

GRZEGORZ WIERZOWIECKI OFMCONV

ZŁOTY WIEK MISTYKI ANGIELSKIEJ

Czytając jakiegokolwiek pozycje z zakresu historii duchowości, można z łatwością zauważyć, iż prawie każda epoka i kraj może się pochwalić obecnością wielkich mistyków i występowaniem okresów najintensywniejszego rozwoju pism mistycznych. Często tego rodzaju szczególne i nadzwyczajne lata nazywane są złotym wiekiem mistyki. Do najbardziej znanych na gruncie polskim należy złoty wiek mistyki hiszpańskiej czy niemieckiej. Natomiast mniej znany jest złoty wiek mistyki angielskiej, przypadający na późne średniowiecze i tradycyjnie obejmujący grupę czterech pisarzy mistycznych, którzy żyli i tworzyli swe dzieła w latach 1330–1400. Chronologicznie należy tu wymienić: Richarda Rolle’a, Waltera Hiltona, nieznanego autora *Obłoku niewiedzy* i Juliannę z Norwich. Traktowani jako zwarta grupa, z dość różną indywidualną charakterystyką, nie mają podobnego sobie odpowiednika w czternastowiecznej Europie. Poszczególni jednak reprezentanci mogą być porównywani do współczesnych im mistyków w Niemczech, Włoszech i Holandii, jak Eckhart (†1327), Tauler (†1361), Suso (†1366), Ruysbroeck (†1381) czy Katarzyna ze Sieny (†1380). Wszyscy wymienieni pisarze przypominają, że właśnie XIV w. był wyjątkowo bogaty w obecność mistycznych pisarzy w wielu krajach i w takim wymiarze staje się niepowtarzalnym wydarzeniem w całej historii duchowości¹.

Choć wszyscy reprezentanci złotego wieku mistyki angielskiej zaliczani są do tzw. rodzimej czy narodowej mistyki (ang. *vernacular mystics*) z racji tego, że pisali wszystkie lub niektóre pisma w języku ojczystym, to jednak nie można powiedzieć, iż uformowali oni jakąkolwiek odrębną szkołę duchowości. Do tej pory popularnym podejściem było grupowanie ich w ramach angielskiej szkoły

¹ Por. D. KNOWLES, *The English Mystical Tradition*, London 1964, s. 1.

narodowej, jednak ostatnio zauważa się narodziny podejścia bardziej indywidualistycznego². Dzieje się tak, ponieważ każdy z nich cechuje się na tyle wyraźną odrębnością, że grupowanie i ujednoczenie ich przesłania w ramach jednolitej narodowej czy nawet średniowiecznej mistyki byłoby zafałszowaniem obiektywnego opisu ich nauki. Jest to już zauważalne w ramach mistyki niemieckiej czy duńskiej, ale szczególnie staje się widoczne w mystyce angielskiej. Trzeba jednak zaznaczyć, iż identyfikacja tych czterech późnośredniowiecznych pisarzy jako „angielskich mistyków” jest nowoczesnym fenomenem i została wypracowana na przełomie XIX i XX w., kiedy to w ramach odrodzenia się Kościoła katolickiego w Anglii poszukiwano swych korzeni i konkretnej przedreformacyjnej tożsamości. Wtedy to słynną czwórkę mistyków zgrupowano pod jedną nazwą w ramach tego samego okresu, jednak ich tzw. odmienne podobieństwa (ang. *dissimilar similarity*) nie pozwalają na całkowite ujednoczenie ich nauki z racji tego, iż wykazują oni więcej odmienności niż podobieństw nawet w ramach kluczowych średniowiecznych tematów podejmowanych w duchowości³. Jednocześnie nie można im odmówić faktu dzielenia wspólnych wartości i podejść typowych dla późnośredniowiecznej duchowości, pragnących wyrazić łacińską tradycję w narodowym piśmiennictwie.

Ponieważ historyczne korzenie złotego okresu mistyki angielskiej są zbyt skomplikowane, aby mogły być skrótowo zaprezentowane, poniższy artykuł skoncentruje się głównie na przedstawieniu poszczególnych reprezentantów czternastowiecznej mistyki angielskiej, ich pism i podstaw doktrynalnych, jak również zarysuje praktyczne wnioski wypływające z ich nauki i doświadczenia, które stałyby się pożyteczne dla dzisiejszego czytelnika.

1. Tło historyczne

Późne średniowiecze w Anglii można określić jako dość trudne i nieszczęśliwe czasy. Dało się wtedy wyczuć powszechnie panujące uczucie niepewności i głęboką obawę o przyszłość⁴. Po wielkich osiągnięciach i wspaniałych postaciach wieku XIII z powodu słabego zarządzania państwem, epidemii, powstań, braku przywódców i dużego opodatkowania nastąpiła realna stagnacja. Początek wieku bowiem rozpoczyna się wewnętrzną polityczną rywalizacją,

² Więcej o kulturowym i religijnym tle opisującym wykreowanie kategorii „angielscy mistycy” zob.: N. WATSON, *The Middle English Mystics*, [w:] *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. WALLACE, Cambridge 1999, s. 539–565.

³ Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, [w:] *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, t. 5, New York 2012, s. 331.

⁴ Por. J. LECLERQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOYER, *The Spirituality of The Middle Ages*, London 1968, s. 481.

potem następuje epidemia dżumy, zwanej czarną śmiercią (ang. *Black Death*), a kończy się wybuchem wojny stuletniej. W międzyczasie na gruncie kościelnym dochodzi do kryzysu papieżstwa i wielkiej schizmy⁵.

Ogólnie mówiąc, nastroje społeczne w Anglii były wtedy dość znacznie uzależnione od sytuacji polityczno-religijnej. Kiedy w 1307 r. wstępuje na tron Edward II, Kościół katolicki wydaje się zupełnie podzielony. Arcybiskup Winchelsey znajduje się na wygnaniu i tylko niektórzy biskupi przewodzą ludowi w wyróżniający się sposób. Poza granicami w tym samym czasie papieżstwo porzuca starożytny Rzym i przenosi się do Awinionu na południu Francji, gdzie poddaje się coraz bardziej wpływowi Francji, naturalnemu wrogowi państwa angielskiego. Nic więc dziwnego, że w tym okresie zaczynają się powoli pojawiać i potem silnie wzrastać antypapieskie nastroje w społeczeństwie i jako rezultat tego rząd podejmuje konkretne kroki, by ukrócić władzę papieską w Anglii⁶. Pierwszym punktem zapalnym jest konflikt wokół zakonu templariuszy, którego kasacji zażądał papież w 1308 r. w efekcie oskarżeń o brak lojalności wobec Kościoła. Ponieważ w Anglii zakon nie należał do niepopularnych i nie było naturalnych podstaw do wsparcia tego rodzaju decyzji, pojawianie się inkwizytorów przyjęto nieprzychylnie, co w rezultacie doprowadziło do jeszcze większych antypapieskich nastrojów. Napiętą już sytuację pogarszał fakt podwójnego wysokiego opodatkowania, jakiego z jednej strony domagało się utożsamiane z Francją papieżstwo z siedzibą w Awinionie, a co z drugiej strony było w konflikcie z podatkami na rzecz angielskiej armii i państwa⁷.

Tego rodzaju sytuacja nie mogła trwać w nieskończoność i w drugiej połowie XIV w. rząd podjął serię uchwał, których podstawą było przekonanie, iż władza papieżstwa w Anglii wzrosła zbyt znacznie. Pierwsza uchwała nazywana *Statute of Provisors* (1351) unieważniała wszystkie papieskie świadectwa, a następna *First Statute of Praemunire* (1353) stwierdzała, iż pod karą grzywny nikt nie może odwoływać się sądownie do Rzymu lub innego zagranicznego trybunału w sprawach zarezerwowanych dla sądu królewskiego. W roku 1365 została uchwalona następna rezolucja, która poszerzała dwie poprzednie, obkładająca ciężkimi karami grzywny każdego, kto próbowałby uzyskać jakiegokolwiek dochody z Rzymu. W tym samym momencie została także zawieszona starożytna praktyka świętopietrza. Następna seria podobnych dekretów miała miejsce pod koniec tego samego wieku, kiedy w roku 1390 uchwalono *Second Statute of Provisors*, a w 1393 *Second Statute of Praemunire*, mające na celu mocniejsze ugruntowanie tego, co poprzednie decyzje rządu już do tej pory przewidywały. Tego rodzaju akty były wyrazem rosnącego nacjonalizmu i zlewały się z powszechną krytyką

⁵ Por. J. MOORMAN, *A History of the Church in England*, Harrisburg 1980, s. 115.

⁶ Por. M. DEANESLY, *A History of The Medieval Church 590–1500*, Cambridge 1990, s. 174.

⁷ Por. J. MOORMAN, dz. cyt., s. 116.

papiestwa podsycaną przez lokalną sytuację⁸. Ponadto niestety nie brakowało negatywnych przykładów ze strony samego kleru angielskiego. Rosnący brak sympatii był wywołany przez światowość biskupów, wyidealizowany i nieobecny kler, bogatych i arystokratycznych mnichów czy obłudnych i pazernych zakonników. To wszystko znalazło nawet swój wydzwięk w satyrze tamtego czasu, jak np. w słynnym *Piers the Plowman* autorstwa Williama Langlanda⁹.

Tego rodzaju apatia i marazm ogarniające państwo i Kościół zostały tragicznie pogłębione przez socjalną sytuację społeczeństwa w następstwie epidemii dżumy, której pierwsze symptomy pojawiły się w Anglii w 1348 r. i natychmiast rozprzestrzeniły się po kraju. Trwała ona do maja 1350 r., ale jej następstwa dawało się odczuć jeszcze dość długo¹⁰. W szczycie jej występowania śmiertelność była tak duża, iż niektórzy z historyków mówią o połowie populacji, jaka przypląciła tę okropną chorobę swym życiem w tak krótkim czasie. Z pewnością największa umieralność była wśród kleru diecezjalnego i zakonnego. Pierwsi podczas wykonywania swych codziennych obowiązków narażeni byli na bliski kontakt z osobami zmarłymi lub w stanie agonii. Zakonnicy zaś żyli w najbardziej zagęszczonych skupiskach ludzkich w miastach, gdzie niebezpieczeństwo infekcji było bardzo wysokie. Największym jednak problemem związanym z „czarną śmiercią” nie było uzupełnienie populacji, jaka zmarła, lecz socjalny i ekonomiczny upadek. Trudna dostępność pracy wraz z gwałtownym wzrostem cen spowodowały powstanie nowej grupy społecznej zwanej drobnymi właścicielami ziemskimi, którzy nie posiadając wiele ziemi, cieszyli się jednak wolnością i niezależnością. Reakcja rządu, który próbował wprowadzać nowe legislacje, by opanować prawdopodobieństwo narodowego oporu, była zupełnie przeciwna do oczekiwań społecznych. To w następstwie doprowadziło w roku 1381 do wielkiego powstania (ang. *Great Revolt*) szeroko popartego przez ubogi kler uciskany przez podatki kościelne na rzecz własnych biskupów i papiestwa. Z tego też ruchu wyłoniła się grupa tzw. ubogich kaznodziei (ang. *poor preachers*) inspirowana przez nauczanie Johna Wycliffe’a, która spodziewała się wielkiego renesansu duchowo-moralnego i znacznie przyczyniła się do rozpowszechnienia jego herezji¹¹.

Ostatnim zaś kontekstem, w jakim przyszło żyć czternastowiecznym angielskim mistykom, wpływającym z kryzysu papiestwa i sytuacji politycznej, jest powstanie dwóch głównych herezji reprezentowanych przez Johna Wycliffe’a i jego naśladowców zwanych lollardami¹². Pierwszy z nich, będąc angielskim teologiem i filozofem, reprezentował polityczno-religijne teorie, któ-

⁸ Por. Ch. HARPER-BELL, *The Pre-Reformation Church in England 1400–1530*, London–New York 1996, s. 3–5.

⁹ Por. J. MOORMAN, dz. cyt., s. 117.

¹⁰ Zob. N. CANTOR, *In the Wake of the Plague. The Black Death and the World it Made*, London 2002, s. 221–227.

¹¹ Por. J. MOORMAN, dz. cyt., s. 118.

¹² Por. M. THORNTON, *English Spirituality*, London 1963, s. 167.

re wymagały od Kościoła porzucenia jakiegokolwiek materialnego posiadania. Jego poglądy ewoluowały i radykalizowały się przez lata do tego stopnia, iż w 1378 r. rozpoczął systematyczny atak na wierzenia i praktykę Kościoła. Ideologia, jaką stworzył, opierając się na poglądach prezbiteriańskich, negowała głównie widzialną strukturę i ziemską hierarchię kościelną z siedzibą w Rzymie¹³. Można mówić o dwóch najważniejszych i najbardziej zapalnych kwestiach w jego nauczaniu. Pierwszą jest zanegowanie i próba przededefiniowania doktryny o transsubstancjacji. Jako filozof realistyczny nie mógł się on pogodzić z faktem, iż pod postacią chleba i wina jest realnie obecne Ciało i Krew Pańska. Twierdził zaś, iż zarówno chleb, jak i wino nie tracą nic ze swej istoty, zachowując ją wraz ze swymi przypadłościami. Stworzył coś na kształt „doktryny pozostawania” (ang. doctrine of *remanence*), według której realna obecność Chrystusa daje się pogodzić z realną obecnością chleba i wina. Druga kwestia dotyczyła tłumaczenia Pisma Świętego na języki narodowe, którego dokonał w latach 1380–1381 z zamiarem udostępnienia go „ubogim kaznodziejom”, aby zaznajomić ludzi z prawdą Ewangelii. Prawdopodobnie jednak prawdziwym motywem takiego tłumaczenia była chęć użycia Biblii w narodowym języku jako przeciwwagi dla hierarchii Kościoła i stworzenie alternatywnego „nowego autorytetu” dla ludzi, tak aby prawo Boga było dostępne dla wszystkich bez pośrednictwa kleru i Kościoła. Tego rodzaju teorie i działania doprowadziły około roku 1381 w Oksfordzie do powstania ruchu lollardów nawiązującego do teorii Wycliffe’a. Brali oni czynny udział w Wielkim Powstaniu w tym samym roku, by później rozprzestrzenić się po kraju, angażując do swych szeregów głównie mieszczan, szlachtę i nawet kler¹⁴. W tego rodzaju sytuacji wielkiego zamieszania duchowo-doktrynalnego i pośród głębokich napięć o charakterze społeczno-politycznym przyszło angielskim mistykom żyć, wzrastać i działać.

2. Tło teologiczne

Naturalnie czternastowieczni autorzy nie byli pierwszymi piszącymi o mistyce w Anglii. Cała tradycja kartuzjańska, z takimi przedstawicielami, jak Aelred z Rievaulx (†1167), Izaak z opactwa Stella (†1170), Gilbert z Hoyland (†1172), arcybiskup Baldwin z Canterbury (†1190) czy Jan z opactwa Ford (†1214), odgrywa bardzo ważną rolę w kształtowaniu się angielskiej teologii w języku narodowym. Z najważniejszych tekstów zaliczanych do ojczystej tradycji duchowego piśmiennictwa można wymienić *Ancrene Wisse* i *Guide for*

¹³ Zob. G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1350–1450*, Manchester 1967, s. 494.

¹⁴ Por. A. HUDSON, *Wycliff John*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, t. 12, New York 1989, s. 706–711. Zob. D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, t. 2: *The End of the Middle Ages*, Cambridge 1955, s. 90–114.

Anachoreesses – reguły dla anachoretów napisane między 1215 i 1250 r.¹⁵ Ponadto istnieje wcześniejsza grupa tekstów, która została skomponowana ok. 1160 r. po łacinie przez wspomnianego Aelreda z Rievaulx jako przewodnik dla pustelnic, pod nazwą *De Institutione Inclusarum* (*The Training of Anachoreesses*). Te właśnie teksty wskazują, iż Anglia nie była w tyle za szkołami kontynentalnymi, biorąc pod uwagę próby wyrażenia nauki o mistyce w narodowym języku, choć potrzebowała jeszcze ponad wieku, aby dokonało się to w bardziej dojrzały sposób. Narodziny teologii w języku narodowym były więc pierwszym bodźcem do wzrostu mistycznego piśmiennictwa w czternastowiecznej Anglii, będąc jednocześnie charakterystyczną cechą nowego ruchu mistycznego w wielu krajach europejskich¹⁶. Oczywiście pojęcie teologii narodowej należy do szerszej kategorii niż mistyka narodowa, obejmuje bowiem nie tylko teksty pobożnościowe czy mistyczne, ale i teologiczne, katechetyczne, liturgiczne, do których w Anglii można zaliczyć: *The Canterbury Tales*, *Piers Plowman*, *Pearl*, *The Pick of Conscience* oraz liczne manualy dla proboszczów, pastoralne i duchowe instrukcje i inne krótkie traktaty duchowe pisane dla kleru i świeckich wraz z pokaźną liczbą homilii¹⁷.

Drugim bodźcem, jaki przyczynił się do rozwoju nowej mistyki w XIV w., była już wspomniana tradycja kartuzjańska wraz z ideałem życia pustelniczego, który znajdujemy w całej literaturze mistycznej późnośredniowiecznej Anglii. Szczególnie podkreślano wtedy ważność dwóch form odosobnienia jako samotnego życia w formie zamkniętej i osiadłej lub wędrownego pustelniczego stylu. Choć wszyscy mistycy angielscy miłowali tego rodzaju formę duchowości, to ogólnie wspierali oni podgląd, iż życie kontemplacyjne jest otwarte i dostępne dla wszystkich chrześcijan, chociaż w różnym stopniu i na inny sposób. Tego rodzaju opcja na rzecz życia odosobnionego nie była naturalnie czymś osobliwym i szczególnym dla Anglii, ale skoncentrowanie na powiązaniu między samotnością i kontemplacją jest jednym ze wspólnych wątków scalającym czternastowiecznych mistyków angielskich¹⁸.

Na koniec opisu tła teologicznego, aby dobrze zrozumieć wspomnianych reprezentantów, trzeba wprawdzie wspomnieć o relacji pomiędzy Anglią i pozostałym kontynentem europejskim, aby potem określić źródła mistyki brytyjskiej i ukazać wpływ kontynentalnych pism mistycznych na kształtowanie się angielskiej myśli duchowej. Z pewnością nie byłoby możliwe powstanie angielskiej literatury mistycznej bez bogatej tradycji łacińskiej, która uformowała średniowieczne piśmiennictwo mistyczne. Dzieła wczesnośredniowiecz-

¹⁵ Por. V. LAGORIO, *Mysticism, Christian: English*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, t. 9, New York 1987, s. 19.

¹⁶ Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 333n.

¹⁷ Por. tamże, s. 335.

¹⁸ Por. tamże, s. 336.

nych pisarzy i świętych, spośród których można by wymienić Augustyna, Kasjana, Grzegorza Wielkiego, Anzelma, oraz wielu innych przedstawicieli zakonu kartuzów, cystersów, franciszkanów i dominikanów, ukonstytuowały bezpośrednio lub pośrednio dziedzictwo duchowe, jakie potem uformowało angielskich mistyków¹⁹. W odróżnieniu od scholastycznych teologów narodowi mistycy angielscy nie posługują się konkretnym wykazem swych źródeł. Nawet w przypadku wykształconych akademicko mistyków nie można zbyt łatwo wymienić, z czego konkretnie korzystali przy tworzeniu swych dzieł. Należy jednak zauważyć, iż istnienie w XIV i XV w. wielu tłumaczeń ówczesnych klasycznych kontynentalnych tekstów mistycznych na język angielski świadczy o bardzo dużym zainteresowaniu mistrzami duchowości i życia kontemplacyjnego. Na pewno więc mistycy europejscy byli czytani w Anglii, chociaż trudno jest ostatecznie wskazać, jak mocno angielscy mistycy byli pod ich wpływem. Podobnie na kontynencie europejskim narodowa mistyka angielska nie była raczej znana z wyjątkiem dzieł Richarda Rolle'a ze względu na fakt, iż część z nich była pisana po łacinie. Dlatego też średniowieczna angielska mistyka pozostawała i pozostaje w jakimś stopniu odosobnionym i „wyspowym” fenomenem²⁰.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można zauważyć – biorąc pod uwagę główne tematy, jakie były podejmowane w późnośredniowiecznych pismach mistycznych na kontynencie europejskim – iż angielscy mistycy wpisują się ze swoim wkładem w ten sam nurt duchowy. Między innymi można tu wymienić następujące podobieństwa i trendy w duchowości: a) wyraźnie rosnący podział między akademicką teologią a „żywą teologią” kontemplacyjną; b) problem relacji między czynnym a kontemplacyjnym życiem; c) potrzeba rozważań i rozeznania duchowego szczególnie w odniesieniu do fenomenów paramistycznych; d) rola człowieczeństwa Chrystusa w pobożności pasyjnej; e) relacja między pozytywnym i negatywnym sposobem opisu Boga; f) powiązanie między miłością a wiedzą ze szczególnym odniesieniem do afektywności; g) ostateczny cel życia kontemplacyjnego: wizje paramistyczne czy zjednoczenie mistyczne. Mistycy angielscy podejmują powyższe tematy w różnym natężeniu, jednak wspólny im wszystkim jest fakt ich występowania i podobieństwo ich opisu, jakie dzielą ze współczesnymi im mistykami z kontynentu²¹. Nie można im też odmówić własnego, niepowtarzalnego wkładu w rozwój duchowości, jaki jest nie tylko związany z omówionym już narodowym kontekstem, ale i z niepowtarzalnym indywidualnym rysem ich mistyki, która zostanie teraz omówiona u poszczególnych reprezentantów złotego okresu mistyki angielskiej.

¹⁹ Por. P. HODGSON, *Three 14th Century English Mystics*, London 1967, s. 8.

²⁰ Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 337.

²¹ Por. tamże, s. 337.

3. Richard Rolle (1305–1349)

Chronologicznie pierwszy z mistyków angielskich był pustelnikiem i pisarzem religijnym urodzonym jako syn Williama Rolle'a, dość dobrze prosperującego drobnego właściciela rolnego w Thornton Dale, która była częścią North Riding w hrabstwie Yorkshire²². Jego życie jest w zasadzie w całości znane ze wzmianek, jakie można znaleźć w autobiograficznych pismach i z podobnego opisu skompletowanego przez zakonnicę z Hampole ok. 30 lat po śmierci na potrzeby jego kanonizacji²³. W młodości studiował w Oksfordzie i był wspierany finansowo przez archidiakona Thomasa Neville z Durham. Jako dziewiętnastolatek nawrócił się radykalnie na życie zakonne i opuścił uniwersytet przed otrzymaniem dyplomu, szyjąc dla siebie jednocześnie coś na kształt habitu z sukien otrzymanych od swej siostry²⁴. Udał się potem do hrabstwa Yorkshire, gdzie żył John Dalton hrabia Lancasteru i przyjaciel jego ojca, aby tam otrzymać celę na terenie jego posiadłości i głosić kazania w jego kaplicy. W wieku dwudziestu dwóch lat podczas śpiewania psalmów w tejże kaplicy miał swoje pierwsze odczuwalne doświadczenie Bożej miłości, które opisał w trzystopniowej skali: jako odczucie ciepła (*fervor*), wrażenie słodkiego powonienia czy smaku (*dulcor*) i w końcu słyszenie anielskiego śpiewu zbawionych w niebie (*canor*). W swej duchowości przykładał szczególną wagę do takich zewnętrznych praktyk, jak: pozostawanie w osamotnieniu w celi, regularne poszczenie, długie modlitwy nocne i praca fizyczna. Za szczególny rodzaj modlitwy uważał w pełni śpiewane Msze św., na jakie udawał się jedynie w święta, ze względu na przekonanie, iż liturgiczny śpiew jest najlepszą formą modlitwy, której nie można porównać z niczym innym. Będąc osobowościowo szorstkim w obyciu z mocnym nastawieniem indywidualistycznym, ściągał na siebie dużą krytykę za niekonwencjonalne podejście do życia samotnego i za powiązania, jakie miał z kobiecą arystokracją, której udzielał duchowego kierownictwa. Z jednej strony nigdy nie pragnął być wyświęcony, mówiąc o sobie w *Super lectiones mortuorum*, iż nie jest ani biskupem, ani prałatem czy rektorem kościoła. Z drugiej jednak głosił publiczne kazania i narzekał, iż przy możliwościach, jakie mają anachoreci, aby nawracać ludzi, nie pozwala się im na to publicznie, a nawet biskupi ich za to prześladują. To jednak nie powstrzymało zbytnio Rolle'a przed kaznodziejstwem. Będąc wędrownym pustelnikiem bez żadnego publicznego ślubu posłuszeństwa wobec hierarchii kościelnej, przedkładał zdecydowanie swe doświadczenie mistyczne ponad „doczesny kościół”, za co zresztą był krytykowany przez innych mistyków angielskich. Mimo tego rodzaju indywidualistycznego podejścia nigdy nie został oskarżony o herezję i nie ma też żadnych dowodów na obecność choćby niechęci do niego ze strony diece-

²² Zob. G. BULLETT, *The English Mystics*, London 1950, s. 50.

²³ Zob. R. ROLLE, *The English Writing*, tłum. R.S. ALLEN, New York 1988, s. 9.

²⁴ Por. T.W. COLEMAN, *English Mystics of the Fourteenth Century*, London 1971, s. 69.

zjalnych kapłanów. Wzmiankuje on jednak o krytyce ze strony mnichów, swych protektorów i najbliższych przyjaciół, których opisuje zaskakująco jako swoich najgorszych dyktatorów, co też ujawnia barwność jego charakteru. Z tego krótkiego opisu widać wyraźnie, iż nie stosował się on w pełni do zasad zawartych w *Regule heremitarum*, która była w tamtym czasie podstawową regułą dla pustelników. Po jakimś czasie opuścił posiadłości hrabiego Dalton, narzekając na hałas i rozproszenie oraz z powodów osobistych, które wprost określa jako seksualne pokusy od młodych kobiet, które uwielbiały go, jak stwierdza, w tym tylko życiu, a nie w przyszłym. W następstwie tej decyzji przemieszcza się do hrabstwa Richmondshire i w końcu osiada jako duchowy kierownik cysterskich zakonnic w Hampole, gdzie umiera 30 września 1349 r. w czasie epidemii dżumy²⁵.

Rolle pozostawił po sobie znaczny zbiór pism skomponowanych w języku łacińskim i narodowym, ale ich chronologia nie jest dziś dobrze znana²⁶. Na pewno pierwszym pismem jest *Judica me Deus*. Powstało ok. roku 1330 jako przewodnik dla kapłanów, zawierający pokutne homilie, instrukcje odnośnie do spowiedzi i opisy mistycznych doświadczeń autora. Następnie wyszła seria komentarzy biblijnych, z których należy wymienić: *Super symbolum apostolorum*, *Super orationem dominicam*, *Super apocalypsim*, *Super threnos*, *Super mulierem fortem* i *Super magnificat*. Jak twierdził Rolle, wszystkie one są zainspirowane „nadnaturalnym zrozumieniem” Pisma Świętego, przez co wszedł w konflikt z autorytetem Kościoła, skarżąc się na zakaz publikacji późniejszych komentarzy do psalmów, mimo że, jak mówił, zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Po tej sytuacji ograniczył się do napisania komentarzy łacińskich, używając dorobku Piotra Lombarda, czego efektem było wydanie najpopularniejszego dzieła *Super lectines mortuorum*, komentującego dziewięć czytań z Księgi Hioba, które później uformowały oficjum za zmarłych. Dzieło to, oficjalnie pierwszy raz wydrukowane w 1483 r. w Oksfordzie, było tak bardzo popularne wśród kleru w XV w., iż powielane wielokrotnie przetrwało do dziś w 44 manuskryptach²⁷. Natomiast opis mistycznych stanów znajdujemy w komentarzu do Księgi Pieśni nad Pieśniami *Super canticum canticorum*, jaki przetrwał do dziś w 30 manuskryptach. Tutaj właśnie opisuje Rolle ciągle powtarzające się doświadczenie mistyczne: wyczuwalne stany ciepła (*fervor*) i porywający śpiew (*canor*), uważając, że były z bezpośredniej inspiracji Ducha Świętego. Wspomniane są one potem w łacińskiej poezji autora na cześć Najświętszej Maryi Panny *Canticum amoris*. Przedstawienie zaś siebie jako autorytetu religijnego działającego pod natchnieniem Ducha Świętego i jednocześnie jako rozmiłowanego w Bogu poety znajduje swe połączenie w jednym z najślawniejszych dzieł *Incen-*

²⁵ Por. J. HUGHES, *Rolle Richard*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 47, s. 619.

²⁶ Zob. H. RALPH, *The English Manuscripts of Richard Rolle. A Descriptive Catalogue*, Exeter 2010, s. 15.

²⁷ Por. J. HUGHES, dz. cyt., s. 620.

dium amoris, napisanym przed 1343 r. i zachowanym w 42 manuskryptach. Ten autobiograficzny opis ewolucji duchowego wzrastania znajduje swą kulminację w darze porywającego śpiewu (*canor*), będącego tego rodzaju doświadczeniem, jakie nigdy wcześniej nie było opisywane w mistyce i którego wyjaśnienie podaje w piętnastym rozdziale²⁸. Tym jednak, co przyczyniło się do popularyzacji jego przesłania, było skomponowane po jego śmierci przez cysterskie mniszki oficjum zawierające teksty jego doświadczeń mistycznych.

Uzupełnieniem dla tego opisu jest inne łacińskie dzieło *Contra amatores mundi*, w którym mówi, iż tylko grupa wybranych w Kościele otrzymuje dar porywającego śpiewu (*canor*) i nie jest on dostępny wszystkim. Próbując wyprzedzić ewentualne oskarżenia o zarozumiałość, tupet i zadufanie oraz o urojenia i zwodzenie innych, Rolle broni się mówiąc, że ma świadomość faktu, iż żaden święty przed nim nie pisał o tego rodzaju rzeczach, jednocześnie stwierdzając, że wszystko co napisał, było pisane pod wewnętrzną sugestią i namową Ducha Świętego, który nakłaniał go do dzielenia się swym doświadczeniem wewnętrznym. Dzieło, które miało być jego główną obroną, powstało w połowie lat czterdziestych XIV w. pod nazwą *Melos amoris*, ale przetrwało w zaledwie 10 manuskryptach ze względu na fakt, iż napisane z dużą erudycją i retoryką teologiczną, prawdopodobnie nie było możliwe do czytania dla przeciętnego człowieka²⁹. Ostatnie łacińskie pismo *Emendatio vitae* jest jednym z najbardziej udanych przewodników o życiu duchowym napisanych w Anglii, które zachowało się w 110 manuskryptach i 7 tłumaczeniach na angielski. Rolle próbuje w nim zachęcić szersze grono czytelników do dzielenia się doświadczeniem mistycznym porywającego śpiewu (*canor*) i umiejscawia je w relacji do różnych etapów miłości podanych przez Ryszarda od św. Wiktora: *amor insuperabilis*, *amor inseparabilis*, *amor singularis* i *amor insatiabilis*³⁰.

Oprócz dzieł o zabarwieniu biblijnym czy czysto duchowym skomponował on inne o charakterze przewodników duchowych mających na celu pomoc w osiągnięciu stanów, jakie sam opisywał. Są to dzieła *Ego dormio*, *The Commandment* i *The Form of Living* napisane dla Margaret Kirkby, zakonnicy w Hampole, dla której był przewodnikiem duchowym. W dziełach tych, o zabarwieniu mniej osobistym, daje praktyczne rady, jak osiągnąć stany *fervor* i *dulcor*, a w komentarzu *The English Psalter* wyjaśnia doktrynę, jaka stoi za śpiewem *canor*. Ostatnie dzieło *The Form of Living*, które przetrwało w 30 manuskryptach, napisane zostało dla anachoretów i było pierwszym przewodnikiem w narodowym języku po trzynastowiecznym *Ancren riwle*. W pierwszej części odnosi się Rolle do konkretnych problemów duchowych, aby w drugiej wyjaśnić i pogłębić doktrynę o wspomnianych stanach mistycznych. Tego rodzaju dzieła stawiają go w gronie pierwszych, którzy próbowali wyjaśnić

²⁸ Por. G. MURSELL, *English Spirituality. From Earliest Times to 1700*, London 2001, s. 204.

²⁹ Por. E. COLLEDGE, *Rolle De Hampole, Richard*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Washington 2003, t. 12, s. 295n.

³⁰ Zob. W. RIEHLE, *The Middle English Mystics*, London 1981, s. 34.

moralne zawilości i duchową głębię abstrakcyjnej teologii łacińskiej w języku angielskim, związanym z rolnictwem i handlem, i stały się inspiracją dla całej literatury duchowej następných wieków w Anglii³¹.

4. Walter Hilton (1343–1396)

Data i miejsce właściwych urodzin tego religijnego autora nie zostały nigdzie potwierdzone, ale można je wyprowadzić z analizy jego akademickiej kariery. Także nieznaną jest czas i miejsce jego święceń, choć przypuszcza się, iż studiował na Uniwersytecie w Cambridge, jeśli się założy, iż chodzi o tego samego Waltera Hiltona, magistra prawa cywilnego i kapłana diecezji Lincoln, wzmiankowanego w 1371 r. jako kanonika w Abergwili, niedaleko Carmarthen, z uposażeniem niewypływającym z obowiązków duszpasterskich; czy o Waltera Hiltona, także prawnika, członka konsystorza sądu w Ely wzmiankowanego w 1375 r. Ponadto Hilton jest opisany w dwóch piętnastowiecznych manuskryptach jako doktorant bez ukończenia studiów wyższych. Patrząc więc na przebieg jego kariery, można przypuszczać, iż został prawnikiem ok. 1376 r. i był gotowy kontynuować studia doktoranckie ok. 1381–1382. Znalaziono także powiązania między Hiltonem a klerem na północy kraju, zatrudnionym przez biskupa Thomasa Arundel z Ely w latach 1374–1388, który mieszkał w kolegium w Peterhouse mającym silnie prawniczy charakter. Wspomniany biskup był bardzo aktywny w zwalczaniu herezji lollardów i po jego przeniesieniu w 1388 r. do York Hilton był z pewnością bardzo mu pomocny we wprowadzeniu reguł i porządku wobec entuzjastycznej pobożności, jaka pojawiła się pod wpływem pism Richarda Rolle'a, w efekcie kościelnego konfliktu ze skrajnie indywidualistycznymi lollardami³². Z listów pozostawionych przez Hiltona wynika, iż odrzucił on bardzo obiecującą karierę i spędził trochę czasu w odosobnieniu. Prawdopodobnie była to jego próba rozpoczęcia życia pustelniczego, ale ten eksperyment pokazał mu, iż jest bardziej pasterzem i człowiekiem wspólnoty niż samotnikiem. Zdecydował się więc wstąpić do opactwa kanoników augustiańskich w Thurgarton w Nottinghamshire ok. roku 1386 i tam pozostał do śmierci, która nastąpiła 24 marca 1396 r. W roku 1388 opat Thurgarton został zatwierdzony jako osoba przesłuchująca heretyków, ale to jednak nie wpłynęło znacznie na Hiltona, którego pisma poważnie krytykowały herezje i zbyt entuzjastyczną pobożność. Jego więc sława jako duchowego pisarza leży bardziej w ortodoksyjnej ascetyce i mistycznej teologii, ukazanej z ogromną precyzją pośród ówczesnego zamieszania, niż w powiązaniu z procesami inkwizycyjnymi³³.

³¹ Por. J. HUGHES, dz. cyt., s. 620n.

³² Zob. W. HILTON, *The Scale of Perfection*, tłum. J. CLARK, R. DORWARD, New York 1991, s. 4.

³³ Por. J.P.H. CLARK, *Hilton Walter*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 27, s. 250.

Najznakomitszym dziełem Waltera Hiltona jest *The Scale of Perfection*. Pierwszy z dwóch tomów tego dzieła jest datowany na wczesne lata pobytu autora w opactwie Thurgarton i zaadresowany prawdopodobnie do anachoretów, mówi o odnowie obrazu Bożego w człowieku jako przygotowaniu do kontemplacji, z praktycznymi radami odnośnie do medytacji i modlitwy, kładąc nacisk na pokorę i miłość bliźniego oraz zwalczanie poważnych grzechów. Drugi tom, którego pisanie zakończyło się tuż przed jego śmiercią, jest zaadresowany do szerszego grona odbiorców i pokazuje wizję kontemplacji jako nieodłączny aspekt pełnego chrzcielnego życia, do którego każdy chrześcijanin jest powołany. Zmierzanie w stronę pełni życia kontemplacyjnego pojmuje jako „ośniewającą ciemność” narastającą na drodze krzyża i w ten sposób widać tu jego oczywiste powiązania z nieznanym autorem *Obłoku niewiedzy*, którym mógł być mnich z Beauvale. Hilton jednak unika i niejako wystrzega się elementów negatywnej i apofatycznej teologii, która znajduje swój jasny wyraz we wspomnianym dziele³⁴. W swej istocie dzieło Hiltona jest wprowadzeniem do życia kontemplacyjnego, jakie dzieli na trzy okresy. Pierwszy wiąże się ze zdobyciem wiedzy o Bogu i poznaniem Go na ludzki sposób, szczególnie przez studiowanie Biblii. Drugi okres podzielony jest na dwie części. Wpierw postępujący ma zobaczyć i zasmakować w Bogu, co wiąże się z pewnego rodzaju doświadczeniem mistycznym, nie kontrolowanym lub wymuszonym przez niego, ale jedynie otrzymanym jako łaska, aby potem móc dzięki czystemu sumieniu wychwalać i śpiewać Bogu. Trzeci okres przypada na końcówkę życia, a ponieważ wiąże się z całkowitą znajomością i zupełnym umiłowaniem Stwórcy, może występować tylko wtedy, kiedy cała grzeszność ludzkiej natury zostanie zastąpiona przez pełne upodobnienie do obrazu Bożego, co z kolei znajduje swe ostateczne dopełnienie w niebie³⁵. Duchowy postępek na tego rodzaju drodze doskonałości został zaś opisany w dziele blisko powiązanim z pierwszym tomem *The Scale of Perfection*, pod tytułem *Mixed Life*, adresowanym do pobożnej osoby świeckiej i przedstawiającym pewnego rodzaju regułę życia odpowiednią dla człowieka żyjącego w świecie³⁶. Traktat *The Scale of Perfection* został przetłumaczony z angielskiego na łacinę prawdopodobnie ok. roku 1400 przez karmelitę Thomasa Fyslake. Oba dzieła zostały pierwszy raz wydrukowane przez Wynkyn de Worde w Londynie w 1494 r. z wieloma dodrukami aż do reformacji. Ponowne ożywienie zainteresowania Hiltonem przyszło wraz z odnowieniem się Kościoła katolickiego w Anglii w XIX stuleciu³⁷.

Hilton napisał ponadto w języku łacińskim do różnych osób wiele listów, które zawierały tematy podobne do spisanych już w *The Scale of Perfection*, ale w znacznie szerszym spojrzeniu. Stworzył ponadto dzieło *Conclusiones de*

³⁴ Por. tamże, s. 250.

³⁵ Zob. W. HILTON, *The Scale of Perfection*, red. H. BACKHOUSE, London 1992, s. 8n.

³⁶ Por. J. WALSH, *Pre-Reformation English Spirituality*, London 1966, s. 170.

³⁷ Por. J.P.H. CLARK, dz. cyt., s. 250.

ymaginibus, w którym broni czci oddawanej obrazom, i *Of Angels' Song*, będące odpowiedzią na entuzjazm naśladowców Richarda Rolle'a i jego fenomenu duchowego. O ile w łacińskich listach można zauważyć pewien wątek osobisty, o tyle jego dzieła w języku angielskim są autorytatywnym wyjaśnieniem doktryny i jedynie częściowo odkrywają jego osobowość. Odzwierciedlają naturalnie jego jasny umysł i zainteresowanie teologią moralną oraz niezwykle szerokie ujęcie teologii duchowości w świetle augustiańskiej tradycji, w nawiązaniu do Grzegorza Wielkiego z wplecionymi elementami z duchowości cysterskiej³⁸. Ogólnie można powiedzieć, iż tak jak z jednej strony unika on jakichkolwiek niepewnych innowacji, tak z drugiej wciąż można zauważyć świeże i nietuzinkowe zastosowanie zastanych zasad. Hilton jawi się więc jako zasadniczy i solidny w swym wykładzie, a jednocześnie pełen współczucia duszpasterz podchodzący z wielkim umiarkowaniem do wszelkiego rodzaju praktyk ascetycznych. Jego otwartość na ludzi w różnych stanach życia wykracza ponad ówczesne surowe monastyczne nastawienie do duchowości³⁹.

5. Autor *Obłoku niewiedzy*

Współczesnym dla Waltera Hiltona był nieznanym bliżej autor *Obłoku niewiedzy*, który tak jak on pochodził prawdopodobnie z północnych rejonów Midlands. Nic konkretnego nie wiadomo o tym anonimowym autorze, ale z samego dzieła można wywnioskować, iż prawdopodobnie był kapłanem bardzo dobrze wyedukowanym teologicznie i mistrzem życia kontemplacyjnego. Podczas czytania jego dzieła widać od razu, iż ma się do czynienia z duchowym kierownikiem odnoszącym się do osób powierzonych jego pieczy. Pierwotnie przez wieki utożsamiano go z Walterem Hiltonem, potem zaś z reprezentantem zakonu dominikańskiego, aż w końcu ostatnia najsilniejsza tendencja mówi o jednym z kartuzów⁴⁰. Nie można też nic powiedzieć o datach ramowych jego życia, choć prawdopodobnie był współczesny Hiltonowi. Jego pisma, skomponowane w osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych latach XIV w., były dedykowane żyjącym w odosobnieniu i skoncentrowane na opisie zaawansowanych stanów życia mistycznego, co wyjaśnia, dlaczego nie były zbyt popularne w późnośredniowiecznej Anglii, tak jak pisma Rolle'a czy Hiltona, i w efekcie zostały wydrukowane dopiero w 1871 r. Ta sytuacja współcześnie uległa kompletnemu odwróceniu, kiedy w ostatnim wieku dokonano przynajmniej dziewięciu nowych angielskich tłumaczeń i *Obłok niewiedzy*, zachowany aż w 17 manuskryptach, stał się bestsellerem księgarń.

Oprócz wspomnianego dzieła drugim głównym pismem tego autora jest *The Book of Prive Counseling*, będący późniejszym traktatem, ponieważ wyjaśnia i po-

³⁸ Por. N. WATSON, dz. cyt., s. 555.

³⁹ Por. J.P.H. CLARK, dz. cyt., s. 251

⁴⁰ Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. WALSH, New York 1981, s. 2.

głębia niektóre tematy opisane już wcześniej. Autor *Obłoku* napisał jeszcze kilka pomniejszych dzieł i jak Hilton dokonywał innych tłumaczeń⁴¹, co pokazuje, iż oprócz płynnego używania retorycznych figur, metafor, analogii, obrazów, określonych kompozycji i struktur, paradoksu, emfazy czy rytmu był on wyszkolonym erudyta, który miał na pewno przygotowanie literackie w używaniu tego rodzaju narzędzi językowych. Poza literackim czytaniem widać też szeroką znajomość kontynentalnej literatury mistycznej, choć jak sam stwierdza, w swym dziele celowo unika cytowania innych autorów, by nie popisywać się inteligencją czy erudycją, jakiej czytelnik zupełnie nie potrzebuje i co nie jest celem traktatu. Między wierszami jednak przebrzmiewa szeroko znana i używana zachodnia tradycja mistyczna z największymi łacińskimi dziełami takich autorów, jak Augustyn, Grzegorz Wielki, tradycja cysterska czy wiktoriańska, nie wspominając o bardzo dobrej znajomości Pseudo-Dionizego z jego afektywno-negatywnym mistycyzmem w wydaniu Thomasa Gallusa (†1246) i kartuza Hugh of Balma (†1340)⁴². Nietypowo też używana jest Biblia, ponieważ autor *Obłoku* nie napisał żadnego komentarza do Pisma Świętego i w ten sposób jest niejako mniej biblijny niż jego poprzednicy, jak Rolle czy Hilton. Wygląda to jednak na pozorny zabieg w myśl wspomnianego unikania cytatów z racji tego, iż używa on szeroko znanych obrazów i postaci biblijnych, jak osoby Marty i Marii, czy szeroko komentowanej w średniowieczu Księgi Wyjścia. W odróżnieniu od *Privy Counseling* opartej na łacińskich cytatach z Biblii *Obłok niewiedzy* takich zdań nie zawiera, wystrzegając się w ten sposób typowej dla średniowiecza homiletyki biblijnej⁴³.

Wracając do *Obłoku niewiedzy*, trzeba nadmienić, iż jest to traktat duchowy napisany dla młodego człowieka zaczynającego życie kontemplacyjne w monastycznym środowisku⁴⁴. Swoją nazwę bierze od fragmentu rozdziału trzeciego, gdzie autor pisze o pewnego rodzaju *obłoku niewiedzy*, jaki zawsze jest obecny pomiędzy wierzącym i Bogiem, i chociaż nie może zostać zupełnie usunięty, to jednak nie przeszkadza w osiągnięciu pełnego zjednoczenia z Nim już w tym życiu doczesnym. Droga więc do Boga musi być drogą przez ciemność i niewiedzę oraz wewnętrzne cierpienie. To doświadczenie „ciemnej nocy” jest kluczowe dla traktatu, choć opisane trochę inaczej niż u późniejszych mistyków hiszpańskich⁴⁵. Wszystkie ćwiczenia i praktyki duchowe, jak medyta-

⁴¹ Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 396n; Zob. *The Pursuit of Wisdom and Other Works by the Author of the Cloud of Unknowing*, red. J. WALSH, New York 1988.

⁴² Zob. P. ROREM, *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, [w:] *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, London 1986, s. 148.

⁴³ Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 400–401.

⁴⁴ Zob. Ch. WHITEHEAD, *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. LAMM, London 2013, s. 364.

⁴⁵ Zob. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, red. W. JOHNSTON, London 1997, s. 33.

cja, czytanie duchowe, wewnętrzna refleksja, nie są w stanie przeniknąć przez „obłok niewiedzy” i mają z tej racji rolę jedynie przygotowawczą (r. 35). Życie zaś człowieka składa się z dwóch stanów: niższego aktywnego życia polegającego głównie na czynieniu dobra i wyższego związanego z medytacją. Jednak zarówno dzieła miłosierdzia, jak i nawet głęboka modlitwa osobista są jedynie aktem wstępnym do „wejścia w obłok niewiedzy” (r. 8, 21). Prawdziwy zaś i realny rozwój zaczyna się dopiero od kontemplacji i obiera podwójny kierunek: wpierw wierzący musi zostać niejako otoczony „obłokiem zapomnienia”, jakie dotyczy całego stworzenia i wszystkiego, co jest związane z doczesnością (r. 5), aby potem dopiero móc przesyć *obłok niewiedzy* „ostrą strzałą stęsknionej miłości” (r. 6). W ten sposób opisana miłość, jako *ostra strzala tęsknoty i ślepy odruch* (r. 12), staje w pewnego rodzaju opozycji do myślenia, medytacji i wiedzy, co jest bardzo charakterystyczne dla całego dzieła i wielokrotnie przypomniane do tego stopnia, iż ma zastąpić niemal wszelką dyskursywność w wierzącym (r. 39–40). Zjednoczenie zaś, do którego prowadzi, jest jedynie owocem łaski i działania Boga w człowieku, a nie jego własnych wysiłków (rozdz. 26, 34). Wyraźnie widać, iż zarówno autor *Obłoku*, jak i wszyscy czternastowieczni mistycy angielscy mają bardzo tomistyczne zrozumienie natury łaski i jej działania. Choć fakt, iż *Obłok* stara się wyjaśnić tajemnicę zjednoczenia z Bogiem w formie paradoksów i języka apofatycznego, wydaje się wyjątkowy dla tego grona mistyków (np. rozdz. 68–69). Ponadto w rozdziale 71 można znaleźć wyraźne rozdzielenie między dwoma różnymi rodzajami zjednoczenia w tym życiu, jakie może zostać doświadczone przez wierzących. Pierwsze jest sporadycznym uniesieniem występującym raczej rzadko i tylko za działaniem szczególnej łaski Bożej, a drugie polega na ciągłym stanie zawładnięcia przez Boga dostępnym tylko tym, którzy trwają w pełnej i nieprzerwanej kontemplacji⁴⁶.

Drugie główne dzieło *The Book of Privy Counselling* analizuje tzw. *czysty zamiar* (ang. *naked intent*), jaki prowadzi do Boga, i naturę zjednoczenia z Nim możliwą do osiągnięcia w tym życiu. Nie ma innego i lepszego określenia Boga jak „czysta egzystencja” i On sam jest „istnieniem duszy”. Językowo widać tu pewne podobieństwo do spekulatywnych mistyków niemieckich tego samego okresu, ale w odróżnieniu od nich autor nigdy nie pozwala tego rodzaju abstrakcji na zbyt dużą dominację⁴⁷. Dzieło to poszerza tematykę *Obłoku* i uzupełnia ją o dość szczegółową refleksję nad *obłokiem zapomnienia*, określając go wręcz mianem „nieświadomości własnego istnienia”, aby postawić w centrum obecność Boga: działanie Jego miłości zmierzające do zapomnienia o sobie. Ciekawym wątkiem tego dzieła jest też wzmianka o roli medytacji pasji Chrystusa będącej niezwykle popularnym ćwiczeniem duchowym w duchowości późnośredniowiecznej. Według autora prowadzi ona jedynie do cieszenia się zwykłą łaską

⁴⁶ Por. B. MCGINN, *The English Mystics*, [w:] *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1999, s. 199n.

⁴⁷ Zob. *English Mystics of the Middle Ages*, red. B. WINDEATT, Cambridge 1994, s. 3.

wspólną wszystkim, a nie daje wejścia w kontemplację. Tego rodzaju nauka musi być dobrze zrozumiana w kontekście całego dzieła, kiedy to autor wyjaśnia, iż są dwa rodzaje miłości: podstawowa „zmysłowa miłość” człowieczeństwa Chrystusa i wyższa „duchowa miłość Boskości” objawiona w Nim. Medytacja więc rozwijałaby jedynie to podstawowe umiłowanie Boga, będące jednak niewystarczającym do przebiccia się przez *obłok niewiedzy* dzięki *czystemu zamiarowi*, na którego obecność i rozwój tak mocno naciskał nieznan autor⁴⁸.

6. Julianna z Norwich (1342–1416)

Znana jako rekluzka czy anachoretka była mistyczką żyjącą w celi przy kościele parafialnym św. Juliana w Conisford niedaleko Norwich i od tego miejsca bierze swoje imię, co było dość popularnym zabiegiem w tamtym czasie, nie można jednak wykluczyć, iż takie było jej prawdziwe imię z chrztu. Nie ma innych informacji potwierdzających jej tożsamość lub korzenie, choć częściowo występujący północny dialekt manuskryptów wraz z bardzo emocjonalnymi odniesieniami do św. Jana z Beverley mógłby sugerować jej pochodzenie z Yorkshire. Jednak zawsze należy pamiętać, iż dokonując tego rodzaju spostrzeżenia, musimy brać pod uwagę fakt, że pozostawione pisma mogły mieć naleciałości pisarza, który pomagał je skomponować. Mistyczka jest najbardziej znana właśnie ze swych pism, które na przełomie wieków otrzymywały różne tytuły, a dziś są znane jako *Revelations of Divine Love*, czyli *Objawienia Bożej Miłości*, skomponowane w dwóch wersjach: krótszej i dłuższej. Traktaty te zawierają jej gruntowną refleksję nad serią szesnastu intelektualnych objawień i fizycznych wizji ukrzyżowanego Chrystusa, jakie otrzymała 8 lub 13 maja 1373 r. (dzień różnie podawany w manuskryptach), umierając z powodu choroby, kiedy, jak sama pisze, miała trzydzieści i pół roku⁴⁹. Taka informacja ujawnia jej datę narodzin, którą można określić w przybliżeniu na późny rok 1342. Jest to w zasadzie jedyna osobista informacja napisana przez nią i do dziś trwa debata, czy w momencie otrzymania objawień była już anachoretką, czy może mniszką w pobliskim benedyktyńskim klasztorze w Carrow, którego beneficjentem był kościół św. Juliana w Norwich, czy może nawet osobą świecką. Okoliczności jej choroby, jaką prawie przypłaciła życiem, opisywane w krótkiej wersji objawień sugerują, iż raczej w tamtym czasie mieszkała we własnym domu. W takiej więc sytuacji była albo niezamężną kobietą, albo wdową, która mogła stracić męża, i może nawet wszystkie dzieci, podczas epidemii w tym rejonie w latach 1362 lub 1369⁵⁰.

⁴⁸ Por. B. MCGINN, *The English Mystics*, s. 201n.

⁴⁹ Zob. A. BANCROFT, *The Luminous Vision. Six Medieval Mystics and their Teaching*, London 1982, s. 46.

⁵⁰ Por. G. JANTZEN, *Julian of Norwich*, London 2011, s. 11.

Poszukiwanie odpowiedzi na tak proste pytanie pomaga wyjaśnić korzenie jej nauki, będącej pewnego rodzaju charakterystyczną i wyróżniającą się mieszkanką ortodoksji i zadziwiającej po dziś dzień jej osobistej oryginalności. Dla przykładu można tu podać słynną ideę Chrystusa jako Matki wierzących, która zapewne bardziej naturalnie wypływałaby z jej osobistego doświadczenia macierzyństwa niż z lektury autorów łacińskich, takich choćby jak Anzelm z Canterbury, który także wcześniej podejmował ten temat⁵¹. Innym przykładem jest parabola „Pan i sługa”, w której proponuje ona nową interpretację upadku pierwszych rodziców, mówiąc, iż Adam zgrzeszył bardziej przez nadgorliwość niż nieposłuszeństwo, i dlatego też, jak mówi Chrystus do Julianny w słynnej konkluzji, „wszystko będzie dobrze” (w staroangielskim: *alle maner of thyng shalle be wele*), ponieważ to zależy od działania Trójcy, która zwycięsko ukończy zbawienie wszystkich i wszystkiego dopiero na końcu czasów. Nawet jej wizje Chrystusa ukrzyżowanego opisywane w bardziej tradycyjny sposób mają niespotykaną emfazę na wyniszczeniu Jego ciała z wyjątkowym naciskiem na „czystą radość i samowyrzeczenie Zbawcy”, który w takim właśnie nastawieniu wydał się na śmierć na krzyżu⁵².

Ponieważ pisma Julianny mają wysoką jakość literacką, zaczęto w pewnym momencie wątpić w jej osobiste wyznanie, że była tylko „prostym stworzeniem” (*Book of Showings*, 285), uważając to stwierdzenie za czystą retoryczną figurę. W ten sposób wywiązała się dyskusja nad jej wykształceniem, ujawniającym się w wyjątkowym czytaniu, co wskazywałoby na bycie zakonnicy. Z powodu tego, iż nie ma potwierdzonych źródeł o jakości edukacji u zakonnicy późnego średniowiecza w Anglii i nie można znaleźć nikogo o takim imieniu w klasztorze benedyktynek w Carrow, oraz wniosując z faktu niejako zniknięcia jej pism po śmierci, trudno podtrzymać stwierdzenie, iż za jej mistycyzmem stał jakiś konkretny zakon. Nie było więc żadnej wspólnoty, która mogłaby zachować i opublikować jej teksty, co wskazywałoby na jej oczywisty pustelniczy tryb życia⁵³. W różnych źródłach można ponadto znaleźć kilka wzmianek o jej osobie. Pierwsza została uczyniona przed 1394 r. i wspomina o „Julian anakorite”, przez co przypuszcza się, iż już wtedy żyła ona w odosobnieniu i spisała swe dzieła w dwóch wersjach. Krótszy tekst wydaje się być napisany zaraz po tym wydarzeniu, choć mógłby być skompletowany w jakimkolwiek czasie przed napisaniem dłuższej wersji. Ponieważ zaś wspomina ona w wersji dłuższej, iż około „dwudziestu lat mija od faktu, kiedy zrozumiała to, co zostało jej pokazane”, można więc wywnioskować, że została ona spisana około roku

⁵¹ Zob. *Julian of Norwich's Showings*, tłum. E. COLLEDGE, J. WALSH, New York 1978, s. 8.

⁵² Por. P. MOLINARI, *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic*, London 1958, s. 7n.

⁵³ Por. S. BECKWITH, *Julian of Norwich*, [w:] *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. KASTAN, t. 3, Oxford 2006, s. 172.

1393⁵⁴. Są jeszcze inne wzmianki o Juliannie, mówiące trochę o powszechnie panującej opinii o niej, poczynione w 1413 r. przez redaktora wersji krótszej, który nazywał ją „pobożną kobietą”. Tego samego roku została ona odwiedzona przez wizjonerkę Margery Kempe, która opisuje ją jako eksperta od wszelkiego rodzaju konsultacji duchowych. W końcu komentator dzieła Kempe około roku 1500 na marginesie przy wzmiankach o Juliannie z Norwich dodaje adnotacje „Dame Ielyan”, co pokazuje, iż jej wyróżniająca się reputacja była jednak ciągle żywa i pełna szacunku wiele lat po jej śmierci, jaka nastąpiła prawdopodobnie w 1416 r.⁵⁵ Choć Julianna z Norwich podejmuje tematy teologiczne na miarę swych czasów, jej przesłanie z racji otrzymanych wizji jest w całości bardzo osobiste i oparte na jej nieustannym wysiłku, aby coraz lepiej zrozumieć to, co zostało jej ofiarowane. Cała jej teologia nawiązuje bezpośrednio do pism św. Pawła i koncentruje się wokół takich tematów, jak grzech, łaska i zbawienie. Wyczuwa się w niej wyraźną walkę wskazującą na pewien ukryty konflikt między znaczeniem objawień, których głównym przesłaniem jest powszechna miłość Boga objawiona jej w postaci ukrzyżowanego Chrystusa, a zwykłym nauczaniem Kościoła odnośnie do grzechu, Bożego gniewu i potępienia⁵⁶. Ciągłe na nowo rozważała ona słowa zapisane w wersji krótszej w rozdziale 14, a w dłuższej w 31, w których Chrystus powtarza, iż „może uczynić i uczyni wszystkie rzeczy dobrze i zobaczy ona, iż każdy rodzaj rzeczy będzie dobry”. Rozwiązanie tego napięcia i dylematu znajduje się we wspomnianej przypowieści o „Panu i słudze”, gdzie sługą wysłanym przez Boga jest sam Chrystus, i jak Adam poddał się grzechowi, tak Chrystus poddał się ludzkiej naturze, dzięki czemu zostanie ona przywrócona Bogu. W ten sposób paradoks między Boską dobrocią a ludzką grzesznością znajduje swoje nowe wyjaśnienie. Należy pamiętać, czytając pisma Julianny, iż nie wdaje się ona w żadne teoretyczne rozważania na gruncie teologicznym, jak Hilton czy autor *Obłoku niewiedzy*, ale pragnie zostawić jasne przesłanie czysto mistyczne, iż tajemnica miłości przewyższa i przekracza wszelkie antynomie ludzkiego rozumu⁵⁷. Choć więc Julianna nieraz była podejrzewana o pewnego rodzaju uniwersalizm i naiwną nadzieję na zbawienie wszystkich, przy jednoczesnym pomniejszaniu znaczenia i powagi grzechu, to jednak krytyczna analiza jej pism nie pozwala na tak pobieżne i uogólniające wnioski, ze szkodą dla głębi jej mistyki i prawdziwie chrześcijańskiego optymizmu. Centrum zaś jej teologii stanowi potrójny wymiar miłości: niestworzonej, stworzonej i ofiarowanej. Pierwszą z nich jest Bóg

⁵⁴ Zob. E.A. JONES, *Anchoritic Aspects of Julian of Norwich*, [w:] *A Companion to Julian of Norwich*, red. L.H. McAVOY, Cambridge 2015, s. 176.

⁵⁵ Por. S. BECKWITH, dz. cyt., s. 818n.

⁵⁶ Zob. M.A. PALLISER, *Christ, Our Mother of Mercy. Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewing of Julian of Norwich*, Berlin–New York 1992, s. 240.

⁵⁷ Zob. D. BAKER, *The Image of God: Contrasting Configurations in Julian of Norwich's Showings and Walter Hilton's Scale of Perfection*, [w:] *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S.J. McENTIRE, New York–London 1998, s. 35–60.

sam w sobie, jako jedyne źródło i cel miłości. Stworzoną miłością jest dusza ludzka w Bogu i tajemnica jedności z Nim oraz uczestnictwa w Jego Boskiej naturze. Ofiarowana zaś miłość to życie cnotami, dzięki któremu chrześcijanie niejako zwracają miłość za miłość im ofiarowaną. Widać tu wyraźny wątek apostołski u Julianny jako anachoretki, co świadczy, iż nie zawęży ona, jak Hilton, swego przesłania jedynie do początkujących adeptów życia kontemplacyjnego, ale kieruje je do wszystkich wierzących⁵⁸.

7. Zakończenie

Podsumowując, należy zaznaczyć, iż charakterystyczna dla późnego średniowiecza grupa mistyków afektywnych, żyjąca i pisząca w Anglii, stawia w centrum refleksję nad osobistą relacją z Bogiem, ale każdy z nich czyni to w niepowtarzalny sposób. Richard Rolle spędził swe życie jako osiadły lub wędrowny pustelnik i w czasach tak naznaczonych przez wojny i epidemie opisuje z dużą intensywnością swoje indywidualne doświadczenie mistyczne, rozwijając jednocześnie duchowość pełną pasji, charyzmatycznego entuzjazmu, przepojoną mistycyzmem i przede wszystkim opartą na życiu samotnym. Anonimowy autor *Obłoku niewiedzy* opiera się głównie na apofatycznej tradycji związanej z syryjskim autorem Pseudo-Dionizym żyjącym w V w. i przykłada wielką wagę do piękna i tajemnicy Boga, pogłębiając ją w nowym kierunku przez podkreślenie, iż to miłość i pragnienie, a nie wiedza, są pierwszorzędnymi środkami w poszukiwaniu jedności ze Stwórcą. Podobnie ewidentny wpływ afektywności św. Augustyna kształtuje życie i teologię Waltera Hiltona, który staje się nieporównanym przewodnikiem na drodze duchowej i wraz z *Obłokiem niewiedzy* wprowadza tak potrzebną równowagę i usystematyzowanie oraz cnotę umiarkowania do pobożności tego trudnego wieku, który zaczął się od niepohamowanego entuzjazmu Rolle'a, a skończył na unikatowych objawieniach jednej z największych mistyczek angielskich Julianny z Norwich. Widać więc, jak w tak krótkim okresie i w tak trudnym wieku ziemia brytyjska była w stanie wydać niezwykle charyzmatycznego pustelnika, najsłynniejszego mistyka teologii negatywnej, pierwszorzędnego przewodnika duchowego i niedoścignioną anachoretkę o wizjach, które zmieniły bieg duchowości angielskiej i oddziaływały nieprzerwanie po dziś dzień, stając się inspiracją dla nowych pokoleń.

Słowa kluczowe: późnośredniowieczna angielska duchowość, mistyka afektywna, mistyka angielska, złoty wiek mistyki angielskiej, Richard Rolle, *Obłok niewiedzy*, Walter Hilton, Julianna z Norwich

⁵⁸ Por. B. MCGINN, *The English Mystics*, s. 204n.

Golden Age of English Mysticism

Summary

The aim of the article is to present the general view of mystical experience which emerges from the group of four spiritual writers related to The Golden Age of English Mysticism. All of them lived during the 14th century representing affective mysticism and negative theology. The most significant representatives of the period in English spirituality are Richard Rolle, the anonymous author of *The Cloud of Unknowing*, Walter Hilton and Julian of Norwich. The English eccentricity and utterly unique individuality mark all four mystics so much that the spiritual writers of the century never formed a national school. Nevertheless, they shared common values, approaches and the typical late medieval desire to express traditional Latin spirituality in the vernacular. Until today they are the greatest English prose writers of their age and their works remain unsurpassed masterpieces among all spiritual treatises written in the English language.

Keywords: late medieval English spirituality, affective mysticism, English mysticism, Golden Age of English mysticism, Richard Rolle, *The Cloud of Unknowing*, Walter Hilton, Julian of Norwich

Bibliografia

Literatura źródłowa

- HILTON W., *The Scale of Perfection*, red. H. BACKHOUSE, London 1992.
 HILTON W., *The Scale of Perfection*, tłum. J. CLARK, R. DORWARD, New York 1991.
Julian of Norwich's Showings, tłum. E. COLLEDGE, J. WALSH, New York 1978.
 ROLLE R., *The English Writing*, tłum. R.S. ALLEN, New York 1988.
The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling, red. W. JOHNSTON, London 1997.
The Cloud of Unknowing, red. J. WALSH, New York 1981.
The Pursuit of Wisdom and other works by the author of the Cloud of Unknowing, red. J. WALSH, New York 1988.

Literatura pomocnicza

- A Companion to Julian of Norwich*, red. L.H. McAVOY, Cambridge 2015.
 BAKER D., *The Image of God: Contrasting Configurations in Julian of Norwich's Showings and Walter Hilton's Scale of Perfection*, [w:] *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S.J. McENTIRE, New York–London 1998, s. 35–60.
 BANCROFT A., *The Luminous Vision. Six Medieval Mystics and Their Teaching*, London 1982.
 BECKWITH S., *Julian of Norwich*, [w:] *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. KASTAN, Oxford 2006, t. 3, s. 172–175.

- BHATTACHARJI S., *Julian of Norwich*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, t. 30, Oxford 2004, s. 818–819.
- BULLETT G., *The English Mystics*, M. JOSEPH, London 1950.
- CANTOR N., *In the Wake of the Plague. The Black Death and the World it Made*, London 2002.
- Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1999.
- Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, London 1986.
- CLARK J.P.H., *Hilton Walter*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 27, s. 250–251.
- COLEMAN T.W., *English Mystics of the Fourteenth Century*, London 1971.
- COLLEDGE E., *Rolle De Hampole, Richard*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Washington 2003, t. 12, s. 295–296.
- DEANESLY M., *A History of The Medieval Church 590–1500*, Cambridge 1990.
- Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, New York 1904–1989.
- HARPER-BELL Ch., *The Pre-Reformation Church in England 1400–1530*, London–New York 1996.
- HUDSON A., *Wyclif John*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, t. 12, New York 1989, s. 706–711.
- HUGHES J., *Rolle Richard*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 47, s. 619–620.
- JANTZEN G., *Julian of Norwich*, London 2011.
- JONES E.A., *Anchoritic Aspects of Julian of Norwich*, [w:] *A Companion to Julian of Norwich*, red. L.H. McAVOY, Cambridge 2015, s. 175–187.
- Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S.J. McENTIRE, New York–London 1998.
- KNOWLES D., *The English Mystical Tradition*, London 1964.
- KNOWLES D., *The Religious Orders in England*, t. 2: *The End of the Middle Ages*, Cambridge 1955.
- LAGORIO V., *Mysticism, Christian: English*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, New York 1987, t. 9, s. 18–31.
- LECLERQ J., VANDENBROUCKE F., BOYER L., *The Spirituality of The Middle Ages*, London 1968.
- LEFF G., *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1350–1450*, Manchester 1967.
- MCGINN B., *The English Mystics*, [w:] *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1999, s. 194–207.
- MCGINN B., *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, [w:] *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, red. B. MCGINN, t. 5, New York 2012.
- MOLINARI P., *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic*, London 1958.
- MOORMAN J., *A History of the Church in England*, Harisburg 1980.
- MURSELL G., *English Spirituality. From Earliest Times to 1700*, London 2001.

- New Catholic Encyclopedia*, Washington 2003.
- Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004.
- PALLISER M.A., *Christ, Our Mother of Mercy. Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewing of Julian of Norwich*, Berlin–New York 1992.
- RALPH H., *The English Manuscripts of Richard Rolle. A Descriptive Catalogue*, Exeter 2010.
- RIEHLE W., *The Middle English Mystics*, London 1981.
- ROREM P., *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, [w:] *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, London 1986, s. 132–151.
- The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. WALLACE, Cambridge 1999.
- The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. KASTAN, Oxford 2006.
- The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, red. B. MCGINN, t. 5, New York 2012.
- The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. LAMM, London 2013.
- THORNTON M., *English Spirituality*, London 1963.
- WALSH J., *Pre-Reformation English Spirituality*, London 1966.
- WATSON N., *The Middle English Mystics*, [w:] *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. WALLACE, Cambridge 1999, s. 539–565.
- WHITEHEAD Ch., *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. LAMM, London 2013, s. 357–372.
- WINDEATT B., *English Mystics of the Middle Ages*, Cambridge 1994.