszczał analogie i tajemne związki, których odkrycie ma na celu interpretacja mistyczna lub duchowa. Podobieństwa te mogą dotyczyć małych szczegółów, i w takim przypadku nadawanie im sensu alegorycznego może czasem wydawać się nam dziś narzucone i niewłaściwe (jak to jest w egzegezie Orygenesusa i jego rywali), bądź też mogą odnosić się do osób, sytuacji lub całych wydarzeń, a wówczas egzegeza mistyczna stara się ukazać jedność i spójność historii zbawienia i Bożego planu względem ludzi⁸.

Kobieta niepełna, która staje się matką, uprzywilejowanie brata młodszego na niekorzyść starszego, zwycięstwo słabszego nad silniejszym, lub niewierny, któremu Bóg przebacza winy: wszystkie te tematy przenikają oba Testamenty, ujawniając to, co kardynał Daniélou nazywa „boskimi zwyczajami” (*moeurs divines*)⁹. Jako przykład można tu wskazać mowy Jezusa o winnicy, które opierają się na całym cyklu obrazów starotestamentalnych, rekapituluje je, przedłużają, uzupełniają i przekształcają (Oz 9, 10; Iz 5, 1-21; Jr 12, 7-11; Ps 80, 1-18)¹⁰.

⁸ Odnośnie do koncepcji historii, która zakłada taką egzegezę, por. mój artykuł: *L'histoire, la lettre et l'Esprit: Comment les Pères font l'histoire*, Résurrection 3 (1986), s. 19-26.

⁹ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1952, s. 165-180.

¹⁰ J. Guillet, *Thèmes bibliques*, s. 200-207; J. Daniélou, dz. cyt.

Podobnie ma się rzecz z wieloma innymi tematami, takimi jak: chleb, woda, skała, drzewo, baranek, pasterz, i inne. Przechodząc z jednego tekstu do drugiego, dany temat się poszerza, pogłębia, ubogaca się nowymi treściami, aż w końcu osiąga swą pełnię znaczenia w zbawczej tajemnicy Paschy Chrystusa. W tym momencie prawdziwie wszystko „wykonało się”: wszystko to, co Stary Testament zapowiadał, ukrywał pod figurami i ukazywał niejasno, w wydarzeniach paschalnych uzyskało swe całkowite i doskonałe wypełnienie.

Sens moralny

Ktoś może jednak zarzucić, że ów drugi sens jest nie tyle mistyczny, ile teologiczny. Dlaczego interesuje się nim życie „duchowe” we współczesnym rozumieniu tego słowa? Dlatego, że ten trzeci sens, moralny, jest przedłużeniem owego sensu mistycznego. Podobnie jak historia Izraela, moja osobista historia otrzymuje od Chrystusa swój sens i swoją prawdę. Światło Paschy rozjaśnia nie tylko przeszłość, lecz także przyszłość. Podobnie jak Noe, Abraham, Józef, Mojżesz, Dawid, Hiob i Jeremiasz wskazują na Osobę Chrystusa zmartwychwstałego, która znajduje się w centrum historii, tak też wszyscy chrześcijanie powinni promieniować Jego blaskiem przez kontemplację i naśladowanie.

Z tej właśnie przyczyny po zgłębieniu litery tekstu, a następnie też jego ducha, czytelnik zostaje zaproszony do odkrycia jego wymiaru moralnego, tzn. do zastosowania go w swoim własnym życiu, do jego interioryzacji. Przejście przez Morze Czerwone jest nie tylko wydarzeniem historycznym i nie tylko zapowiada śmierć oraz zmartwychwstanie Chrystusa, lecz ponadto oznacza ono dla nas przejście przez wody chrztu świętego, łzy skruchy lub obmycie wskazujące na wewnętrzne oczyszczenie.

Pierwszy sens zatrzymuje się na wybranym fragmencie, aby go czytać i podziwiać w nim samym; drugi sens zbliża go do innych tekstów, które go uzupełniają i wyjaśniają; trzeci natomiast zbliża tekst do jego czytelnika, aby on upodabniał się do tego, co przeczytał i zrozumiał.

Cztery sensy czy jeden sens?

A co z czwartym sensem? Niektórzy autorzy dodają bowiem jeszcze sens eschatologiczny lub anagogeniczny, który kieruje ku czasom ostatecznym, zmartwychwstaniu umarłych, sądowi ostatecznemu, ku porażce Ciemności i wejściu do nieśmiertelnego życia błogosławionych. Jednakże zarówno u Ojców Kościoła, jak też w średniowiecznej egzegezie biblijnej sensu tego odróżniano

od sensu mistycznego, którego jest on niejako pewnym wariantem: w tym kontekście triumf Chrystusa nad Szatanem dokonuje się w poranek wielkanocny. Z tego powodu liczni autorzy mówią raczej o „trzech” sensach Pisma świętego.

Kiedy jednak przyjrzymy się rzeczy z bliska, zauważymy również, że bardzo wielu egzegetów uznaje tylko dwa główne sensy: dosłowny i duchowy, przy czym ten drugi w określonej okoliczności może się dzielić na dwa lub trzy sensy duchowe: na sens mistyczny, moralny i eschatologiczny. Sens dosłowny jest zatem sensem od razu rzucającym się w oczy; sens duchowy natomiast jest głęboki i ukryty i najczęściej stosuje się go w tym samym stopniu zarówno w odniesieniu do Kościoła Chrystusowego (sens mistyczny lub eschatologiczny), jak też do pojedynczego chrześcijanina, konkretnego czytelnika lub słuchacza (sens moralny). W tym kontekście Oblubieniec z *Pieśni nad pieśniami*, kobieta cudzołożna, Izrael obarczony grzechami, ale także skruszony — są to zarazem obrazy Kościoła, jak też każdego z nas, grzeszników odkupionych i uświęconych przez chrzest. Płynie z tego wniosek, że medytacja biblijna nie oznacza tylko indywidualnego i ascetycznego czytania Biblii, lecz także lekturę eklezjalną, sakramentalną i liturgiczną.

Można by w naszych rozważaniach posunąć się jeszcze dalej i stwierdzić, że w pewnym stopniu Pismo święte posiada wyłącznie jeden sens¹¹. Interpretacja duchowa nie jest opcją fakultatywną, mniej lub bardziej narzuconą tekstowi z zewnątrz przez samych chrześcijan, lecz jest ona już tam zawarta od początku. W rzeczy samej bowiem nie można oddzielać litery od ducha, ponieważ w egzegezie praktycznej mamy do czynienia z jednym i tym samym aktem, który polega na przejściu od litery do ducha.

Każde dzieło spisane, czy to święte, czy nieświęte, posiada pewną orientację, jakieś ukierunkowanie, własny bieg myśli, można by też rzec: własny „sens” i zaproszenie skierowane do czytelnika, aby prześledził jego układ liter lub banalność słów w tym celu, by uchwycić jego całościowe znaczenie, mniej lub bardziej ściśle, mniej lub bardziej głębokie, w zależności od samego tekstu. W Piśmie świętym, Słowie Bożym, ta głębia i ściśłość są przeogromne: jego celem i „sensem” jest prowadzić nas ku Chrystusowi, zespolić wszystkie dzieje poszczególnych ludzi w jednym wielkim czynie Boga, dokonanym ze względu na ludzi, który tworzy historię świętą. Z tej przyczyny nigdy nie da się do końca zgłębić

11. D. Poirel, *Le sens de l'Écriture*, w: *L'interprétation des Écritures*, Résurrection 40 (1992), s. 59-71.

najmniejszego nawet zdania z Biblii: podobnie jak teologia negatywna w odniesieniu do poznania Boga, tak też egzegeza duchowa wymaga nieustannego wysiłku odkrywania coraz to nowych jego znaczeń. Podobnie jak Bóg zrozumiały przestaje być Bogiem, tak również nie można skończyć interioryzacji Pisma świętego i poszukiwania jego prawdziwego sensu.

2. Jak św. Bernard interioryzował Pismo święte

Po tym krótkim omówieniu patrystycznej i średniowiecznej teorii dotyczącej medytacji biblijnej, rzeczą pouczającą będzie teraz przyjrzenie się praktyce jednego z większych autorów z dziedziny duchowości¹². Jako przykładem posłużymy się tutaj rozważaniami św. Bernarda, zawartymi w jego *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami*¹³.

Nie utracić żadnego okruchu

Pierwszą cechą charakterystyczną, która uderza w Komentarzu św. Bernarda, jest jego ekstremalna drobiazgowość. W pewnym sensie zawarta w nim interpretacja tym bardziej jest duchowa, im bardziej dosłowna. Powierzchnowa lektura, która najczęściej nam towarzyszy, kieruje się wprost ku ogólnemu sensowi jakiegoś fragmentu, nie zatrzymując się nad jego kluczowymi słowami. Natomiast lektura cierpliwa i medytacyjna, mająca coś z rozkoszowania się tekstem biblijnym, bierze wszystko pod uwagę: wybór każdego słowa, choćby nawet najmniej znaczącego, porządek wyrazów i ich ewentualne powtarzanie, takie a nie inne końcówki: „Pamiętajmy o tym, by nie pominąć żadnej joty” (por. Mt 5, 18), lecz by „zebrać choćby najmniejsze ułamki” (por. J 6, 12)¹⁴.

Ta ostatnia metafora jest bardzo bogata w treść. Porównuje się w niej Pismo święte do chleba, którego każdy, nawet najmniejszy okruch jest smaczny i pożywny. Ciało Chrystusa również jest chlebem eucharystycznym, owym chlebem, który sam Pan łamie i daje swoim uczniom zawsze, gdy oni wyjaśniają Słowo Boże:

„Kto jednak połamał ten chleb? Ojciec rodziny. Rozpoznajcie tego, kto łamie chleb: jest nim Pan. Nikt inny nie jest do

¹² P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Paris 1953 (*Bibliothèque de spiritualité médiévale*). B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, IV, L'Occident latin*, Paris 1990.

¹³ Św. Bernard, *Oeuvres mystiques*, Paris 1953. W dalszej części artykułu, cytując komentarz św. Bernarda do *Pieśni nad pieśniami*, będziemy odwoływać się do tego właśnie dzieła.

¹⁴ Tamże, 1, s. 88.

tego zdolny... Wraz z wami zebrzę chleba mojej duszy, duchowego pokarmu... Usiłuję zrozumieć bardzo głęboką tajemnicę zamkniętą w tej księdze... Boże miłosierdzia, aby nasycić głodnych, zechciej połamać Twój chleb, połamać go moimi rękoma, jeśli uznajesz mnie za godnego, choć wiem, że to Twoja moc go połamie”¹⁵.

Rozważanie Pisma świętego polega zatem na częstym jego czytaniu aż do chwili, gdy rozważany fragment zostanie rozłuszczone, rozgryziony i wchłonięty kawałek po kawałku; aż do chwili, gdy znikną w nim wszelkie nierówności, a wszystko uzyska jednolity sens. Takie czytanie jest, w pewnym sensie, ponownym pisaniem tekstu w myśli, takiego, jaki na początku spodziewaliśmy się przeczytać, aby na koniec porównać naszą „kopię” z „kopią” Ducha Świętego, zdumiewając się w obliczu każdej różnicy: „Zobacz! Właśnie w taki sposób On się wyraził; zastanówmy się i zobaczmy, dlaczego”. Przy każdej nowej lekturze tekst święty wzbogaca się harmonijnymi nowościami; za każdym też razem nasza „kopia” przybliża się do słów natchnionych, aż do momentu, gdy wreszcie tekst święty otworzy przed nami całe swe bogactwo i wszystkie swe szczegóły.

Zastanawiając się nad pierwszymi wersetami *Pieśni nad pieśniami*, św. Bernard okazuje najpierw zdumienie nad początkiem Księgi, który jest zupełnie nagły i zarazem posiada wiele zbędnych terminów:

„Błagam Cię, powiedz nam, przez kogo, dla kogo i z jakiej okazji są wypowiedziane te słowa: «Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust» (Pnp 1, 1). Dlaczego wprowadzenie to jest tak niespodziane, jakby księga zaczynała się w samym środku rozmowy? Można by sądzić, że jej autor skierował przedtem słowo do pierwszej osoby i że teraz słyszymy tylko odpowiedź drugiego współrozmówcy, który nagle się pojawił, pozostając nam nieznanym, i domaga się pocałunku. Następnie zaś, jeśli prosi, czy też poleca, sam nie wiem komu, aby go pocałował, dlaczego wyraźnie dodaje: «pocałunkiem ust», a nawet: «swych ust»? Jak gdyby ci, którzy się obejmują, czynili to, nadstawiając coś innego niż usta, niż swe własne usta! Co więcej. Nie tylko czytamy: «Niech mnie ucałuje swymi ustami», lecz znajdujemy formę rzadko użyteczną: «Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust»”¹⁶.

¹⁵ Tamże, 1, s. 87.

¹⁶ Tamże, 1, s. 88.

Refleksja ta wkrótce potem skłania św. Bernarda do czytania między wierszami, a także — z jednej strony — do uzupełnienia miejsc tekstu natchnionego, pokrytych milczeniem, oraz — z drugiej strony — do zatrzymania się nad terminami zbędnymi: autor święty mówi o „pocałunku swych ust” dlatego, że są możliwe trzy pocałunki: ucałowanie stóp, ucałowanie ręki oraz pocałunek złożony na ustach Pana. Od tego miejsca zaczynają się przepiękne stronicy pełne żarliwości i poezji:

„Za przykładem błogosławionej pokutnicy (Marii Magdaleny) uniż się z kolei ty, duszo nieszczęsna, a przestaniesz być nieszczęsna. Uniż się aż do ziemi, obejmij stopy Pana, ukój je swymi pocałunkami; oblej je łzami, które nie obmyją Jego, ale Ciebie... Kiedy złożysz pierwszy pocałunek na stopach Pana, już nie odważysz się pragnąć całować Jego ust. Trzeba następnie przejść przez drugi stopień, przez pocałunek pośredni, który złożysz na rękę Twego Pana. Oto dlaczego: jeśli Jezus mi mówi: «twoje grzechy są ci odpuszczone», a ja potem nadal nie przestaję grzeszyć, cóż uzyskam? (...) Ten, który obdarzył mnie wolą skruchy, trzeba, aby dodał też do tego siłę wytrwania; w przeciwnym razie na nowo popadnę w swe błędy, a nawet dopuszczę się ich jeszcze większych. Biada mi, jeśli w chwili mej skruchy wycofa On ode mnie pomocną dłoń, bez której nie mogę ani nawrócić się, ani też zwalczyć pokus... Od stóp do ust istnieje wielka i trudna do pokonania przeszczeń, i nie wypada czynić wysiłków ku temu, by sięgać aż po symbol. Pytacie, dlaczego? Mając jeszcze wszystko zbrukane wczorajszym błotem grzechu, chcielibyście dotknąć tych świętych warg? Czy zbliżalibyście się do chwalebnej twarzy zaraz po wyjściu z bagna? Przejdźcie najpierw przez rękę. Ona najpierw was osuszy i podniesie. Uczyni to w was, podając motywy zaufania: godność cnoty oraz uczynki, które są owocami pokuty, oczyszczą wasz brud i tchną w was nadzieję na czyny bardziej śmiałe”¹⁷.

Mnożenie sensów duchowych

Pierwszą zasadę tej duchowej lektury Pisma świętego można by zatem streścić następująco: „nie utracić żadnego okrucu”. Z niej natomiast wynika druga, która polega na tym, że św. Bernard często poszerza sens jakiegoś słowa lub wyrażenia. Tym sposobem pocałunkiem „swych ust” nazwał on pocałunki ręki i stóp. Po-

¹⁷ Tamże, 3, s. 101-103.

dobnie też „dwie piersi” z Pnp 4, 5¹⁸ interpretuje w ten sposób, że jedna z nich oznacza cierpliwość, druga zaś — łagodność Boga w stosunku do grzesznej duszy¹⁹, na innym miejscu natomiast jedną z nich interpretuje jako radość dzieloną z innymi, a drugą jako współcierpienie lub współczucie²⁰.

Jeśli wszystko posiada swój sens, również każda z wymienionych dwóch piersi musi otrzymać swe znaczenie specyficzne i komplementarne. Pamiętamy, że na początku, wychodząc z pierwszego zdania *Pieśni nad pieśniami*, św. Bernard wyodrębnił trzy różne pocałunki, później wylicza w podobny sposób trzy wonie duchowe: skruczę, pobożność i współczucie; dwa działania Ducha Świętego: wylanie i wlanie; trzy sposoby miłowania Boga: z czułością, roztropnością i mocą; cztery wonie Oblubieńca, które oznaczają cztery cnoty kardynalne; trzy piwnice do przechowywania wina, odpowiadające trzem sposobom kontemplacji Boga, itd.

Podobnie jak inni autorzy dzieł z życia wewnętrznego, św. Bernard z upodobaniem podkreśla, bądź też sam wprowadza serie dwóch, trzech lub czterech elementów, interpretując każdą z nich w odmienny sposób. Nawet tutaj wciąż jeszcze nie może zaginąć żaden z okrucich sensu. Niekiedy porównuje on ze sobą większe serie, np. całe triady, ukazując wzajemne powiązania istniejące między pierwszymi terminami, potem drugimi i wreszcie trzecimi. Tak więc trzy wonie duchowe: skruczę, pobożność i współczucie, zestawia z trzema etapami leczenia: bólem, balsamem uśmierzającym ból i lekarstwem usuwającym chorobę; później z trzema następnymi etapami: uniżeniem, zaufaniem i otoczeniem chwałą, na koniec zaś z trzema częściami ciała, do których powinno się użyć każdej z woni: stopami, rękoma i głową. Zdążając w tym kierunku, pojawia się nowe porównanie z trzema duchowymi pocałunkami, które składa się na stopie, ręce i ustach, owymi po-

¹⁸ W Biblii Tysiąclecia w Pnp 4, 5 tłumacz opuścił liczebnik „dwie”, w związku z czym czytamy tam: „Piersi twe jak dwoje koźląt...” (przyp. tłum., F. M.).

¹⁹ „Są dwie piersi odpowiadające dwu aspektom Jego naturalnej łagodności: cierpliwości, z którą oczekuje grzesznika, i łaskowości, którą wyświadcza człowiekowi skruszonemu”. Tamże, 9, s. 145.

²⁰ „Lecz powróćmy jeszcze do dwóch piersi Oblubienicy i na ich wzór rozróżnijmy dwa rodzaje mleka. Radość podzielana z innymi wytwarza mleko napomnienia, współczucie zaś daje mleko pocieszenia. Za każdym razem, gdy duchowa matka otrzymuje pocałunek Oblubieńca, czuje ona, że z nieba napływają do jej piersi owe dwa rodzaje mleka, i jednocześnie troszczy się o to, by nim nakarmić swoje dzieci; zgodnie z tym, jakie mają one potrzeby, jednemu niesie raczej pociechę, innemu zaś napomnienie”. Tamże, 10, s. 151.

całunkami, które z kolei odpowiadają trzem warunkom społecznym: sługi, żebraka i Oblubienicy.

Takie zbieżności, kiedy je się odkrywa w czasie lektury, mają często silny charakter poetycki, analogiczny do przyjemności, którą przynosi uszom *final* utworzony z kilku następujących po sobie akordów muzycznych. Jednocześnie wywołują one uczucie wewnętrzznego utożsamienia. Znaczenie Pisma świętego nie rozkłada się w anarchicznym nadmiarze sensów różnych i mnożonych aż do nieskończoności. W pewien sposób wszystkie te odmienne sensory prowadzą się do jedności, podążają w ślad za prostym rytmem, który określa kroki duszy zmierzającej do Boga.

Tak więc upodobanie św. Bernarda do serii trzech terminów (nawrócenie, praktykowanie cnót, mistyczne zjednoczenie; grzech, natura, łaska, itd.) odpowiada bez wątpienia jego dynamicznej koncepcji życia wewnętrznego. Podobnie jak cała wędrówka, droga chrześcijanina w kierunku świętości ma swój początek, przejście i punkt docelowy. Podczas gdy przeciwstawienia binarne, tak często występujące u św. Pawła czy św. Augustyna, zdradzają niejednokrotnie dramatyczną wizję chrześcijańskiej egzystencji (według owego słynnego konwertyty, należy wybrać między ciałem a duchem, między złem a dobrem), liczne triady Bernardowe, uwzględniające też różne stadia pośrednie, ukazują życie wewnętrzne nie tylko jako nieustanną walkę, ile jako długie i cierpliwe pielgrzymowanie.

Niekiedy to upodobanie do triad tłumaczy się także znaczeniem, jakie św. Bernard przypisuje tajemnicy trynitarnej. Tak więc we fragmencie zainspirowanym przez św. Augustyna, różniąc „trzy zdolności, które są same w sobie trzema duszami: rozum, wola i pamięć”, św. Bernard zestawia tę triadę z inną, którą nazywa „trójcą”, aby skończyć, mówiąc o samej Trójcy Świętej:

„Pewnego dnia ten, który napełnia duszę dobrami przez nią upragnionymi, stanie się dla naszego rozumu pełnią światła, dla naszej woli obfitością pokoju, a dla naszej pamięci doskonałą kontynuacją życia wiecznego. O, prawdo, miłości i wieczności! Szczęśliwa i błogosławiona Trójco! To do Ciebie zdąża żałośnie moja trójca niedoli, pozostając na nieszczęsnym wygnaniu. Oddalona od Ciebie, zaplątała się w błędy, cierpienia, lęki. Ach, zamieniliśmy Cię na niższą trójcę... (Lecz kiedy) «Bóg będzie wszystkim we wszystkich», rozum zostanie oświecony przez światło, które nie zgaśnie, wola osiadzie w niezmaconym spokoju, a pamięć będzie się karmić nigdy nie wyczerpywalnym źródłem. Osądźcie sami, czy nie godzi się

odnieść pierwszego z tych dóbr do Syna, drugiego — do Ducha Świętego, ostatniego zaś — do Ojca, nie odbierając wszakże choćby najmniejszej części tego wszystkiego Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu”²¹.

Istnieje jeszcze inny sposób rozszerzania sensu. W przypadku dwóch piersi, nie tylko każda z nich posiada odmienne znaczenie, lecz ponadto obie piersi wzięte razem otrzymują jeszcze inny sens zgodnie z tym, kogo widzi się w obrazie Oblubienicy lub Oblubieńca:

„Autor nie zdradza, kto wypowiada te słowa, i pozostawia nam wolność w wyborze współrozmówcy — tego, do którego najlepiej one pasują. Według mnie, widzę racje ku temu, by przypisywać je zarówno Oblubienicy, jak i Oblubieńcowi, a także nawet towarzyszom Oblubieńca”²².

Odmienną interpretację nadaje się nie tylko dwu piersiom, jak gdyby sama dwójka, przemilczana w komentarzu, powinna otrzymać znaczenie duchowe, lecz ponadto cały fragment biblijny otrzymuje dwie różne interpretacje, które usprawiedliwia pewna dwuznaczność tekstu natchnionego. Wszystko posiada zatem swój sens, zarówno to, co zostało wyraźnie powiedziane, jak też to, co zostało przemilczane, albowiem jest natchnione nawet milczenie Pisma świętego. Stąd też brak precyzji ma ten sens, że zaprasza czytelnika do odkrycia dwóch sensów tego, co zostało powiedziane. Wypada nawet, aby święte słowa otaczała pewna niejasność, przydając im świetności i głębi znaczenia.

Interpretować Biblię przy pomocy samej Biblii

Bez wątpienia, taka wolność przyznawana czytelnikowi niesie też ze sobą pewne niebezpieczeństwa. Jeśli poddaje się Biblię różnym sposobom jej interpretacji, to czy nie zdarzy się, że będziemy przypisywać jej swe własne uczucia i koncepcje?

Św. Bernard zapewnia nas natychmiast: „Ja nie posiadam tak głębokiej mądrości i tak wielkiej pomysłowości, bym mógł sam z siebie wymyślać cokolwiek nowego”. W rzeczy samej bowiem podobnie jak tylko Pan może łamać chleb swego ciała, tak też

²¹ Tamże, 11, 6, s. 162.

²² Tamże, 9, s. 144. Por. także tamże, s. 148, gdzie czytamy: „Rozpoznałem w duchu jeszcze inny sens tych samych słów, którego wcześniej nie byłem w stanie zgłębić, lecz którego nie umiałbym przemilczeć. Czyż ta wypowiedź nie będzie pasować jeszcze lepiej do tych, nad którymi czuwa Oblubienica pogrążona w samotności właściwej matce lub karmicielce pochylonej nad swymi dziećmi?”

tylko Chrystus może interpretować Chrystusa. Kluczem do Pisma świętego jest zatem samo Pismo święte, Słowo Boże, które stało się literą, abyśmy mogli otrzymać Jego Ducha.

„Lecz my mamy do swej dyspozycji niewyczerpalne źródło, to jest słowo św. Pawła. Z niego to właśnie zaczerpnę, jak to czynię często, aby rozjaśnić to, co zostało powiedziane o łonie Kościoła: «Weselcie się z tymi — powiada on — którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą». Zgodnie z tym, co mówi św. Paweł, przypisałbym oba te poruszenia serca dwu piersiom Oblubienicy: współczucie — pierwszej, a radość — drugiej”²³.

U św. Pawła, oczywiście, nie ma takiego właśnie porównania, lecz znajdziemy wiele innych paralelizmów: między Adamem i Chrystusem, między Hagar i Prawem, Sarą i Nowym Przymierzem, itd. Czyż samo Pismo święte, ów tekst obwieszczony, powtarzany z pokolenia na pokolenie, nieustannie przepisany, tłumaczony i komentowany, nie jest medytacją nad medytacją, echem aż do nieskończoności zwielokrotnionym z Bożej inicjatywy poprzez ludzką historię? Tak więc zestawiając *Pieśń nad pieśniami* z *Listem do Rzymian*, św. Bernard jest posłuszny najgłębszej naturze medytowanego tekstu.

Jest jeszcze wiele innych przykładów takiej interpretacji polegającej na zestawieniu ze sobą różnych tekstów. Spośród nich wybierzemy jeden, który odznacza się piękną poezją. Komentując Pnp 2, 17: „wróc, bądź podobny, mój miły, do gazeli, do młodego jelenia na górach Beter!”, św. Bernard zaczyna od podania wielu interpretacji gazeli i jelenia. Wspólna im delikatność przywołuje na pamięć dziecięcą słabość i bezbronność, w której Słowo Boże objawiło się w dniu swego Narodzenia. Przenikliwy wzrok łani i szybkie skoki jelenia opisują także poznanie i łatwość, z jaką Pan oddzielił dobrych od złych. Wreszcie w ramach dygresji, w której św. Bernard zwierza się swym słuchaczom, że niekiedy nawiedza go słowo, przypomniane tutaj zdanie św. Jana: „Pełen łaski i prawdy” również znajduje swe zastosowanie do gazeli i jelenia:

„Albowiem prawda ma oczy gazeli, zaś łaska posiada radosne skoki jelenia. Jest mi potrzebna rzecz jedna i druga: zarówno prawda, od której nie umiałbym uciec, jak też łaska, przed którą nie chciałbym się chronić. Bez obecności ich obojga nawiedzenie (Słowa) byłoby niedoskonałe; bez łaski surowość

²³ Tamże, 10, s. 150.

prawdy byłaby zbyt ciężka do zniesienia; bez prawdy natomiast radość łaski mogłaby przejść w sposób nieco zbyt swobodny. Prawda jest gorzka, jeśli się jej nie przyprawi łaską, zaś bez hamulców prawdy nawet pobożność jest lekka i nieskromna, a często wręcz bezwstydną... Jeśli zatem nasz Pan, Jezus Chrystus, który jest Słowem Bożym i Oblubieńcem duszy, przyjdzie kołatać do mych drzwi, przynosząc tylko jedno z tych dóbr bez drugiego, będzie to znaczyło, że przybywa bardziej jako Sędzia, a nie jako Oblubieniec. Któż mnie wówczas ocali! Oby nie zaczął On sądzić swego sługi! Oby objawił się łagodny, uśmiechnięty, radosny, a zarazem przecież uroczysty i poważny, aby surowe spojrzenie prawdy, karcące moją pychę, oczyściło mą radość! Oby przyszedł On jako jeleni skaczący, jako roztropna gazela, oby zechciał przejść ponad moimi błędami i zwrócić na moją skruchę swe współczujące oczy!"²⁴.

Niekiedy zestawia się ze sobą na raz kilka różnych tekstów. Tak więc w związku z Oblubienicą, która w *Pieśni nad pieśniami* szuka swego Oblubieńca, idąc przez miasto, można zauważyć szereg następujących cytatów:

- „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy” (Pnp 3, 1).
- „Kto szuka, znajduje” (Mt 7, 8).
- „Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7, 7).
- „Dobry jest Pan dla ufnych, dla duszy, która Go szuka” (Lm 3, 26).
- „Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko!” (Iz 55, 6).
- „Będziecie Mnie szukać, a nie znajdziecie” (J 7, 34).
- „I będzie tak, iż zanim zawołają, Ja im odpowiem” (Iz 65, 24)²⁵.

Jak widzimy, sześć różnych cytatów wiąże się z tematem poszukiwania, i to szczególnego poszukiwania, w którym znajduje się bez znalezienia tego, którego się szukało, a który jest obecny jeszcze przed poszukiwaniem. Cytaty te, zawierające słowa Chrystusa z Ewangelii lub prorockie słowa mówiące o Bogu, każą czytelnikowi porównać trzy postawy: postawę Oblubienicy z *Pieśni nad pieśniami*, szukającej swego Oblubieńca; postawę uczniów szukających Chrystusa oraz duszy szukającej swego Boga: wszystkie one wyrażają w swej istocie jedyne poszukiwanie, a mianowicie

²⁴ Tamże, 74, ss. 768, 771.

²⁵ Tamże, 75, ss. 773-776.

cie to, które ma na celu znalezienie Chrystusa, zapowiedziane w literze Starego Testamentu, objawione w Duchu i prawdzie w Nowym Testamencie, a na koniec przyjęte w duszy przez każdego wierzącego. To nagromadzenie różnych fragmentów biblijnych ujawnia główne ich znaczenie, na tyle bogate, głębokie i silne, że można w nim streścić i zjednoczyć wszystkie inne możliwe znaczenia. Od tej chwili wszystkie inne poszukiwania stają się obrazem bądź echem tego pierwotnego i pełniejszego szukania, jedynego oczekiwania, które coraz bardziej napełnia serce człowieka w miarę otwierania go na Boga.

3. Medytacja i pamięć

Tak więc w swym *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami św. Bernard* zdaje się stosować z upodobaniem trzy następujące reguły:

- nie lekceważyć żadnego szczegółu litery,
- bez wahania mnożyć sensory duchowe,
- wyjaśniać Biblię przy pomocy samej Biblii.

Pozostaje nam teraz jeszcze zobaczyć, jaką posiadają one wartość dla medytacji biblijnej oraz dla życia duchowego. Czy są one właściwe jedynie św. Bernardowi lub jego epoce, czy też również dzisiaj możemy nimi się posługiwać? Czy są zarezerwowane dla chrześcijaństwa, czy też może je stosować każda duchowość oparta na świętej księdze? Czy są to zasady obowiązkowe, poza którymi nie ma modlitwy ani zbawienia, czy też są to fakultatywne przepisy, techniki medytacji lub modlitwy, które można by porównać do form stosowanych w religiach wschodnich?

Należy najpierw zaznaczyć, że wszystkie te trzy „reguły” odnotowane u św. Bernarda odwołują się do pamięci. Odnosi się to w szczególności do trzeciej zasady, która zakłada, że już się zna na pamięć teksty biblijne na tyle, by można było w sposób swobodny, prędko i bystry zestawiać ze sobą wiele różnych wersetów, wychodząc od jakiegoś słowa lub idei.

Nie należy wyobrażać sobie, że św. Bernard, przygotowując swe homilie, za każdym razem przechodził od Pisma świętego do konkordancji. W samej rzeczy bowiem sam jego styl, styl nazywany wręcz „biblijnym”²⁶, na podstawie którego można powiedzieć, że Bernard mówił językiem biblijnym tak, jak my mówimy po polsku czy francusku, wskazuje na to, że ów święty tak dobrze

²⁶ L. Negri, *Posizione dello „stilo biblico” di San Bernardo*, w: *Studium* 12 (1954) 3-8.

znał Biblię, iż cytował ją zupełnie tak, jak oddychał. Jean Leclercq²⁷ pisze, że „w każdym przeciętnie cytacie istnieją obie linie. Niektóre fragmenty są wyłącznie utkane z różnych reminiscencji, i takie zdania stanowią splot następujących po sobie wypowiedzi biblijnych... Albowiem okazuje się, że te wspomnienia nasuwają się mu z wielkiego bogactwa ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Wydaje się więc, że należy zweryfikować zdanie Vacandarda²⁸, według którego na podstawie tekstów św. Bernarda można wręcz zrekonstruować całe Pismo święte”.

Łatwość, z jaką św. Bernard potrafi cytować różne fragmenty Pisma świętego, da się zauważyć także w jego komentarzach, których charakter jest następstwem tego, że zna on Pismo święte na pamięć i że ono wyciska w nich swój styl, swoje myślenie, czy też nawet swoje życie. Jednakże linia między pamięcią a medytacją jest jeszcze prostsza. Praktykowanie medytacji biblijnej nie zakłada tylko uprzedniego nauczenia się na pamięć tekstów biblijnych, lecz polega na aktualnym utrwalaniu w pamięci rozważanego fragmentu, i właśnie tę rzecz zamierzamy teraz pokazać, posługując się piękną książką Mary Carruthers: *The Book of Memory*²⁹.

Według autorki tego dzieła, współczesne przeciwstawienie sobie pamięci o przeszłości i twórczości jest zupełnie pozbawione sensu. Doświadczenie bowiem pokazuje, że inwencja zakłada pamięć bogatą i uporządkowaną. Przykładem tego są dwa geniusze, tak bardzo różniące się między sobą, jak św. Tomasz z Akwinu i Einstein, którzy zafascynowali ludzi sobie współczesnych dokładnością i zasięgiem swej pamięci. Podobnie jak umiejętność chodzenia „zupełnie zwyczajnie”, bez myślenia o samej czynności, pozwala nam w dalszej kolejności biec lub tańczyć, tak samo nauczenie się „na pamięć” jakiejś uporządkowanej serii, np. listy imion lub liter w alfabecie, staje się dla nas punktem oparcia przy bardziej złożonych operacjach intelektualnych, jak na przykład przy dokonywaniu w pamięci obliczeń matematycznych lub posługiwaniu się pojęciami, i umożliwia szybkie kojarzenie idei, napływanie i odpływanie dobrej informacji we właściwym momencie i bez wysiłku.

Nie bez zdumienia stwierdzamy to, że środki mnemotechnicz-

²⁷ Art. *Écriture sainte et vie spirituelle*, II. B. 3: *Saint Bernard et le XII^e siècle monastique*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, kol. 188.

²⁸ E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. 1, Paris 1895, s. 467.

²⁹ M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1993. Na ten sam temat zob. także pionierskie dzieło, które we Francji stało się klasycznym opracowaniem: A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966.

ne, prezentowane w okresie Średniowiecza, są bardzo podobne do „zasad” medytacji nad Pismem świętym, których zastosowanie odkryliśmy u św. Bernarda:

— Uwaga skupiona na każdym szczególnie tekstu występuje też analogicznie u tego, kto uczy się tekstu słowo po słowie: aby zapamiętać wszystko, należy najpierw wszystko zauważyć.

— Sztuki mnemotechniczne zalecają też gorąco proces polegający na dzieleniu tekstu i wyodrębnianiu poszczególnych elementów: aby dobrze zapamiętać jakiś długi tekst, należy go podzielić na mniejsze jednostki znaczeniowe, następnie pogrupować je, uporządkować i wyliczyć według jakiejś przyjętej kolejności.

— Wreszcie mnożenie skojarzeń, zestawienia przy pomocy zdań już znanych i zawierających to samo słowo lub tę samą ideę, również należą do środków mnemotechnicznych: aby dobrze zapamiętać, należy połączyć to, czego się uczy, z tym, co już się zna.

Czy chcemy przez to powiedzieć, że średniowieczna praktyka medytacji biblijnej nie polegała właściwie na niczym innym, jak tylko na nauczaniu się na pamięć świętych tekstów, jak gdyby chodziło o jakikolwiek traktat z gramatyki lub medycyny? Niezupełnie. Wszyscy mistrzowie życia wewnętrznego podkreślają bowiem, że *lectio divina*, aby nie stała się próżnym ćwiczeniem, musi być poprzedzona modlitwą i umartwieniem zmysłów, potem zaś musi jej towarzyszyć pokorne poddanie się Słowu i szczere pragnienie postępu w poznaniu miłości Bożej.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że *lectio divina* wymaga na początku wysiłku pamięci, przy czym wysiłek ten, mając na celu zapamiętanie czytanych treści, idzie w kierunku uaktywnienia zarówno naszego rozumu, jak też uczucia, aby zrozumieć i pokochać to, co zapamiętaliśmy. Czy jednak nie odnosi się to do wszystkiego, czego się uczymy? Czyż moglibyśmy się nauczyć tego, czego nie rozumiemy? Czy nie zapominamy prędko tego, co nie budzi w nas żadnej sympatii? Zawsze, gdy chcemy zapamiętać jakąś informację, usiłujemy najpierw ją zrozumieć i znaleźć w niej coś, co przykuje naszą uwagę. Podobnie też gdy czytamy jakąś książkę, staramy się nauczyć przynajmniej jakiegoś małego fragmentu jej treści. Medytacja biblijna ma to do siebie, że ten, kto czyta Pismo święte, usiłuje wprowadzić tekst do pamięci, aby przyswoić sobie jego substancję, ale także w tym celu, aby samemu dać się przeobrazić przez przyswojony tekst.

W gruncie rzeczy pamięć nie jest zdolnością bierną lub rozmiłowaną w przeszłości, a wspomnienie nie jest zwykłą fotografią lub czystym odtworzeniem zapamiętanych rzeczy, lecz w akcie

pamięci dokonuje się zawsze powolna praca polegająca na klasyfikacji i przekształcaniu. Kiedy bowiem się uczę jakiegoś tekstu na pamięć, nie tylko obciążam swój umysł zadaniem przyswojenia sobie tego tekstu, lecz także ten ostatni przekształca się w miarę jego utrwalania, ukazuje nowe znaczenia, wyzwala niebywałą harmonię, otwiera przed nami dzieło o nowej głębi. Zarówno tekst, jak też czytelnik wzajemnie się przeobrażają i jednocześnie, którą stanowi medytacja, czynna lektura karmiąca — przy współudziale pamięci — naszą własną substancją substancją tekstu.

Widzimy zatem, że rozważanie Pisma świętego ma swe korzenie w samym sercu tajemnicy chrześcijańskiej, i to nie tylko dlatego, że jej przedmiotem są Pisma chrześcijańskie, lecz przede wszystkim z tego względu, że sama medytacja, taka, jak ją definiowali i praktykowali autorzy patrystyczni oraz średniowieczni, jest ściśle połączona z chrześcijańską myślą o Wcieleniu, Eucharystii i Trójcy Świętej:

— Z prawdą o Wcieleniu, ponieważ właściwa jej dynamika litery i ducha (czy nie mówi się też o sensie „literalnym” i „duchowym”?) odzwierciedla w sobie Bożą łaskawość, poprzez którą Słowo stało się ciałem.

— Z myślą o Eucharystii, albowiem metoda często występująca zarówno w Piśmie świętym, jak też w literaturze patrystycznej i średniowiecznej: Księga/pokarm, chleb/słowo, uzyskuje swe pełne znaczenie przy stole eucharystycznym, kiedy chrześcijanie prawdziwie karmią się Chrystusem obecnym w chlebie, który stał się Ciałem, oraz w głoszonym słowie.

— Z prawdą o Trójcy Świętej natomiast dlatego, że rozważanie Pisma świętego, tzn. jego utrwalanie w umyśle i sercu jest dziełem trzech zdolności duszy, powiązanych, zgodnie ze słowami św. Augustyna, z trzema Osobami Boskimi: w swej pamięci utrwalam literę, rozumem pojmuję tajemnicę, zaś zdolnością miłowania wprowadzam w czyn „moralną naukę” świętego tekstu.

Jaki jest sekret medytacji biblijnej? Jest on zarazem prosty i wymagający: nauczyć się na pamięć litery tekstu świętego. Wówczas, gdy człowiek uczy się jej dobrze, rozumiejąc czytany tekst i przyjmując go z miłością, może się upajać mistycznym i moralnym smakiem Pism świętych. Z drugiej zaś strony, sama litera tekstu utrwała się w naszym duchu wtedy, gdy szukamy sensu mistycznego i moralnego.

Niechaj nigdy nie wygaśnie w nas pamięć chrześcijańska, pa-

mieć biblijna³⁰. Dzięki niej bowiem będziemy mogli w każdym miejscu i przy każdej czynności modlić się oraz wzrastać w poznaniu i miłości Boga:

„Usunąwszy wszelkie troski i myśli ziemskie, starajcie się ze wszystkich sił oddawać się ustawicznie, ależ co ja mówię? — nieprzerwanie świętej lekturze, tak by to nieustanne rozważanie przeniknęło na koniec waszą duszę i ukształtowało ją, że tak powiem, na swój obraz... Z tej przyczyny powinniśmy gorliwie uczyć się na pamięć tekstów Pisma świętego i powtarzać je w myśli bez ustanku... Po kilkakrotnym prześledzeniu niektórych fragmentów, pracując nad ich utrwaleniem w pamięci, nie mogliśmy natychmiast ich zrozumieć, ponieważ naszemu duchowi brakowało koniecznej wolności. Lecz kiedy później, z dala od uroku różnych zajęć i przedmiotów wypełniających nasze oczy, jeszcze raz powtarzamy je w milczeniu, zwłaszcza o nocnej porze, ukazują się nam one w jaśniejszym świetle. Podobnie jest też z sensami głęboko ukrytymi, których istnienia nawet w najmniejszym stopniu nie podejrzewamy w czasie czuwania, a które nagle się nam ujawniają, kiedy odpoczywamy, pogrążeni — że tak powiem — w letargu ciężkiego snu. W miarę jak pod wpływem tego studium odnawia się nasz duch, także Pismo święte zaczyna zmieniać swe oblicze. Otrzymujemy jego rozumienie bardziej tajemne, którego piękno wzrasta wraz z naszym postępem. W samej rzeczy bowiem dostosowuje się ono do zdolności ludzkiego rozumu: dla człowieka cielesnego pozostaje pismem ziemskim, dla duchowego zaś — Bożym”³¹.

Po śmierci św. Bernarda nie przestaje się czytać w Kościele Pisma świętego, nauczać go i rozważać, przy czym nauki biblijne powoli zaczynają się rozpadać na trzy odrębne dziedziny: egzegezę, teologię i duchowość. Już w XII w. Andrzej ze św. Wiktora (zm. w 1175 r.) specjalizował się w komentarzach literalnych do ksiąg Starego Testamentu, w niektórych przypadkach włączając

³⁰ Pierwszy chrześcijański przykład takiej postawy daje nam Matka Boża w *Magnificat*, pieśni utkanej z obrazów i motywów zaczerpniętych z psalmów oraz innych tekstów starotestamentalnych. Prawdziwie Ta, która „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19), posiadała bogate doświadczenie medytacji, tzn. utrwalania w pamięci, przyswajania i interioryzacji Słowa Bożego. To właśnie dlatego, podobnie jak później św. Bernard, Maryja posługuje się spontanicznie językiem biblijnym, językiem, który w pełni uczyniła swoim własnym.

³¹ Jan Kasjan, *Collation 14. De la science spirituelle*, Paris 1958 (*Sources Chrétiennes* 52), s. 195-197.

do swych dzieł interpretacje rabinistyczne³², nawet w odniesieniu do Izajaszowego prorocstwa o Emmanuelu. Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Stefan Langton, Hugon de Saint-Cher i Mikołaj z Lyre kontynuowali tę metodę literalną, prawdopodobnie bliższą naszemu współczesnemu podejściu naukowemu, chociaż opierającą się na duchowej, patrystycznej egzegezie biblijnej³³. W tym samym czasie teologia spekulatywna, nazywana odtąd mianem *sacra pagina* ze względu na swą ścisłą zależność od świętych tekstów, stała się nauką odrębną i posługującą się nowymi metodami, takimi jak dialektyka, a także sięgającą do innych niż Biblia źródeł, takich jak pisma Arystotelesa oraz ich starożytne i arabskie komentarze. Wreszcie po pojawieniu się mistyki reńsko-flamandzkiej, po tzw. *devotio moderna*, także duchowość uzyskała własną niezależność, zarówno w stosunku do egzegezy biblijnej, jak też do wiedzy teologicznej bardzo wątpliwej; introspekcja duchowa, asceza psychologiczna i techniki modlitwy konkurują ze sobą w roztrząsaniu Pisma świętego, podczas gdy *Naśladowanie Jezusa Chrystusa* i liczne podręczniki z dziedziny życia wewnętrznego usiłują wręcz zastąpić Księgę ksiąg.

Bez wątpienia, to rozbitcie nauki świętej na trzy odrębne, specjalistyczne dyscypliny, odpowiadające w przybliżeniu trzem sensom Pisma świętego, nie było zawsze bezużyteczne. W egzegezie, a zwłaszcza w teologii niektóre drogi, zaledwie zarysowane w XII w., zostały w następnych stuleciach metodycznie zbadane, wymierzone i pogłębione. Jednocześnie duchowość zachodnia, coraz bardziej odcinająca się od swych korzeni biblijnych, przeobrażała się często w skostniały, psychologizujący opis etapów życia wewnętrznego, bądź też w górnolotną pobożność uczuciową, mniej lub bardziej nacechowaną antyintelektualizmem.

Czy istnieje jakieś powiązanie między tymi odchyleniami a oznakami współczesnego kryzysu duchowego, do których należy zachwyty nad technikami medytacji transcendentalnej, mnożenie się sekt, sztuczny wpływ na stany świadomości przez narkotyki oraz częste popełnianie samobójstwa? Jest to pytanie, które zasługiwałoby na głębsze rozważenie. Na ten moment należy zwrócić uwagę także ze względu na to, że nauczanie i przykład św. Bernarda oraz Hugona od św. Wiktora³⁴ ciągle pozostaje aktualne,

³² R. Berndt, *André de Saint-Victor († 1175) exégète et théologien*, Paris-Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, II).

³³ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952².

³⁴ P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de textes, traductions et commentaires*, Paris 1991.

zwłaszcza zaś ich wysiłek zmierzający do tego, by całą osobę ludzką nakarmić i zjednoczyć, sięgając do żywego źródła Pisma świętego, tak byśmy — pozwoliwszy, przez wytrwałą medytację, na to, by święty tekst wyrył się w naszej pamięci — starali się bez ustanku odkryć jego duchowe znaczenie oraz ukształtować przez miłość nasze życie na wzór życia Jezusa Chrystusa.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC