

Joanna Gorecka-Kalita

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Średniowieczny święty jako „nowy człowiek”

Chcą się wydobyć z samych siebie i wyzbyć się w sobie człowieka: to istne szaleństwo. Zamiast przemienić się w aniołów, przemieniają się w bydlęta; zamiast wzbić się w górę, unizają (Montaigne, *Próby*, III, 13).

Człowiek nie jest ani aniołem, ani bydlęciem; nieszczęście w tym, iż kto się chce wspiąć do anioła, spada do bydlęcia (Pascal, *Mysli*, 358).

Powiedział abba Daniel: „O ile ciało tyje, o tyle dusza chudnie; a o ile ciało więdnie, o tyle dusza rośnie” (*Apoftegmaty Ojców Pustyni, Gerontikon*, 186).

Idea „nowego człowieka” kojarzy się dziś przede wszystkim – zapewne za sprawą bolesnych doświadczeń cywilizacyjnych – z rewolucjami, projektami inżynierii społecznej oraz innymi demonami nowoczesności i ponowoczesności, z trans- i posthumanizmem na czele. Średniowiecze natomiast to w powszechnym mniemaniu epoka zachowawcza, oparta na kulcie autorytetów i hierarchii, a także przekonaniu o istnieniu odwiecznego porządku rzeczy, tym samym więc antyrewolucyjna. Istotnie, dwunastowiecznym platonikom ze szkoły w Chartres świat jawi się w swej całości jako z gruntu uporządkowany, urządzony przez Boga „według

miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20)¹. Tę holistyczną wizję wyraża definicja Wilhelma z Conches: *Est mundus ordinata collectio creaturarum*². Człowiek – mikrokosmos będący obrazem makrokosmosu – wpisany jest więc w uporządkowany, hierarchiczny, stabilny świat, choć jego stworzenie „na obraz i podobieństwo” wyznacza mu zgoła inne miejsce, niż reszcie stworzeń.

Porządek metafizyczny jest odzwierciedlony w porządku społecznym. Tożsamość człowieka średniowiecznego Zachodu ma bowiem bardzo silny wymiar wspólnotowy i charakteryzuje się, według określenia Arona Guriewicza, „nieprzewycięzoną skłonnością do wtapiania pierwiastka indywidualnego w społecznie obowiązujący wzorzec”³. Innymi słowy,

[człowiek średniowiecza] cenił w sobie nie to, co było w nim niepowtarzalne czy oryginalne [...] lecz przeciwnie, starał się upodobnić do jakiegoś typu. [...] Jednostka nie poszukiwała wewnętrznego zadowolenia poprzez przeciwstawianie siebie wszystkim innym, ale znajdowała je w jak najdalszym utożsamieniu swojego „ja” z obowiązującym ideałem⁴.

W zachodnim średniowieczu zbiorowość góruje więc nad indywidualizmem: człowiek nie jest monadą, lecz częścią wspólnoty, w której ma swoje miejsce w hierarchii, wyznaczone mu przez obowiązki, jakie nakładają nań wiek, stan, płeć, rodzina, a właściwie szerszej pojęty „ród”. Jego horyzontu nie wyznacza pragnienie „samorealizacji”, lecz raczej dążenie do pełniejszej integracji społecznej i wzmocnienia więzi wspólnoty, przy czym integracja ta dokonuje się najskuteczniej dzięki istnieniu sprawdzonych przez pokolenia wzorców wykluczających jakiegokolwiek „eksperymenty”.

¹ Cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2002.

² Wilhelm z Conches, *In Timeum*, 28A, [w:] Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. É. Jeuneau, Paris 1963, s. 103. Źródłem tego określenia powracającego wielokrotnie w tekstach Wilhelma i innych autorów szkoły z Chartres jest Apulejusz: „mundus est ornata ordinatio” (*De Mundo*, <http://www.thelatinlibrary.com>, 22.02.2017). Zob. A. J. Hicks, *Composing the World: Harmony in the Medieval Platonic Cosmos*, New York 2017, s. 35–36. „Confronted with [...] the brute multiplicity of the natural world, twelfth-century intellectuals sought to carve out some kind of order – or rather, to unmask the order already latent within the world” (ibid., s. 32).

³ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy*, przekł. Z. Dobrzyński, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 202.

⁴ Ibid.

Jednocześnie nie ma wątpliwości co do tego, że podstawowym zwornikiem tożsamości człowieka średniowiecza jest jej religijny, chrześcijański wymiar. To właśnie chrześcijaństwo dokonało największej antropologicznej rewolucji i stworzyło nowy projekt człowieczeństwa, proponując fundamentalną przemianę ontycznej i egzystencjalnej sytuacji człowieka⁵ oraz wprowadzając antagonistyczny rozdział między „dawnym” a „nowym człowiekiem”. Taka dychotomia pojawia się u wielu autorów Nowego Testamentu, najpełniej jednak wyraża się w listach Świętego Pawła:

Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądz i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem. [...] Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył (Kol 3, 5–10).

Trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4, 22–24).

Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić. Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony (1 Kor 2, 13–15).

„Dawny człowiek” pozostawał „w niewoli żywiołów tego świata” (Ga 4, 3); człowiek „nowy” wezwany jest do wyzwolenia w innej, duchowej rzeczywistości. Paweł radykalnie przeciwstawia sobie dwa eony: eon „świata” i eon „Boga”, utożsamiając je jednocześnie z antagonizmem ciała i ducha – pojęć będących antropologiczną syntezą myśli antycznej i żydowskiej, a mianowicie klasycznej łacińskiej triady *anima–animus–corpus* z hebrajskim rozróżnieniem *ruah* i *basar*. Jak pisze Anita Guerreau-Jalabert:

Prawdopodobnie to święty Paweł jako pierwszy zbudował, wokół pojęcia oddawanego w łacinie przez *caro*, system znaczeń przekraczający zwyczajne określenie jednej ze składowych człowieka: wskutek antagonizmu między tymi ostatnimi *caro* uzyskuje silnie negatywną konotację moralną, która czyni zeń

⁵ Zob. S. Szymik, *Nowy człowiek w Chrystusie: wybrane aspekty antropologii biblijnej*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 14.

podstawę i symbol wszystkiego, co w człowieku i ludzkości zasługuje na potępienie, zgoła odmiennie, niż było to w przypadku pojęcia *basar* w Starym Testamencie; objęcie ciała i natury ludzkiej tym samym terminem *caro* oraz wpisanie go w system dwuwartościowej logiki stanowią zaczątek nowej struktury ideowej⁶.

Tej zapoczątkowanej przez Świętego Pawła syntezy dopełni Święty Augustyn i inni teolodzy epoki patrystycznej⁷, a z czasem ukonstytuuje się i okrzepnie charakterystyczny dla średniowiecznej myśli binarny obraz świata, którego bieguny wyznaczają duch i ciało. Tak tworzy się oparty na analogii system ideowy (ideologiczny) wykraczający daleko poza teologię i kształtujący całościową wizję świata i człowieka. Anita Guerreau-Jalabert określiła go mianem „uogólnionej matrycy analogii, która będzie wyznaczać ramy myśli Zachodu przez ponad tysiąclecie”⁸. Choć nie jest to obraz dający się sprowadzić do prostego przeciwstawienia: dobro–zło, prawda–fałsz – mamy tu bowiem spektrum relacji idące od komplementarności aż do mocnej antytezy, a elementy matrycy są „przechodnie” i uzyskują właściwe znaczenie dopiero przez swój wzajemny związek⁹ – to jednak polaryzacja ta jest zdecydowanie asymetryczna, w oczywisty sposób dająca prymat duchowości i piętnująca cielesność¹⁰.

Człowiek średniowiecza jest zatem, na równi z wiernymi z Koryntu, Kolosów i Efezu, wezwany do uśmiercenia w sobie dawnego człowieka przez ujarzwienie ciała i stania się w ten sposób „człowiekiem duchowym”. A może nawet bardziej jeszcze niż tamci: autorzy patrystyczni, tacy jak

⁶ A. Guerreau-Jalabert, *Occident: le sens de spiritus et caro*, [w:] J.-P. Genet, *La légitimité implicite*, Paris–Roma 2015, s. 460 (przekł. wł.); zob. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004. Cytaty, jeśli nie podano inaczej, w przekładzie własnym.

⁷ Zob. A. Guerreau-Jalabert, *Occident médiéval et pensée analogique ...*, op. cit., oraz *eadem*, *Spiritus et caro. Une matrice d’analogie générale*, [w:] *L’image en question. Pour Jean Wirth*, dirigés par Frédéric Elsig, TERENCE Le Deschault de Monredon, Pierre Alain Mariaux, Brigitte Roux et Laurence Terrier, Genève 2013, s. 290–295.

⁸ A. Guerreau-Jalabert, *Occident médiéval et pensée analogique...*, op. cit., s. 460.

⁹ Dla przykładu: małżeństwo w zestawieniu „małżeństwo–dziewictwo” leży po stronie *caro*, a dziewictwo – po stronie *spiritus*, jednak już w zestawieniu „małżeństwo–nierząd” to pierwsze, jako instytucja ustanowiona przez Boga, przechodzi na stronę *spiritus*, w opozycji do nierządu znajdującego się po stronie *caro*.

¹⁰ Należy przestrzec przed pochopnym utożsamianiem tej zbitki pojęciowej z zestawieniem „materialny–niematerialny”, por. A. Guerreau-Jalabert, *Occident médiéval et pensée analogique...*, op. cit., s. 466: „Il existe en effet des objets matériels parfaitement spirituels: par exemple, les reliques” itp.

Klemens Aleksandryjski, Tertulian i przede wszystkim Święty Hieronim, w swoich pismach okazywali się znacznie bardziej rygorystyczni i mniej wyrozumiali od Apostoła w kwestiach dotyczących ciała. Ten maksymalizm wcielali w życie wczesnochrześcijańscy ojcowie pustyni: anachoreci z Egiptu i Palestyny porzucali „świat” wraz z wszystkim, co do niego przynależało, by przez samotność i umartwienia wyzwolić się z cielesnych pęt i osiągnąć, jak mówi św. Jan Kasjan, „bogomyślność”; syryjscy asceci poddawali się najwymyślniejszym umartwieniom, by ostatecznie unicestwić ciało i pozwolić w ten sposób niepodzielnie panować duchowi.

Średniowieczny Kościół, wbrew pozorom, niechętnym okiem patrzył na takie praktyki: na Zachodzie ukształtował się bowiem model religijności zasadniczo różny od ideału duchowości wschodniej. I choć każda reforma, każde nowe zgromadzenie czy doświadczenie monastyczne powoływały się na ideały samotnych ojców pustyni¹¹, to jednak w swej istocie wpisywały się one w model zachodni, charakteryzujący się przede wszystkim szczególnym wymiarem kościelno-instytucjonalnym i wyraźną preferencją dla form życia wspólnotowego, ujętego w ramy ścisłej organizacji i poddanego jasnym regułom¹². W społeczeństwie średniowiecznym, preferującym, jak już wspomniano, wspólnotowy, osiadły tryb życia, wszelkie ekscentryczne postawy – przyjmowane przez wędrownych kaznodziejów i innych religijnych „outsiderów” – będą spotykały się na ogół ze zdecydowanym sprzeciwem hierarchii. Jedenastowieczny biskup Rennes, Marbod, w tak ostrych słowach napomina charyzmatycznego kaznodzieję, Roberta d’Arbrissel:

Jak możesz pokazywać się ludziom w podartym odzieniu, ukazując umartwione włosienicą ciało, w dziurawym płaszczu, z gołymi nogami, bujną brodą i wystrzyżonymi na czole włosami, boso? Robisz z siebie takie widowisko (*spectaculum*), że ci, którzy na ciebie patrzą, mają cię za skończonego szaleńca (*ornatum lunatici*). [...] Gdyby ktoś ujrzał cię niespodziewanie, co zobaczyłby w tobie z człowieka, co nie kazałoby mu zadawać sobie pytania: Gdzież jest człowiek? Wróć tedy do zdrowego rozsądku i nie staraj się sam jeden być przykładem świętości¹³.

¹¹ Zob. P. Bretel, *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150–1250)*, Paris 1995, s. 117.

¹² Zob. A. Vauchez, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, pod red. Jacques’a Le Goffa, tłum. Maria Radożycka-Paoletti, Warszawa 1996, s. 397.

¹³ Marbod z Rennes, Epistola VI, 1483C–1483D, [w:] *Marbrodi, Redonensis Episcopi, Opuscula*, cura et studio J. J. Bourassé, accurante J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1854 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 171).

Ubi est homo? W tym dramatycznym pytaniu wybrzmiewa średnio-wieczna humanistyczna definicja człowieka, tu sformułowana *a contrario*: człowiek powinien być „normalny”, czyli dopasować się do obowiązujących w społeczności norm zachowania, ubrania, sposobu życia; powinien trzymać się swojego miejsca w hierarchii bytów. Jednocześnie w postawie Roberta – a także w sugerowanej przez jego adwersarza jego motywacji, jaką jest chęć stania się „przykładem świętości” – wyraża się skryte marzenie o oderwaniu się od kondycji człowieczej, o radykalnej, bezkompromisowej transcendencji swej własnej natury.

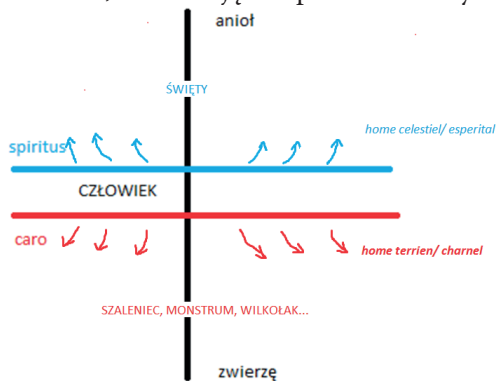
Marzenie to z pewnością nie było obce większości mu współczesnych: nawet jeśli nie przychodziło im na ogół do głowy usiłowanie, wzorem Roberta *et consortes*, wcielania tych reguł w życie, to z całą pewnością działało ono na ich wyobraźnię: być może tym silniej, im bardziej niedostępne jawiło się to zwykłemu śmiertelnikowi. Z tego właśnie marzenia zrodziła się postać świętego jako bohatera literatury i kultury. Jakkolwiek bowiem hagiografia narodziła się w okresie wczesnochrześcijańskim, to apogeum gatunku przypada właśnie na okres średniowiecza¹⁴. W produkcji literackiej wieków średnich hagiografia zajmowała miejsce centralne, dominując nie tylko w tekstach łacińskich, lecz także w literaturze wernakularnej, gdzie z sukcesem rywalizowała z innymi gatunkami. O ile bowiem łacińskie żywoty świętych były istotnie przeznaczone dla duchowieństwa, o tyle teksty w językach narodowych miały licznych, w większości świeckich odbiorców. Miały często tych samych autorów, tych samych „wykonawców” i tych samych odbiorców co pozostałe gatunki literackie, czego dowodem jest choćby słynny cytat Thomasa Cobhama o godnych szacunku żonglerach, którzy *cantant gesta principum et vitam sanctorum* („śpiewają o czynach książąt i żywotach świętych”)¹⁵. Setki starofrancuskich

¹⁴ S. Gaunt, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995, s. 180. Współcześni literaturoznawcy na ogół niechętnie zajmują się tego rodzaju literaturą, jednak trzeba powiedzieć, że redukcja jej do kategorii „kościelnych tekstów kultury” jest wyrazem głębokiego anachronizmu i tworzy z gruntu fałszywą perspektywę. Jak zauważa Simon Gaunt, „zrozumiała preferencja, oddawana przez współczesnych czytelników gatunkom, ku którym skłaniają ich własne estetyczne i ideologiczne upodobania, wypacza ich postrzeganie średniowiecznej kultury”. Zob. również E. Campbell, *Medieval Saints' Lives: The Gift, Kinship and Community in Old French Hagiography*, Cambridge 2008, s. 4: „It remains true that, especially when compared to genres such as romance, saints' lives are largely overlooked by Old French literary specialists. The comparative neglect of saints' lives in French literary studies fails to reflect the significance of this literature in the high and late Middle Ages, when hagiography was one of the largest and most popular genres of medieval vernacular literature”.

¹⁵ Cyt. za: E. Faral, *Les jongleurs en France au Moyen Age*, Paris 1910, s. 44.

żywołów świętych pisanych wierszem – a więc przeznaczonych do głośnej lektury – ich niezliczone warianty, adaptacje i żywoty prozą, obszerny zbiór pobożnych opowieści pod tytułem *Żywoty Ojców (Vie des Pères)*¹⁶, mirakle dramatyczne i narracyjne – tworzą w rezultacie korpus literacki znacznie obszerniejszy niż ten zawierający epickie pieśni o czynach i porównywalny z domeną tzw. materii bretońskiej i dwornej¹⁷. Ta niezwykła mnogość utworów nie jest z pewnością wyłącznie wynikiem odgórnie sterowanej polityki Kościoła, lecz raczej dowodzi istnienia rzeszy odbiorców, żłaknionych opowieści o niezwykłych postaciach i ich równie niezwykłych wyczynach.

Święty nie jest bowiem dla ludzi wczesnego średniowiecza¹⁸ człowiekiem im podobnym, „takim jak oni, tylko lepszym”, lecz kimś radykalnie od nich odmiennym, tajemniczym i przez to głęboko fascynującym. To ktoś, kto – z niezbadanego wyroku boskiego, a nie dzięki szczególnej pracy nad sobą (ta może być jedynie skutkiem pierwszego wyboru) – osiągnął doskonałość niedostępną zwykłemu śmiertelnikowi, stając się naśladowcą samego Chrystusa i tym samym przekraczając ontologiczną granicę między ciałem i duchem, *spiritus* i *caro*, wkraczając w przestrzeń czysto duchową, stając się emisariuszem „królestwa nie z tego świata”. Święty stał się więc „nowym człowiekiem”, w hierarchii bytów usytuowanym ponad zwykłym śmiertelnikiem, przyniesionym nieodwołalnie do ziemi brzemieniem ciała. Można to w dużym uproszczeniu ukazać na rysunku:



¹⁶ Ten niezwykle popularny trzynastowieczny starofrancuski zbiór zawierający 74 pobożne opowieści nie jest bynajmniej tłumaczeniem łacińskiego zbioru *Vitas Patrum* stanowiącego kompilację orientalnych źródeł patrystycznych, choć część zawartych w nim opowieści nim się istotnie inspirowa.

¹⁷ Zob. B. Cazelles, *Le corps de sainteté, d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XII^e et XIII^e siècles*, Genève 1982, s. 17; por. E. Campbell, *Medieval Saints' Lives: The Gift, Kinship and Community in Old French Hagiography*, op. cit.

¹⁸ Sytuacja zaczyna bowiem powoli zmieniać się w ostatnich wiekach średniowiecza (zob. A. Vauchez, *Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?*, [w:] *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Roma 1991, s. 161-172).

Święty jest ideałem człowieka duchowego, *homo spiritualis*, który w nadprzyrodzony sposób zdołał wyrwać się kondycji człowieka cielesnego, *homo carnalis*. Jak ujmuje to Brigitte Cazelles:

We francuskich *Żywotach* – zwłaszcza w XIII wieku, w okresie apogeum gatunku – świętość przejawia się w całkowitym panowaniu nad materią, w nadludzkim oderwaniu od doczesnego świata. Realizm hagiografii nie tylko nie ma na celu ukazania wiernym wzoru do naśladowania, ale wręcz podkreśla przepaść między tym, co wyjątkowe, a codziennością¹⁹.

Trzeba dodać, że ów „bezcielesny” wymiar świętości bynajmniej nie przekreślał jej funkcjonalnego, „użytecznego” aspektu. We wczesnym średniowieczu, w jego wymiarze społecznym, istnienie świętych miało, by tak rzec, zastosowanie praktyczne, które z pewnością było również istotnym czynnikiem wspomnianego „oddolnego popytu” na utwory hagiograficzne: ich zażyłość z Chrystusem i zdolności taumaturgiczne – opisane w *Żywocie* – czyniły z nich skutecznych orędowników, zdolnych zapewnić (bądź przywrócić) zdrowie i pomyślność oraz ochronić przed działaniem złych duchów. Jak pisze André Vauchez:

Chrześcijanie pierwszych wieków oraz średniowiecza przypisywali świętym konkretną *s k u t e c z n o ś ć* w historii zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Święci nie byli dla nich wzorem cnoty do naśladowania, lecz potężnymi orędownikami wobec Boga. [...] Dla wiernych moc cudotwórcza stanowi podstawowy przejaw świętości. Od świętych dawnych i nowszych oczekuje się przede wszystkim uzdrowień, ochrony oraz, ogółem, cudów²⁰.

W świecie, zdominowanym przez kategorię zbiorowości, święty jest „samotnym jeźdźcem”, niepodległym społecznym i ludzkim ograniczeniom. Idealnym modelem takiego świętego nie jest już męczennik, lecz pustelnik: ów samotnik całym swoim życiem pracujący na to, by

¹⁹ B. Cazelles, *Le corps de sainteté*, op. cit., s. 8.

²⁰ A. Vauchez, *L'efficacité de la sainteté. Réflexions sur le rôle des saints ds la piété chrétienne des origines au Moyen Age*, [w:] *Saints d'hier, saints d'aujourd'hui*, Paris 1966, s. 14 i 19 (przekł. wł.). Zob. idem, *Święty*, op. cit.; idem, *Saints admirables...*, op. cit. B. Cazelles, *Le corps de sainteté*, op. cit., s. 13: „Aux yeux du public, l'authenticité du saint repose donc sur la visibilité et sur l'efficacité d'un personnage dont la vie propre importe moins que ses répercussions pratiques. [...] Les rapports entre le saint et son public sont des liens d'adhésion plus tropologique que personnelle, et plus intéressée que mimétique”.

„wyniszczyc starego człowieka”. Eremita był bohaterem literackim już w czasach wczesnochrześcijańskich, przy czym wówczas był on mocno osadzony w rzeczywistości historyczno-geograficznej. Na Zachodzie natomiast, gdzie wyraźnie dominował model cenobityczny, anachoretyzm nie był nigdy ruchem masowym – w skali epoki można wręcz uznać go za zjawisko marginalne²¹. Mimo to narracje o „pustelnikach typu wschodniego” stały się w średniowieczu, według określenia André Vaucheza, „modą literacką”²², nabierając przy tym swoich własnych cech charakterystycznych, różniących je od ich orientalnych pierwowzorów.

Anachoreci są nie tylko bohaterami opowieści zawartych w *Vitas Patrum* i licznych żywotach; pojawiają się również na kartach pieśni rycerskich i – przede wszystkim – powieści arturiańskich, w których samotność pustelnika czyni z niego swoisty duchowy odpowiednik wędrownego rycerza, również skazującego się w swej wędrówce na samotność – obaj są *outsiderami* w średniowiecznym społeczeństwie. Dobrze ujmuje tę specyfikę Étienne Delaruelle:

Epokę feudalizmu charakteryzuje życie w grupie, która ma w sobie coś plemiennego, a w każdym razie spajają ją bardzo ciasne więzy: należeć do „domu” (*mesnie*) to uciec od samotności i jednocześnie uzyskać poczucie bezpieczeństwa – jedyne dostępne w tych trudnych czasach. Pustelnik nie należy zaś do żadnego „domu” i nie jest związany solidarnością z żadną grupą; jest człowiekiem samotnym, a więc zagrożonym, o niepewnym bycie. [...] Pustelnik godzi się na taką egzystencję; zgadza się na ubóstwo i nie liczy na żaden awans społeczny ani na poczucie bezpieczeństwa²³.

Pustelnik doświadcza więc, jak byśmy dziś powiedzieli, „wykluczenia społecznego” – a ściślej: sam się na nie skazuje – tym dotkliwszego, że rozgrywającego się w dojmującej samotności i w nieprzyjaznej przestrzeni. O ile bowiem pustynia we wczesnochrześcijańskich tekstach często sprawia wrażenie tętniącej życiem – oddaje to słynny oksymoron

²¹ Okresowo pojawiały się nasilenia ruchu eremickiego, zwłaszcza w XI i XII wieku, kiedy dochodziło do, jak pisze J. Le Goff, „prawdziwych fal ucieczek na odludzie” (*Puszcza-pustynia na średniowiecznym Zachodzie*, [w:] *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 77).

²² A. Vauchez, *Święty*, op. cit., s. 398.

²³ É. Delaruelle, *Les ermites et la spiritualité populaire*, [w:] *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, s. 227.

desertum-civitas, „pustynia-miasto”²⁴, o tyle las, stanowiący zachodni odpowiednik pustyni²⁵, jest w utworach średniowiecznych na ogół przestrzenią głębokiej samotności czy wręcz opuszczenia. Nie jest to, jak się wydaje, różnica wynikająca z odmiennej rzeczywistości historycznej. Owszem, ojcowie pustyni tylko w rzadkich przypadkach żyli w pojedynkę²⁶, ale i średniowieczny eremityzm wieku XI i XII – czy to iroszkocki (wyspiarski) czy kontynentalny (leśny) – praktykowany był zazwyczaj w grupach; w zachodniej Francji, jak pisze Paul Bretel, w okresie tym „lasy zaludniają się prawdziwymi koloniami pustelników”²⁷. Tymczasem w literaturze średniowiecznej – zarówno świeckiej, jak i religijnej – pustelnik żyje na ogół w samotności²⁸. Ta ostatnia nie jest też dla niego upragnionym stanem, w którym (po licznych duchowych zmaganiach) można osiągnąć status „bogomyślności” i ostateczny pokój ducha, lecz raczej dotkliwym umartwieniem. Jak pisze Jean Leclercq:

Pustelnik idzie dalej niż inni, idzie tak daleko, jak to możliwe w poszukiwaniu samotności z Bogiem. [...] Ten swoisty maksymalizm charakteryzuje jego idealny program, nawet jeśli nie zawsze jest on w stanie go zrealizować. [...] Eremityzm, podobnie jak męczeństwo, jest sposobem totalnej praktyki naśladowania Chrystusa, ponieważ doskonała samotność jest tym, co wymaga największego samozaparcia a także, wbrew pozorom, największej miłości²⁹.

Fuga mundi, wystarczająco trudna z czysto ludzkich racji, nie gwarantuje też duchowego bezpieczeństwa. Zmagania anachorety z szatanem – lejtmotyw opowieści ojców pustyni – powszechne są także w literaturze

²⁴ Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. Ewa Dąbrowska, Kraków 2005, s. 91: „I tak powstały w górach pustelnie, i pustynia stała się miastem mnichów, którzy porzucali swoje dobra i wpisywali się do państwa w niebie”. Ibid., s. 115: „Pustelnie na pustyni zdawały się być namiotami, w których pełno było boskich chórów, które śpiewały psalmy [...], pościły, modliły się, radowały przyszłą nadzieją [...] i okazywały sobie nawzajem miłość i harmonię”.

²⁵ Zob. J. Le Goff, *Puszcza-pustynia na średniowiecznym Zachodzie*, [w:] *Świat średniowiecznej wyobraźni*, op. cit.

²⁶ Zob. E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Historia mnichów w Egipcie*, Kraków 2007, s. 9–10.

²⁷ P. Bretel, *Les ermites...*, op. cit., s. 121 (przekł. wł.). Por. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, op. cit., s. 77.

²⁸ Zob. P. Bretel, *Les ermites...*, op. cit., s. 197–198.

²⁹ J. Leclercq, *L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil*, op. cit., s. 37 i 44.

średniowiecznej³⁰. Jak pisze w swej poświęconej „literackim pustelnikom” monografii Paul Bretel,

Jeśli w większości historii o kuszeniu występuje pustelnik, to dlatego, że motyw ten rozwinął się najpierw w tekstach orientalnych z IV i V wieku, a także dlatego, że pustelnik, bardziej samotny i mniej chroniony niż cenobita, jest lepszym „bohaterem” opowieści³¹.

Diabeł, atakując pustelnika, usiłuje zaapelować do „starego człowieka”, czyli do zmysłów (szczególnie tych, które platonicy zaliczali do niższych, zwierzęcych):

Na myśl przywodził mu rozkosze:
Smaczne potrawy, miękkie łoża,
Kosztowne szaty, które nosił,
Gdy w domu ojca swego mieszkał³².

Oczywiście, najczęstszym i najskuteczniejszym narzędziem pokusy diabelskiej była żądza: wszelkie dogadzanie ciała, szczególnie przez obżarstwo i opilstwo, było nierozdzielnie z nią związane i do niej nieodmiennie prowadziło. Stąd też bardziej rozbudowane formy diabelskiego kuszenia zawierały najczęściej wszystkie te elementy.

Jakkolwiek święci byli w pewnym sensie, jak już powiedziano, „nadludźmi”, i w przytłaczającej większości zwycięsko stawiali opór diabłu, to nieliczni z nich doświadczyli mimo to upadku, jak gdyby na chwilę „dawny człowiek”, ujarzmiony przez ducha, zdołał dojść na powrót do głosu³³. Jest

³⁰ Zdaniem J. Le Goffa temat ten spotkał się na wczesnośredniowiecznym Zachodzie z mniejszym zainteresowaniem niż w literaturze monastycyzmu orientального (*Świat średniowiecznej wyobraźni*, op. cit., s. 73); z czasem jednak diabelskie pułapki zaczynają zajmować poczesne miejsce w średniowiecznym piśmiennictwie religijnym (zwłaszcza w exemplach, ale i w licznych miraklach i opowieściach).

³¹ Zob. P. Bretel, *Les ermites...*, op. cit., s. 246.

³² *La Vie de Saint Jehan Paulus*, ed. by Louis Allen, [w:] C. A. Williams, *The German Legends of the Hairy Anchorite*, Urbana 1935 (Illinois Studies in Language and Literature, 18, 1–2).

³³ Zob. P. Bretel: „Les héros de ces contes sont, au début de la narration, des ermites encore fragiles et insuffisamment aguerris qui ont cru pouvoir affronter seuls le combat du désert ; privés du réconfort que procure la présence des compagnons, ils s'exposent sans défense suffisante aux tentations et aux attaques du démon. La solitude, terrain favorable au péché, constitue alors l'un des moteurs de l'action” (*Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150–1250)*, op. cit., s. 198).

to motyw występujący w *Żywotach* niezwykle rzadko (nie mam tu bowiem na myśli częstego motywu „nawróconego łotra”, lecz grzech popełniony już na drodze uświęcenia) i dotyczy on zazwyczaj świętych apokryficznych, ale kiedy już się pojawia, chodzi zazwyczaj o przewinę najcięższego kalibru, jak nierząd, morderstwo czy kazirodztwo. Jednak nawet po dramatycznym kryzysie nieodmiennie następuje skrucha i bezkompromisowa, „absolutna” pokuta – tak więc na przykład Święty Jan Paulus latami chodzi na czworakach po lesie, a spętany łańcuchem Święty Grzegorz zamieszkuje na skale pośrodku morza. Pokuta taka wiedzie do wybaczenia i większej jeszcze świętości: pierwszy z wymienionych ostatecznie zostaje biskupem, drugi zaś papieżem. Być może w ten właśnie sposób najpełniej uwidacznia się w literaturze średniowiecza specyfika zachodniej duchowości, a ściślej jej duszpasterski wymiar. Ukazanie upadku i samoponizienia ma bowiem ukazać czytelnikom zbawczą rolę pokuty. Ma ona służyć tym, którzy – mówiąc słowami księdza Józefa Tischnera – mieli „duży talent do skruchy, wynikający z nieco mniejszego talentu do cnoty”³⁴.

Abstract

The Medieval Saint as the New Man

The author investigates the medieval vision of sainthood. Against the background of ordinary human beings, the saint is perceived as not only morally superior to his brethren, but also radically different from them: a real New Man, free of human flaws and imperfections. In a world dominated by the category of collectivity, the saint stands out as a “lone horseman,” free from social, as well as human, limitations. He is viewed not as an example to be followed, but rather as an intercessor and holder of mysterious thaumaturgic powers, capable of performing miracles. Therefore, although medieval Western spirituality tends to ban all eccentricity and even individualism, while elevating the coenobitic dimension of religious life, there remains a strong fascination with the oriental, mythical anchoretism, resulting in a flowering of hagiographic narrations of the lonely hermit inhabiting the inhospitable forest (the Western equivalent of the Eastern desert) and repelling the assaults of the Devil. In rare cases, the saint can experience a temporary moral fall, invariably followed by severe penance and final redemption.

Bibliografia

Bretel Paul, *Les ermites et les moines dans la littérature française du moyen âge (1150–1250)*, Paris 1995.

³⁴ Cytuję z pamięci.

- Campbell Emma, *Medieval Saints' Lives: The Gift, Kinship and Community in Old French Hagiography*, Cambridge 2008.
- Cazelles Brigitte, *Le corps de sainteté, d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XII^e et XIII^e siècles*, Genève 1982.
- Davy Marie-Madeleine, *Notion de l'homme et de l'univers au XII^e siècle*, „Les Études philosophiques” 1961 nr 1, s. 31–38.
- Delaruelle Étienne, *Les ermites et la spiritualité populaire*, [w:] *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio Mendola*, Milano 1965, s. 212–241.
- Gaunt Simon, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995.
- Guerreau-Jalabert Anita, *Occident médiéval et pensée analogique: le sens de spiritus et caro*, [w:] J.-P. Genet, *La légitimité implicite*, Paris–Roma 2015, s. 457–476.
- Guerreau-Jalabert Anita, *Une matrice d'analogie générale*, [w:] *L'image en question. Pour Jean Wirth*, dirigés par Frédéric Elsig, TERENCE Le Deschault de Monredon, Pierre Alain Mariaux, Brigitte Roux et Laurence Terrier, Genève 2013, s. 290–295.
- Guriewicz Aron, *Jednostka w dziejach Europy*, przekł. Z. Dobrzyniecki, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Hicks Andrew James, *Composing the World: Harmony in the Medieval Platonic Cosmos*, New York 2017.
- Judycki Stanisław, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- La Vie de Saint Jehan Paulus*, ed. by Louis Allen, [w:] Charles Allyn Williams, *The German Legends of the Hairy Anchorite*, Urbana 1935 (Illinois Studies in Language and Literature, 18, 1–2).
- Le Goff Jacques, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. Maria Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997.
- Leclercq Jean, *L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil*, [w:] *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto–6 settembre 1962*, Milano 1965, s. 27–44.
- Marbod z Rennes, *Epistola VI*, [w:] *Marbrodi, Redonensis Episcopi, Opuscula*, cura et studio J. J. Bourassé, accurante J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1854, 1480–1486 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 171).
- Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. Ewa Dąbrowska, Kraków 2005 (Źródła Monastyczne, 35).
- Szymik Stefan, *Nowy człowiek w Chrystusie. Wybrane aspekty antropologii biblijnej*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 7–18.
- Vaucher André, *L'efficacité de la sainteté. Réflexions sur le rôle des saints dans la piété chrétienne des origines au Moyen Âge*, [w:] *Saints d'hier, saints d'aujourd'hui*, Paris 1966, s. 13–23.
- Vaucher André, *Saints admirables et saints imitables. Les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?*, [w:] *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècle). Actes du colloque de Rome (27–29 octobre 1988)*, Rome 1991, s. 161–172 (Collection de l'École française de Rome, 149).
- Vaucher André, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, pod red. Jacques'a Le Goffa, tłum. Maria Radożycka-Paoletti, Warszawa 1996, s. 391–392.
- Wilhelm z Conches, *In Timeum*, [w:] Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. Édouard Jeuneau, Paris 1963.

