

ALICJA LABIJAŁ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Pracownia Leksykograficzna
E-MAIL: ALICJALABIJAŁ@GMAIL.COM

Kobiece dążenia do anielskości, czyli o *Regule dla pustelnicy Aelreda z Rievaulx*

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono problematykę dotyczącą dążeń do osiągnięcia anielskiego ideału przez kobietę – pustelnicę – na podstawie średniowiecznej *Reguły dla pustelnicy Aelreda z Rievaulx*. Reguła zasadza się na relacji pomiędzy sferą duszy i ciała oraz rzuca światło na rozpowszechniony w średniowieczu (i w czasach późniejszych) sposób postrzegania zmysłowości kobiecej. Zdaniem autora cechuje się ona pobudliwością większą od tej, której doświadczają mężczyźni, i z tego względu wymaga przedsięwzięcia surowych środków zaradczych.

SŁOWA KLUCZOWE

kobiecość, średniowiecze, pustelnica, asceza, Aelred z Rievaulx, chrystianizm kobiecy, zmysłowość, duchowość, angelologia, eremityzm

Kurtyna czasu, która wydzieliła w historii ponad dziesięć stuleci, zwanych wiekami średnimi, wyszywana jest myślami tworzącymi obraz człowieka pogrążonego w mrokach intelektualnego zacofania, chaosie i okrucieństwach wojen oraz brudnej, pozbawionej kolorów codzienności. Dopiero dwudziestowieczni historycy zdjęli z odległej epoki tę przesłaniającą ją kurtynę i wejrzelili w ukrytą pod nią rzeczywistość. Jednym z przełomowych dzieł dla recepcji tego okresu była *Jesień średniowiecza* Johana Huizingi, który wskazał że:

Życie było [wówczas] tak jaskrawe i różnorodne, że jednym wciągnięciem powietrza wdychano woń krwi i róż. Pomiędzy piekielnym strachem i dziecinnyim żartem, pomiędzy okrutną zatwardziałością i skorym do łez współczuciem lud chwiał się to w tę, to w inną stronę jak olbrzym z głową dziecka. Życie upływało między całkowitym wyrzeczeniem się wszelkich uciech światowych a obłąkanym pędem do bogactwa i użycia, między dyszącą nienawiścią a skorą do śmiechu dobroduszością¹.

Spojrzenie na wieki średnie jako okres kontrastów jest warunkiem zrozumienia ówczesnej rzeczywistości. W ten sposób, przez ciężką kurtynę stuleci, można dojrzeć wielowymiarowość sceny, na której rozgrywała się średniowieczna historia. Na jednym z jej krańców znajdowały się pustelnicze cele, w których eremici poddawali się rygorystycznej ascezie, zrodzonej z awersji do materii i ciała. Znalazła ona wyraz w doktrynie *de contemptu mundi*, sformułowanej w dwunastowiecznym traktacie kardynała Lotariusza *O pogardzie świata i nędzy kondycji ludzkiej*, w którym czytamy:

Dusza ma trzy przyrodzone sobie władze: rozumną, aby rozróżniać między dobrem a złem; gniewliwą, aby odrzucać z pogardą zło; pożądlivą, aby dążyć do złego. Pierwsza rodzi występki, ostatnia grzech, środkowa występki i grzech. [...] Źródłem tych wad jest skażone ciało [...]².

Marność w sposób totalny znamionuje istnienie ciała oraz uwięzionej w nim duszy. Wszelkie wysiłki zmierzające do zmiany położenia, w jakim znajduje się istota ludzka, są daremne. Waniatatywnego piętna nie można zmyć. Człowiek rodzi się pod jego jarzmem i niezależnie od swoich uczynków za życia – zostaje nim ostatecznie przygnieciony z chwilą śmierci:

Ukształtowany z ziemi, poczęty z grzechu, zrodzony do kary, popełnia czyny przestępcze, których mu zabroniono, szpetne, które mu nie przystoją, a potem stanie się pokarmem dla ognia, pożywieniem dla robaków, jedną bryłką zgnilizny. [...] Uformowany został [...] z plugawego nasienia: począł się w świerzbieniu ciała, w gorączce żądz, w smrodzie rozpusty, a co gorsza, w grzechowym upadku; rodzi się do trudu, bólu, lęku, co zaś większą jeszcze jest nędzą – do śmierci³.

Doktryna Lotariusza (od 1198 roku papieża Innocentego III), postaci uważanej za jedną z najbardziej światłych osobowości swej epoki, wyraźnie odcisnęła się na ówczesnej myśli religijnej. Wpłynęła na sposób myślenia i wyobrażenie nie tylko duchownych, lecz także przeciętnych chrześcijan. Jej litera zawiera

¹ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowska, Warszawa 1998, s. 46.

² Lotharius, *De misteria*, lib. I, cap. 1, PL 217, 704. Cyt. za: J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 26.

³ Ibidem, s. 25.

w sobie rytm, w którym poruszają się postacie przedstawień *dance macabre*, a także odbijające się w epoce szerokim echem *memento mori*. Nawoływania do wzgardy świata usłyszeć można w ówczesnym kaznodziejstwie. Alan z Lille w *Sermo de contemptu mundi* bezpośrednio nawiązał do wspomnianej doktryny Innocentego III, przywołując podobne motywy – matki, narodzin oraz ziemi, a także stosując potrójne wyliczenia:

Człowiecze, trojaka (*triplex*) jest twa matka: ziemia, żądza, kobieta. Ziemia, bo z ziemi pochodzisz (*originem trahis*) i dlatego o niej mówisz (*loqueris*), do niej zdążasz (*sequeris*), miłujesz ją i do niej powrócisz. Jesteś ziemski (*terrnus*) w słowie, ziemski w czynie, ziemski w zmysłach (*in animo*). Żądza ciebie poczyňa, rodzi, pokrzepia. Ciebie wykarmia swym mlekiem, swą najgorszą piersią, czyni twe istnienie, doprowadza cię do nieistnienia. Z kobiety rodzisz się po trzykroć (*triplici natavitae*): najpierw przez podział ciała, po drugie przez złączenie duszy z ciałem, po trzecie przez opuszczenie [matki]. Pierwsze narodziny są ku winie, drugie ku życiu, a trzecie ku karze. [...] I tak jak potrójna jest matka twoja, takiz jest i ojciec. Pierwszym jest Bóg, który cię kształtuje z prochu (*de limo*), drugim szatan, który cię sprowadza do grzechu, trzecim człowiek ziemski, który cię na świat wprowadza⁴.

W dobie średniowiecza duchowość europejską przenikało poczucie, że między duszą a ciałem istnieje konflikt, który wynika z ich nierozzerwalnego związku. Relacja ta w szczególny sposób zwracała uwagę eremitów – zarazem fascynowała ich i niepokoiła. Świat somatyczny był tajemnicą, która budziła w nich podejrzliwość i lęk. W ich przeświadczeniu ogrom oraz wrogość materialnego wszechświata przytłacza człowieka skazanego na cielesną powłokę. Ciało, pomimo wciąż przekształcających je, niszczących uderzeń czasu, zachowuje swój pęd ku trwaniu, a świadomość jego marności wzbudza w człowieku tęsknotę za anielskością – uwolnieniem duszy z jej materialnego więzienia.

Te angeliczne aspiracje były szczególnie bliskie średniowiecznym mnichom, marzącym o tym, aby ich byt upodobił się do sposobu istnienia duchów czyścych⁵, a konstytutywnym składnikiem ich postawy był charakterystyczny „uraz do ciała” oraz hiperspirytualistyczna, angeliczna koncepcja człowieka, uformowana w efekcie przenikania do chrześcijaństwa elementów gnozy, manicheizmu i filozofii platońskiej⁶. Gdyby porównać ciało człowieka do węzła, w którym spleta się *vanitas*, śmiertelność, czas oraz materia i dusza, to próbę przecięcia tego nierozzerwalnego spłotu można nazwać monachizmem. Stał się on buntem

⁴ Alan z Lille, *Sermo de contemptu mundi* (Kazanie o wzgardzeniu światem), [w:] *Homo Viator, Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, red. M. Karas, Kraków 2009, s. 12.

⁵ Szerzej na ten temat: L. J. R. Milis, *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie*, tłum. J. Piątkowska, Kraków 1996.

⁶ R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 19–84.

ludzi przeciwko zasadzie ich istnienia – cielesności⁷. Rozdarcie między duchem a ciałem popychało mnichów ku ucieczce w samotność, w której dzięki ascezie możliwe stało się spojrzenie na świat „oczyma ducha” i dostrzeżenie boskiego „światła wieczystego”.

Eremici wierzyli, że człowiek, odsuwając się od zgiełku codzienności, zmierza ku odkryciu swej istoty. Byli przekonani, że w samotności oraz w ciszy można posłyszeć boży szept, że tylko w niej możliwe jest usłyszenie świętego głosu i odzyskanie siebie. Cisza, jaką daje pustkowicie, odcięcie się od codziennych spraw oraz zamknięcie na to, co płynie z zewnątrz, otwiera akustyczną przestrzeń dla tego szeptu, który nie jest słyszalny w gwarze społecznej rzeczywistości. Materia, ciało i dobra doczesne przytłumiają boski dźwięk i odwodzą od poszukiwania prawdy⁸. W odosobnieniu klasztornej milczenia możliwe jest odkrycie najgłębszych pokładów duchowości człowieka, dlatego pustelnia stała się przestrzenią dialogu z Bogiem – nie bez powodu święty Augustyn pisał w *Wyznaniach* „o płodnych pustyniach, krainach pustelników”, gdzie ci, którzy porzucili „doczesną służbę”, mogą zaspokoić swą tęsknotę za świętością⁹.

Jednak dla celu, jakim jest osiągnięcie duszy anielskiej, sama izolacja od świata nie wystarczy. Dusza połączona jest z ciałem silnymi więzami, dlatego aby oderwać ją od zmysłowych uwikłań, konieczna jest asceza. Tylko silny duch może w pełni władać ciałem i okiełznać jego zmysłową popędliwość¹⁰. Te dwie substancje – duchowa

⁷ O społecznym oddziaływaniu tego buntu wspomina Ch. Dawson: „To prawda, że u podstaw jego istnienia tkwi wyrzeczenie się trzech najbardziej potężnych instynktów rządzących społeczeństwem – to znaczy impulsu seksualnego, impulsu ekonomicznego i impulsu władzy, które zostają wykluczone przez potrójny ślub ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. A jednak, pomimo tej radykalnej odmowy kompromisu z naturą ludzką, wspólnota monastyczna okazała się w pełni przydatna jako sprawna instytucja społeczna. Z biegiem czasu zrodziła ona wszystkie owoce wyższej kultury – sztukę, muzykę i naukę – i przekazała je przez swą działalność wychowawczą otaczającemu ją społeczeństwu” (Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 137).

⁸ Przez desakralizację materii i nienawiść do niej monastyzm „popadł w największą z możliwych herezji: w fałszywe wyobrażenie o kondycji człowieka”. Odrzucenie materii, która stanowi *materia matrix*, prowadziło do ograniczenia możliwości poznawczych myśli, a wyobraźnię spychało ku szaleństwu – zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 30.

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987 s. 174, 175.

¹⁰ Praktyki ascetyczne cechowały się wysokim poziomem okrucieństwa. Przykładem może być żywot bł. Henryka Suza, który „wynajdywał ciężkie pokuty, by poddać ciało duchowi. Włosienicę i żelazny łańcuszek nosił tak długo, że aż zaczęła po nim spływać krew, wtedy musiał z nich zrezygnować. W tajemnicy polecił sobie zrobić specjalną bieliznę, zaopatrzoną w rzemyki, do których było przymocowanych 150 haczyków, ostrzem zwróconych do ciała [...]. W lecie, gdy było gorąco i czuł się zmęczony i osłabły od chodzenia, albo wrócił do upuszczania krwi i potem leżał bezsilny, gryziony przez robactwo, wtedy płakał czasem, żył w sobie i wił z bólu, jak robak przekłuty szpilką. [...] Żeby zaś w tej męczarni mniej mieć wytchnienia, wymyślił jeszcze coś innego. Wokół szyi związał

i cielesna – toczą z sobą nieustanną walkę o dominację. Podążanie ku świętości może jednak przebiegać wyłącznie w duszy, ponieważ tylko ona nie jest związana prawami doczesności¹¹. Swoista „gra o wieczność”¹² toczy się więc poza ciałem, czasem, a także poza sferą ziemskich zasad oraz dóbr. W związku z tym życie w pustelni posiadało specyficzną intensywność, która nie wzbierała w cielesnej sferze, ale sięgała wyżej, ponad to, co materialne. Dusza mogła uświęcić się przez odseparowanie od swej zmysłowej powłoki. Asceza miała wyzwolić duszę z więzów cielesności i poskromić tkwiącą w ciele zmysłowość.

Trzeba podkreślić, że z punktu widzenia współczesności ideały pustelników mogą szokować lub budzić uśmiech politowania. Jednak należy mieć na uwadze, iż są one głęboko zanurzone w średniowiecznych, przepełnionych kontrastami realiach, które zasadniczo różnią się od dzisiejszych.

Naszkicowany kontekst kulturowy stanowi tło działalności Aelreda z Rievaulx – dwunastowiecznego opata zakonu cystersów, postaci, którą historia postawiła w cieniu potężnej osobowości Bernarda z Clairvaux. Ten zapomniany myśliciel został odkryty przez polską naukę stosunkowo niedawno. Sylwetka Aelreda z Rievaulx owiana jest tajemnicą¹³, a większa część jego spuścizny piśmienniczej zaginęła. Wśród zachowanych utworów znajdują się: *Opera ascetica*, *De speculo caritatis*, *Opera historica*¹⁴. Jest wśród nich także *Reguła dla pustelnicy (List do siostry)* – dzieło dotychczas niekomentowane w polskiej literaturze przedmiotu¹⁵.

Geneza utworu tkwi w bliskiej relacji, jaka łączyła autora *Reguły dla pustelnicy* z jego siostrą – zakonnicą, która wiodła życie eremitki. Cysterski mistrz duchowości spisał zalecenia, chcąc pomóc swej (nieznanej z imienia) siostrze w odnalezieniu się na ścieżce prowadzącej do duchowej doskonałości. Na jej życzenie sformułował zbiór zasad właściwych dla rodzaju życia, jaki wybrała (R 31)¹⁶. *Regułę dla pustelnicy* można uznać za projekt kobiecego ideału eremityzmu, a więc szczególnej postaci średniowiecznego „chrystianizmu kobiecego”¹⁷. Wspominając o nim, zaznaczyć należy, że mimo powszechnego w „czasach katedr”

sobie pas, do którego były przemyślnie przymocowane dwie pętle ze skóry. Wkładał w nie ręce, a następnie unieruchamiał je za pomocą dwóch kłódek, klucz zaś odkładał na deskę koło łóżka i uwalniał się dopiero, gdy wstawał na jutrznię” (H. Suzo, *Życie*, tłum. i oprac. W. Szymona, Poznań 1990, s. 59).

¹¹ Zob. uwagi na temat mitu „duszy wygnanej” w książce P. Ricoeura, *Symbolika złota*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1986, s. 265–274.

¹² R. Przybylski, op. cit., s. 53.

¹³ Dotyczy to między innymi niektórych aspektów jego biografii, co naświetla R. Groń, „*Spór o Aelreda*”. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx, Kęty 2005.

¹⁴ M. Czubak, *Jednostka i wspólnota w ujęciu Aelreda z Rievaulx*, Warszawa 2010, s. 9–10.

¹⁵ Opracowania dotyczące życia i twórczości Aelreda z Rievaulx znajdują się w literaturze zagranicznej, m.in.: W. Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx*, Kalamazoo, Mich. 1994.

¹⁶ Skrót odnosi się do: Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy*, tłum. M. Czubak-Scholle, Kęty 2012.

¹⁷ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 128–135.

antyfeminizmu kobiecy indywidualizm nie został całkowicie przytłumiony, a jego uzewnętrznieniem stała się między innymi twórczość mistyczna Hildegardy z Bingen, Mechtyldy z Magdeburga czy Juliany z Norwich – postaci, które w swoich czasach cieszyły się dużym prestiżem¹⁸.

Reguła dla pustelnicy jest swego rodzaju kodeksem, który wskazuje, w jaki sposób mniszka powinna dążyć do uczynienia ze swej duszy istoty istniejącej na wzór anielski, czyli całkowicie niezależnie od ciała. Ta apoteoza anielskości ma swe źródła w myśli wczesnochrześcijańskiej. Tworzący jej zręby Pseudo-Dionizy Areopagita, ojciec angelologii, następująco charakteryzował istotę aniołów:

Są one absolutnie czyste nie tylko dlatego, że są wolne od wszelkiej świeckiej zmyzy i splamienia, ani też dlatego, że są pozbawione wszelkich ziemskich wyobrażeń, ale z tej przyczyny, że zupełnie nieskalane wznoszą się ponad każdą marność i ponad wszystkie niższe stopnie świętości. W swojej najwyższej czystości są umiejscowione wyżej niż wszystkie najbardziej boskie moce i niezłomnie trwają we własnym stanie i we własności, zawsze tym samym samoporuszeniu swojej nienaruszalnej miłości do Boga. Żadna ułomność, która by w jakiś sposób pomniejszała ich doskonałość, nigdy ich nie dotyka, a wprost przeciwnie – zachowują nie podlegającą żadnej destrukcji, niewzruszoną i nie ulegającą zmianie stałość swoich boskich właściwości¹⁹.

Wyrwana spod ziemskich praw anielska doskonałość stała się wielkim ideałem, wzorem i marzeniem, którego spełnienie pozwalało na:

Znacznie bogatszy udział w łaskach boskości; to one [anioly] przebywają zawsze w jej bliskim sąsiedztwie i, na ile jest im dozwolone, zmierzają coraz to wyżej, skupiają się wokół boskiej i nienaruszalnej miłości, otrzymują zupełnie niematerialnie i bez jakiegokolwiek skazy najbardziej pierwotne światło, ustawiają się zastępami przy tym świetle i żyją życiem doskonale intelektualnym²⁰.

Fragment sławnego traktatu *Hierarchia Niebiańska* jest istotny w kontekście założeń Aelreda, ponieważ normy w nim umieszczone są drogowskazami na drodze ku anielskości²¹, którą zakonnica świadomie wybrała jako cel swych dążeń.

¹⁸ Szerzej na ten temat: F. Beer, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, tłum. A. Branny, Kraków 1996.

¹⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia Niebiańska*, [w:] *Pisma teologiczne*, t. 2, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 73.

²⁰ Ibidem, s. 63.

²¹ „Prawie cała pustynia, opanowana przez helleński intelektualizm, marzyła o przeniesieniu człowieka poza materialny świat. I chyba tylko jeden Makary Egipcjanin (ok. 300–390), były poganiacz wielbłądów, mnich od trzydziestego roku życia, założyciel ośrodka monastycznego w Sketis, [...] nie zapomniał, że Syn Boży zamieszkał w materialnej «formie człowieka» [...]” – pisze R. Przybylski, op. cit., s. 29.

Eremitka powinna dążyć do tego, aby jej dusza była anielska, nieskalana jakimkolwiek pożądaniem, wolna od zmysłowości. Aelred z Rievaulx opracował regułę, wybierając ze znanych sobie tekstów Ojców Kościoła takie środki kształtujące duchowość, które wydały mu się odpowiednie dla kobiety decydującej się na życie w odosobnieniu. Wybór życia w pustelni wiąże się z izolacją od społeczeństwa, która powinna mieć charakter bezwzględny. Zakaz kontaktów obejmuje nawet relacje z innymi mniszkami, gdyż i one – przez swe gadulstwo i zaabsorbowanie świeckimi sprawami – mogą odwrócić uwagę pustelnicy od dążenia do doskonalenia duszy. Z zakonnicami „dobrymi zwykle przybywają i niegodziwe”, które – jak pisze opat do swej siostry – mogą zmusić „do słuchania tego, czego słyszeć nie chcesz, i do oglądania tego, czego się lękasz” (R 37). Dowiadujemy się dalej, że również kobieta pomocna pustelnicy w codziennych pracach fizycznych może okazać się osobą, która – zaprzatając jej uwagę „czczyimi opowiastkami” – odwiedzie ją od anielskiego ideału. Zmysłową pobudliwość rozpłomienić mogą słowa – choćby te, które wypowiada wysiadująca pod oknem pustelnicy „stara plotkara czy też gadatliwa niewiasta”, mówiąca o „swawoli dziewcząt, o wdowach, które domagają się nieograniczonej wolności, o przebiegłości małżonek, które zwodzą swych mężów, ponieważ pragną zaspokoić swe żądze” (R 33). „Gdy nadchodzi pora, w której rozmówczynie muszą się rozstać, pustelnica jest osaczona przez własną zmysłowość”, a jej imaginacja owładnięta przez „urojone obrazy”. Rozbudzona zmysłowość sprawia, że pustelnica „przy psalmach zatacza się niczym pijana, w czasie czytań ćmi w jej oczach, a podczas modlitwy chwieje się” (R 33) – ostrzega autor reguły, na tym jednak nie poprzestaje, dodając:

Gdy zapadnie zmrok, zwołują się nierządnicę i do starych występków dodają nowe, dopóki [pustelnica] zwiedziona przez demony nie odda się zaspokojeniu pożądliwości. Tym razem rozmowa jest bardziej jawna, gdyż prowadzi już nie do rozbudzenia pożądania, ale do jego zaspokojenia: razem planują, gdzie, kiedy i kto może je nasycić (R 35).

Bywa nawet tak – oznajmia cysterski opat – że „cela, zmieniona [zostaje] w domu nierządu, ma odpowiednio powiększone wejście, aby pustelnica mogła wyjść lub aby cudzołożnik mógł do niej przybyć” (R 35). Autor *Reguły dla pustelnicy* z pewną retoryczną przesadą ukazuje zagrożenia, jakie niesie z sobą konwersacja z osobami „ze świata”. Utrzymuje jednak konsekwentnie, że słowa, które za dnia pobudzają wrażliwość zmysłów, nocą wiodą w sidła grzechu. Niebezpieczne mogą być także nieuniknione kontakty z zakonnikami, spotykającymi się choćby przy okazji spowiedzi. Aelred z Rievaulx spostrzega, że seksualne pożądanie może zostać rozpłomienione bardzo łatwo, dlatego zaleca ostrożność także w kontaktach z duchownymi:

Ponieważ powinniśmy lękać się zła obecnego w naszych ciałach [...] pustelnica niech nie podaje [...] [prezbiterowi] ręki, aby dotykał czy głaskał jej dłoń. Nie ma nic do rzeczy [jego] chudość twarzy, słabe ramiona, szorstka skóra, gdyż tam, gdzie szukasz pomocy, popadasz w niebezpieczeństwo (R 43).

Nawet w eremickim odosobnieniu potrzeby ciała nie wygasają, stąd pustelnica pragnąca urzeczywistnić *bios angelikos* powinna podporządkować się restrykcyjnym zasadom. Nie „wystarczy zamknąć ciała za murami”, gdyż „tymczasem umysł może błąkać się i stać się rozwiązły” (R 33). Zbłądzenie umysłu i jego rozwiązłość mają swoją przyczynę w zmysłowości, która pobudza „nieczyste i haniebne pożądania” (R 33). Skoro wspomniana wcześniej „gra o wieczność” rozgrywa się wyłącznie w duszy, to właśnie dusza powinna wyzbyć się powiązań z ciałem. W praktyce dążenie to musiało przybierać skrajne formy, na które rzucają światło słowa, jakie autor *Reguły* skierował do swej siostry: „Od dzieciństwa bowiem aż do starości, która teraz twe członki osłabia, skąpisz sobie pożywienia, tak że ledwie utrzymujesz przy życiu swe ciało” (R 57). Surowe wymogi zmagania z ciałem nie powinny być uchylone. Każda pustelnica ma „zaspokajać głód bez nasycania swego apetytu” (R 59), co więcej – „powinna unikać jasnego chleba i wyszukanych potraw, niby trucizny dla swej czystości” (R 59), ponieważ „poszczenie jest [...] nieprzeniknioną tarczą przeciw wszelkiej pokusie” (R 55). Zalecenia te znajdują dopełnienie w kaznodziejskich egzemplach dyscyplinowania ciała. Te zaś polegały na poskramianiu żądz modlitwą, skrajnym ograniczaniu naturalnych potrzeb, umyślnym osłabianiu ciała, a w wypadku ciągłego odczuwania grzesznych pobudzeń – na zanurzaniu go w zimnej wodzie lub parzeniu przez nacieranie pokrzywami (R 69).

Zauważając potrzebę strojności, potępianą w doktrynie *de contemptu mundi*²², a trudną do poskromienia nawet u mniszki, Aelred z Rievaulx nakazuje, aby jej odzienie służyło „tylko do ochrony przed chłodem” (R 59), wyzbyte było miękkości delikatnych tkanin oraz kuszącej zmysły kolorystyki²³. Ówczesną duchowość cysterską cechował silny chronoklazm, czyli odrzucenie koloru jako tego, który wprowadza w błąd i jest źródłem fałszu. Należy wspomnieć, że pogarda dla barw jest wynikiem ówczesnego przekonania, iż kolory złożone są z materii, ta zaś w łańcuchu bytów usytuowana jest na przeciwnym biegunie do anielskiego, czysto duchowego świata. Pogląd o materialnym uwikłaniu kolorów ma swe źródło w filozofii Platona, który w *Timajosie* wskazywał, iż „są [one] płomieniem, który dobywa się z poszczególnych ciał i ma cząsteczki tak proporcjonalne względem

²² „Pyszny, aby był uznany za wielkiego, troszczy się o podwójne stroje, ubiera się w miękkie szaty i zakłada cenne ozdoby. Czymże jest człowiek bogato wystrojony, jeżeli nie grobem z wierzchu pobielonym, wewnątrz zaś pełnym plugastwa?” – pisał Innocenty III w traktacie *De contemptu mundi*. Cyt. za: *Homo Viator, Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, op. cit., s. 54.

²³ M. Pastoureau, *Niebieski. Historia koloru*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2013, s. 55.

zmysłu wzroku, że jest zdolny wywołać wrażenia zmysłowe”²⁴. Średniowieczna pogarda dla materii, przejmując ten pogląd, objęła swym zasięgiem także barwy. Święty Bernard z Clairvaux, określany przez Michela Pastoureaux „zawziętym chromofobem”²⁵, odrzucał kolor także przez wzgląd na etymologię łacińskiego słowa *color*, które wiązał z czasownikiem *celere* (kryć). Mając na uwadze bliską relację Aelreda z charyzmatycznym Mistrzem z Clairvaux²⁶, można domniemywać, że opat klasztoru w Rievaulx podzielał jego pogląd, przez co nakazał swej siostrze także wystrzegać się barw, aby nie wytrącały jej duszy z pobożnego skupienia.

Nadrzędnym celem, któremu mają służyć wskazane w *Regule dla pustelnicy* nakazy, jest zachowanie czystości duszy oraz ciała. Przez ich uświęcenie mniszka będzie mogła dostąpić udziału w Królestwie Bożym. Aelred z Rievaulx podkreśla, iż zakonnica musi zawsze pamiętać, „że wszystkie jej członki są poświęcone Bogu, wcielone w Chrystusa i ofiarowane Duchowi Świętemu” (R 65).

„Drogocenny skarb” (R 63), który pustelnica posiada, to dziewictwo – należy je traktować jako dar od samego Boga. Najważniejszym jej obowiązkiem jest zatem strzeżenie tego skarbu, gdyż „ciało dziewicy jest naczyniem glinianym, w które wkłada się złoto i poddaje próbie. Jeśli pęknie pod wpływem siły ognia, złoto rozleje się i żaden rzemieślnik nie będzie już mógł naprawić owego naczynia” (R 63). Nagrodą za jego dochowanie jest miłość samego Chrystusa, ponieważ dziewictwo zgodnie z myślą Aelreda „pobudza Go do miłowania, a także pobudza do łaskawego obdarowywania. [...] Daje siebie samego i wszystko to, co posiada”, gdyż „On jest Tym, który już wybrał [ciebie] na swoją oblubienicę” (R 63). Przytaczając te słowa, należy mieć na uwadze, że w średniowiecznej rzeczywistości dziewictwo było uznawane za stan wzniosły i prawie boski. W kontekście antyfeministycznego nastawienia epoki, która niekiedy przypisywała kobiecie rolę „agentki szatana”²⁷, piękno, jakim wyróżniają się „białe kwiaty dziewictwa” (R 127), wносиło do spojrzenia na kobiecość pewien pozytywny refleks.

W kontekście omawianych kwestii na odrębną uwagę zasługuje częste posługiwanie się przez opata odwołaniami do starotestamentowej *Pieśni nad Pieśniami*. Średniowieczni teologowie oraz mistycy, ze względu na właściwą im awersję do cielesności, jak też nacechowanie ówczesnej myśli antyfeminizmem, nie mieli

²⁴ Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 91.

²⁵ Święty Bernard z Clairvaux znany jest przede wszystkim jako ikonoklasta, który toleruje jako obraz wyłącznie krucyfiks. W barwie, idąc za filozofią platońską, także upatrywał zgubną materię, która ze względu na swą przykuwającą uwagę właściwość odwołuje od prawdy i dobra, omamia oraz zaciera kształty. Podobny pogląd przejęty został w wiekach późniejszych przez myśl protestantów. W głosach Zwingliego i Kalwina pobrzmiwa echo cysterskiej chromofobii. Zob. M. Pastoureaux, op. cit., s. 55, 126.

²⁶ M. Czubak, op. cit., s. 17.

²⁷ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 287–324.

powodu, aby rozważać piękno tkwiące w kobiecej zmysłowości. Znajomość *Biblii* zmuszała ich jednak do podjęcia interpretacji alegorycznej *Pieśni nad Pieśniami*, w której zmysłowe walory Oblubienicy są wychwalane przez Oblubieńca:

Jakże piękne są twoje stopy w sandałach, córko księcia! Okrągłość ud twoich jak naszyjników wyrobionych ręką mistrza. Twój pępek – czasza okrągła, w której nigdy nie brak korzennego wina. Twój brzuch – bróg pszenicy obsadzony liliami. Dwoje twoich piersi jak dwoje sarniāt, bliźniāt gazeli²⁸.

Trudno nie dostrzec tkwiącej w *Pieśni nad Pieśniami* pochwały piękna kobiecej cielesności. Autor *Reguły dla pustelnicy* wielokrotnie wskazuje, iż mniszka powinna czerpać z przykładu starotestamentowej Oblubienicy. Czyni z niej wzór dla żyjącej w odosobnieniu anielskiej mniszki, pisząc choćby o nagrodzie, jaka spotka ją za stosowanie się do zasad ujętych w *Regule*. „On weźmie cię w objęcia, a ty powiesz to, co jest napisane w *Pieśni nad pieśniami*: *Mój miły jest mój, a ja jestem jego*” (R 133). Można wobec tego uznać, iż Aelred z Rievaulx dokonał pewnej subtelnej „rehabilitacji” kobiecego piękna, które przez jego udoskonalenie ascezą zostaje całkowicie ofiarowane Bogu.

Przedstawione tu odczytanie *Reguły dla pustelnicy* pozwala stwierdzić, że jest ona dziełem, które wymaga interdyscyplinarnego humanistycznego spojrzenia. Specyfiki przybliżonego tu dzieła nie sposób uchwycić bez uwzględnienia wpływu, jaki na jego kształt wywarły wzory duchowości chrześcijańskiej, szczególnie te, które postulowała doktryna *de contemptu mundi*, nawołująca do uwolnienia człowieka od zmysłów i ciała, oraz wzorce wywodzące się z angelologii. *Reguła dla pustelnicy* wymaga również spojrzenia w kontekście historii literatury. Łatwo zauważyć, że cechy charakterystyczne dla wypowiedzi epistolarnej łączą się w niej z elementami retorycznymi oraz egzemplami właściwymi dla kaznodziejstwa.

Omówiona tu reguła zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że reprezentuje rozwijającą się w wiekach dawnych kulturę klasztorną. Ranga tej kultury przejawiała się niegdyś w tym, że stworzone w jej ramach wzory życia, przenikając zza murów eremów do świata świeckiego, w znaczącym stopniu kształtowały masową wrażliwość religijną i umacniały ją w ascetycznym przekonaniu, że „nic nie podoba się Bogu bardziej niż chudość ciała”²⁹.

²⁸ *Pieśń nad Pieśniami* 7, 2–4, tłum. Cz. Miłosz.

²⁹ J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 635–646.

WOMEN'S ANGELICITY ASPIRATIONS – ABOUT AELRED OF RIEVAULX'S
RULE FOR A SOLITARY

ABSTRACT

The article presents the problem of the aspirations to achieve an angelic ideal by a woman – a hermit. The basis is the medieval *Rule for Hermits* written by Aelred of Rievaulx. *The Rule* show the relationship between the realm of the soul and the body. *The Rule* sheds light on the widespread in the Middle Ages (and in later times) way of perceiving female sensuality, which is characterized by excitability greater than that experienced by men and therefore requires undertaking of strict remedies.

KEYWORDS

Femininity, Middle Ages, Hermits, Asceticism, Aelred of Rievaulx, Feminine Christianity, Sensuality, Spirituality, Angelology, Eremitism

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTOWA

Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy, Modlitwa pastoralna*, tłum. M. Czubak, Kęty 2012.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

1. Beer F., *Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu*, tłum. A. Branny, Kraków 1996.
2. Czubak M., *Jednostka i wspólnota w ujęciu Aelreda z Rievaulx*, Warszawa 2010.
3. Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986.
4. Domański J., *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.
5. Eco U., *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań 2005.
6. Harmless S. J. W., *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009.
7. Huizinga J., *Jesień Średniowiecza*, tłum. T. Brzostowska, Warszawa 1998.
8. Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.
9. Le Goff J., *Człowiek średniowiecza*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000.
10. Le Goff J., *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007.
11. Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Warszawa 1980.
12. Milis L. J. R., *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. J. Piątkowska, Kraków 1996.
13. Pastoureaux M., *Niebieski. Historia koloru*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2013.
14. Pernoud R., *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990.
15. Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.
16. Vauchez A., *Duchowość Średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 1996.

