

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
WE WROCŁAWIU**

*Instytut Teologii Systematycznej i Duchowości*

**Grzegorz Wierzowiecki**  
OFMConv

*Nr albumu: 010619*

**Teologia afektywna w pismach  
późnośredniowiecznych mistyków angielskich:  
historia i aktualność.**

Rozprawa doktorska napisana  
na seminarium z teologii duchowości  
pod kierunkiem  
ks. bp. prof. dr. hab.  
Andrzeja Siemieniewskiego  
i przy współdziale  
promotora pomocniczego  
ks. dr. Mirosława Kiwki

**Wrocław 2019**



## SPIS TREŚCI

Spis treści .....	3
Wykaz skrótów .....	7
<b>WSTĘP .....</b>	<b>11</b>

### *Rozdział pierwszy*

<b>RICHARD ROLLE .....</b>	<b>19</b>
1. Życie i pisma mistyka .....	20
A. Biografia pustelnika .....	21
B. Pisma i manuskrypty .....	29
a) Pisma w języku łacińskim .....	31
b) Pisma w języku narodowym .....	41
2. Przesłanie teologiczne .....	47
A. Rozwój afektywnej miłości .....	48
B. Doświadczenie i dary mistyczne .....	57
a) Dar wzroku serca i otwartego nieba .....	62
b) Dary żaru, słodkości i uwielbienia .....	67
c) Afektywne zjednoczenie mistyczne .....	74
C. Praktyczna mistyka afektywna .....	82
3. Przykłady współczesnej aktualizacji .....	90
A. Katolicka duchowość charyzmatyczna .....	91
B. Pustelnicza duchowość świecka .....	100

### *Rozdział drugi*

<b>AUTOR OBŁOKU NIEWIEDZY .....</b>	<b>107</b>
1. Życie i pisma mistycznego autora .....	108
A. Biografia autora i jego adresat .....	109
a) Kapłańsko – zakonna tożsamość autora .....	110
b) Język i adresat dzieła .....	116
c) Kartuzjańska identyfikacja autora .....	119
B. Pisma i manuskrypty .....	124
2. Przesłanie teologiczne .....	134
A. Apofatyczne elementy teologii afektywnej .....	135

a) Dzieło i powołanie do kontemplacji .....	136
b) Obłok zapomnienia i niewiedzy .....	138
c) Życie aktywne i kontemplacyjne .....	146
B. Afektywny wymiar doświadczenie duchowego .....	148
a) Wolitywne doznanie miłości .....	150
b) Akt czystej intencji .....	155
C. Afektywna antropologia .....	160
D. Praktyczna mistyka afektywna .....	170
3. Przykłady współczesnej aktualizacji .....	178
A. Eklezjologiczna interpretacja dzieł autora <i>Obłoku</i> .....	179
B. Zagrożenie pseudo-mistycyzmem .....	185

### *Rozdział trzeci*

<b>WALTER HILTON .....</b>	<b>193</b>
1. Życie i pisma pisarza .....	194
A. Biografia augustianina .....	195
a) Pochodzenie i wczesna kariera .....	195
b) Studia teologiczne .....	200
c) Życie zakonne .....	204
B. Pisma i inne manuskrypty .....	208
a) Główne dzieła mistyczne .....	208
b) Inne pisma w języku narodowym .....	215
c) Pisma w języku łacińskim .....	228
2. Przesłanie teologiczne .....	236
A. Afektywna antropologia .....	237
B. Mistyczna kontemplacja .....	243
a) Trzy rodzaje kontemplacji .....	243
b) Afektywny rozwój duchowy .....	254
C. Praktyczna afektywność .....	267
3. Przykłady współczesnej aktualizacji .....	274
A. Życie mieszane .....	275
B. Ortodoksyjne umiarkowanie .....	283
C. Etyczna mistyka .....	291

*Rozdział czwarty*

<b>JULIANNA Z NORWICH</b> .....	<b>295</b>
1. Życie i pisma mistyczki .....	296
A. Biografia wizjonerki .....	297
a) Propozycja osobowej identyfikacji .....	298
b) Zewnętrzny materiał dowodowy .....	304
c) Wewnętrzny materiał dowodowy .....	308
d) Powołanie anachoreckie .....	312
e) Wykształcenie teologiczne .....	316
B. Pisma i manuskrypty .....	320
2. Przesłanie teologiczne .....	327
A. Afektywny charakter objawień .....	329
a) Wewnętrzna motywacja .....	329
b) Fizyczna choroba .....	333
c) Klasyfikacja wizji .....	337
B. Afektywna antropologia .....	344
C. Mistyczna kontemplacja .....	352
a) Modlitwa nawrócenia .....	353
b) Modlitwa zjednoczenia .....	356
c) Modlitwa kontemplacyjna .....	359
d) Dyspozycja wewnętrzna .....	363
3. Przykłady współczesnej aktualizacji .....	366
A. Ojcostwo Boga .....	367
B. Macierzyństwo Syna .....	372
C. Kierownictwo Ducha .....	377
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	<b>383</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>389</b>



## WYKAZ SKRÓTÓW

- ABR „*The American Benedictine Review*”, A Journal of American Benedictine Academy, Atchison 1950 -
- AC „*Analecta Cartusiana*”, Centre de recherches cartusiennes, Montpellier 1970 -
- AHR „*American Historical Review*”, A Journal of American Historical Association, Washington 1895 -
- AJ „*The Ampleforth Journal*”, Ampleforth Abbey, York 1895 -
- ASOC „*Analecta sacri Ordinis Cisterciensis*”, Editiones Cistercienses, Rome 1945 -
- ATJ „*Ashland Theological Journal*”, Ashland Theological Seminary, Ashland 1981-2009.
- ATR „*Anglican Theological Review*”, Evanston 1918 -
- BChS „*Buddhist-Christian Studies*”, East-West Religions Project, University of Hawaii, Honolulu 1981-
- BJRL „*Bulletin of The John Rylands Library*”, Manchester University Press, Manchester 1903-1972.
- BJRLM „*Bulletin of The John Rylands Library Manchester*”, Manchester University Press, Manchester 1972 -
- BJRULM „*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*”, Manchester University Press, Manchester 1972 -
- Ch&L „*Christianity and Literature*”, A Journal of Conference on Christianity and Literature, Seattle 1973 -
- ChH „*Church History*”, University of Chicago, Chicago 1893 -
- ChQR „*The Church Quarterly Review*”, Society for Promoting Christian Knowledge, London [1875]-1968.
- CHR „*The Catholic Historical Review*”, A Journal of American Catholic Historical Association, Washington. 1917 -
- ChR „*The Chaucer Review*”, A Journal of Medieval Studies and Literary Criticism, Modern Language Association of America, University Park 1966 -
- ConR „*Contemplative Review*”, Association of Contemplative Sisters, Barre 1968 -
- CR „*Clergy Review*”, Associated Catholic Newspapers, London 1931-1987.
- CS „*Cistercian Studies*”, Bulletin of Monastic Spirituality, Abbaye de Scourmont, Bourlers 1966 -
- DMA *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. Strayer, t. 9-12, Charles Scribner's Sons, New York 1985-1987.
- DQ „*Denver Quarterly*”, University of Denver, [Denver] 1977 -
- DR „*Downside Review*”, Downside Abbey, Bath-London 1880 -
- DR „*Dublin Review*”, London 1875-

- DS „*Dominican Studies*”, An Annual Review, Blackfriars, London 1948-1954.
- E&S „*Essays and Studies*”, English Association, Oxford 1910-1947.
- EHR „*The English Historical Review*”, Longman, London 1886 -
- EinC „*Essays in Criticism*”, Blackwell, Oxford 1951 -
- EK *Encyklopedia Katolicka*, t. 1-20, Towarzystwo Naukowe KUL, red. zbior., Lubin 1973-2015.
- EL „*Essays in Literature*”, Western Illinois University, Macomb 1974 -
- ELH „*English Literary History*”, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1934 -
- EMN „*14th-Century English Mystics Newsletter*”, [Saint Ambrose College], [Davenport] 1975-1983.
- ERS „*Elizabethan & Renaissance Studies*”, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg [1972] -
- FC „*Fairacres Chronicle*”, Community of the Sisters of the Love of God, Oxford 1967 -
- GN „*Gość Niedzielny*”, Katowice 1923 -
- HER „*The English Historical Review*”, London 1886 -
- JBAA „*The Journal of the British Archaeological Association*”, London 1846 -
- JEGP „*Journal of English and Germanic Philology*”, University of Illinois, Urbana 1903 -
- JEH „*Journal of Ecclesiastical History*”, Cambridge University Press, London 1950 -
- JMEMS „*The Journal of Medieval and Early Modern Studies*”, Duke University Press, Durham 1996 -
- JMH „*Journal of Medieval History*”, North-Holland Pub., Amsterdam 1975 -
- JMRS „*The Journal of Medieval and Renaissance Studies*”, Duke University Press, Durham 1971-1995.
- JMRC *Journal of Medieval Religious Cultures*, Pen State University Press, University Park 2010 -
- JR „*The Journal of Religion*”, University of Chicago Press, Chicago 1922 -
- JRH „*The Journal of Religious History*”, Sydney 1960 -
- JSM „*Journal of Studies in Mysticism*”, La Trobe University, Bundoora, Victoria 1977-1979.
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 2002.
- LQHR „*The London Quarterly and Holborn Review*”, London 1860 – 1968.
- LQR „*The London Quarterly Review*”, London 1862-1932.
- LS „*The Life of the Spirit*”, Hassocks Blackfriars, [London, Oxford] 1944-1964.
- LSE „*Leeds Studies in English*”, University of Leeds, Leeds 1967 -
- LSEKL „*Leeds Studies in English and Kindred Languages*”, University of Leeds, Leeds 1932 -
- LT „*Literature and Theology*”, Oxford University Press, Oxford 1987 -



- MA „*Medium Aevum*”, Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, [Oxford] 1932 -
- MC „*Mount Carmel*”, Discalced Carmelite Quarterly, London 1953 -
- MCh „*The Modern Churchman*”, Conference of Modern Churchmen, Knaresborough 1911-1993.
- MH „*Medievalia et Humanistica*”, Medieval and Renaissance Society, Boulder 1943 -
- MLR „*The Modern Language Review*”, Modern Humanities Research Association, Cambridge 1905 -
- MQ „*Mystics Quarterly*”, University of Iowa, Iowa City 1984-2009.
- MS „*Medieval Studies*”, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1939 -
- MT „*Modern Theology*”, Blackwell, Oxford 1984 -
- NM „*Neophilologische Mitteilungen*”, Bulletin of the Modern Language Society, Helsinki 1899 -
- PMLAA „*Publications of the Modern Language Association of America*”, Baltimore 1889 -
- PP „*Pastoral Psychology*”, Kluwer Academic-Plenum-Human Sciences Press, [New York] 1950 -
- RES „*The Review of English Studies*”, Oxford University Press, London-Oxford 1925 -
- RfR „*Review for Religious*”, Missouri Province Educational Institute, St. Louis-Baltimore 1942 -
- RR „*Rhetoric Review*”, Mahwah-Abingdon 1982 -
- RS „*Religious Studies*”, Cambridge University Press, London 1965 -
- SDL „*Supplement to Doctrine and Life*”, Dominicans, Dublin 1963-1980.
- SEL „*Studies in English Literature*”, English Literary Society of Japan, Tokyo 1919 -
- SFS „*Studies in Formative Spirituality*”, Journal of Ongoing Formation, Institute of Formative Spirituality, Duquesne University, Pittsburgh 1980 -
- SinB „*Studies in Bibliography*”, Papers of the Bibliographical Society of the University of Virginia, Charlottesville 1949 -
- SinR „*Studies in Religion*”, University of Toronto Press for the Canadian Corporation for Studies in Religion, Toronto 1971 -
- SinS „*Studies in Spirituality*”, Titus Brandsma Instituut, Kampen 1991 -
- SJT „*Scottish Journal of Theology*”, Scottish Academic Press, Edinburgh 1948 -
- SM „*Studia Mystica*”, Lewiston 1978 -
- SMC „*Studies in Medieval Culture*”, Medieval Institute, Western Michigan University, [Kalamazoo] 1964 -
- SN „*Studia Neophilologica*”, A.B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1928-
- ST „*Spirituality Today*”, [Dominicans, Province of St. Albert the Great], [Chicago] 1949-1992.

- TCBS „*Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*”, Cambridge 1949 -
- TRHS „*Transactions of the Royal Historical Society*”, London 1872 -
- TS „*Theological Studies*”, Baltimore 1940 -
- TT „*Theology Today*”, Princeton Theological Seminary, Princeton 1944 -
- TYDS „*Transactions of the Yorkshire Dialect Society*”, Bradford 1898 -
- UOQ „*University of Ottawa Quarterly*”, Ottawa 1931 -
- VC Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie, Vita consecrata* (1996), w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s.799-946.
- VMRS „*Viator Medieval and Renaissance Studies*”, University of California Press Berkeley, Calif 1970 -
- WS „*Word and Spirit*”, [Honiton] 1982 -

## WSTĘP

Niniejsza praca doktorska podejmuje temat teologii afektywnej obecnej w pismach i duchowości późnośredniowiecznych mistyków angielskich wraz z opisem jej historycznego wymiaru i propozycją współczesnej aktualizacji ich nauczania. Według historii duchowości do najważniejszych reprezentantów złotego wieku mistyki angielskiej, żyjących i piszących w XIV wieku, zalicza się Richarda Rolle, autora *Obłoku niewiedzy*, Waltera Hiltona i Juliannę z Norwich. Pierwszy z pisarzy duchowych Richard Rolle (1305-1349) był pustelnikiem i autorem dość licznej grupy komentarzy oraz traktatów o życiu duchowym, które zostały napisane głównie po łacinie i w języku narodowym. Podobnie Walter Hilton (1343-1396) będący prawnikiem, teologiem i kanonikiem augustiańskim był autorem dzieł teologicznych i przewodników duchowych w obu językach. Współczesnym Hiltonowi o podobnym wydźwięku duchowym był autor *Obłoku niewiedzy*, który prawdopodobnie był kartuzem i napisał jeszcze kilka innych traktatów. Ostatnim reprezentantem żyjącym w tym okresie była anachoretka Julianna z Norwich (1342-1416), która opisała swoje prywatne wizje w dwóch wersjach dzieła pt. *Objawienia Bożej miłości*. W niektórych opracowaniach zaprezentowana grupa jest poszerzana o osobę Margery Kempe (+1438), autorkę dziennika duchowego, której przynależność do mistyki angielskiej ciągle budzi kontrowersje i niezliczone debaty, z racji czego nie zostanie omówiona w powyższej rozprawie.

Kontekst społeczno -historyczny w którym przyszło żyć wspomnianym mistykom był pod wieloma względami dość dużym wyzwaniem dla każdego z nich. Przede wszystkim ten cechowały powracające regularnie klęski nieurodzaju, epidemie dżumy i wybuch Wojny Stuletniej, które wstrząsnęły podstawami europejskiego społeczeństwa i wywierały wpływ na kształtowanie się późniejszej kultury. Powszechnie panujący głód i niedożywienie, wysoka umieralność w wyniku epidemii i niestabilność polityczno-gospodarcza w czasie wojny wywołały długotrwałe zmiany demograficzne, które poważnie wpływały na relacje międzyludzkie doprowadzając do głębokiego kryzysu moralnego. Tego rodzaju dramaty przekładały się na zwyczajną codzienną pobożność, która ujawniała się z jednej strony w temacie pokuty i zadośćuczynienia oraz wątkach apokaliptycznych, a z drugiej we wzroście zainteresowania duchowością afektywną i doświadczalną mistyką.

Powyższemu kryzysowi społecznemu towarzyszyły problemy wewnątrz kościelne ujawniające się przede wszystkim w przeniesieniu stolicy papieża do Awinionu we Francji, zwanej „niewolą babilońską”, która charakteryzowała się centralizacją i biurokracją wraz z nałożeniem na lokalne kościoły rygorystycznych opłat, należności i świadczeń, co skutkowało przekupstwem i chciwością. Kryzys papieżstwa osiągnął swoją

szczytową formę w czasie wielkiej schizmy, kiedy Europa została podzielona pomiędzy dwa papieństwa rezydujące w Rzymie i w Awinionie. Skutki tego rozdziału i podwójnego sprawowania władzy kościelnej były katastrofalne zarówno w wymiarze międzynarodowym, jak i lokalnym, gdzie religijne instytucje były podzielone na zwolenników i przeciwników rzymskiego i francuskiego papieństwa.

Omawiany wiek był także czasem kryzysu na polu zachodniej edukacji, nauki i kultury, który polegał głównie na rozdziale teologii i filozofii. Choć dotychczas pojmowano filozofię jako naukę będącą na usługach teologii, to jednak już w XIII wieku zaczęła się cieszyć pewną niezależnością, co doprowadziło do powstania oddzielnych wydziałów w Oksfordzie, Cambridge i Paryżu. W tym samym czasie zachodziły także pewne zmiany w ramach teologii, która od XII wieku stawała się coraz bardziej abstrakcyjną i racjonalistyczną dyscypliną naukową, niezwiązaną więcej z pobożnym i religijnym zaangażowaniem. W rezultacie nadmiernego intelektualizmu i wyrafinowanego scholastycyzmu jedynie na poziomie akademickim oraz nadania teologii charakteru wybitnie naukowego doszło do jej separacji od mistyki i duchowości. Skutkiem tego były powszechne tendencje antyintelektualne, które nawoływały do przywrócenia równowagi w uprawianiu teologii i jej powrotu do źródeł biblijnych oraz służby duchowości i duszpasterstwu.

Ponadto w kontekście kryzysu społeczno-kościelnego doszło do wyklarowania się nowej teologii narodowej, która umożliwiła pojawienie się nowej pobożności odgrywającej istotną rolę w kształtowaniu się późnośredniowiecznej mistyki angielskiej. Tego rodzaju pobożność dość mocno nawiązywała do wcześniejszego piśmiennictwa kontynuując i czerpiąc swą inspirację z istniejących tradycji duchowych. Choć korzystała w zasadniczym stopniu z języka łacińskiego, to jednak próbowała wprząść języki narodowe na użytek wiary. Powstała w ten sposób teologia narodowa zaowocowała w podwójny sposób, z jednej strony narodową literaturą mistyczną, w ramach której można odnaleźć czołowych reprezentantów mistyki angielskiej, zaś z drugiej strony późnośredniowiecznymi herezjami i ruchami pseudomistycznymi.

W wyniku powyższych kryzysów XIV wiek charakteryzuje się nadzwyczajnym rozkwitem mistyki zarówno na kontynencie jak i w Anglii. W kontekście dramatycznych zmian w społeczeństwie i w Kościele można zauważyć pojawienie się nowych dróg zrozumienia bezpośredniej obecności Boga w teologii późnośredniowiecznej. Oprócz występowania nurtu mistyki spekulatywnej obejmującej głównie kraje nadreńskie, pojawił się w Anglii fenomen afektywnej pobożności, który uważany jest historii duchowości za złoty wiek mistyki. Pod tym terminem rozumie się ogół różnorodnych doświadczeń mistycznych opisanych w przewodnikach życia kontemplacyjnego przez

czterech reprezentantów żyjących w tym czasie w środkowo-wschodniej Anglii. Właśnie ich nauczanie i dorobek ujęte pod kątem występowania elementów afektywnej duchowości będą przedmiotem badań niniejszej pracy.

Z racji małej ilości naukowych publikacji i teologicznych opracowań w języku polskim, niniejsza rozprawa zostanie napisana jedynie w oparciu o źródła angielskojęzyczne. W tym celu autor zamierza dokonać jedynie własnego tłumaczenia zarówno tekstów źródłowych jak i pozycji z zakresu literatury przedmiotu oraz literatury pomocniczej. Z uwagi na niewystarczającą ilość źródeł w języku polskim i ich głównie poza teologiczny charakter oraz za względu na przedmiot formalny rozprawy, autor nie zamierza bezpośrednio korzystać z polskich pozycji książkowych, komentarzy i artykułów. Dlatego, że źródła w języku angielskim w znacznie szerszym stopniu służą celowi pracy i w większości nie mają polskiego odpowiednika, wszystkie tłumaczenia w bezpośrednim i pozornym cytowaniu z użyciem omawiania i parafrazy przy poszanowaniu praw autorskich, będą miały wyłącznie własny charakter.

Jest to możliwe, ponieważ podstawowe angielskie teksty źródłowe i opracowania są osiągalne w następujących bibliotekach w Oksfordzie: w głównej Bibliotece Uniwersyteckiej (Bodleian Library), która zrzesza wydział humanistyczny wraz z literaturą angielską i sekcją teologiczną, w Bibliotece Wydziału Literatury Angielskiej, w Bibliotece Dominikańskiego Wydziału Teologicznego (Blackfriars) i w Bibliotece Filozoficzno-Teologicznej. Ponadto można uzyskać dostęp do Narodowej Biblioteki Brytyjskiej (British Library) w Londynie oraz Biblioteki Watsonowskiej (Watson Library) w Oxfordzie, w których są przechowywane wszystkie zachowane manuskrypty poszczególnych dzieł angielskich mistyków. Oprócz tego zostały one wydane drukiem wraz z komentarzem krytycznym, co znacznie ułatwia korzystanie z tego rodzaju źródła.

Ponieważ wszyscy reprezentanci złotego wieku mistyki angielskiej należą jednocześnie do jednych z najwcześniejszych i najpoważniejszych pisarzy angielskich w języku narodowym, większość z ich pism zostało przetłumaczone wielokrotnie z języka łacińskiego lub staroangielskiego dialektu na współczesny język angielski, co czyni je dostępnymi w powyższych bibliotekach. Ponadto ilość anglojęzycznych opracowań pod względem książkowym i encyklopedycznym oraz szczegółowych artykułów z dziedziny teologii, literatury angielskiej i filozofii jest na tyle liczna, iż bez wątpliwości pozwala na podjęcie proponowanego tematu.

W sensie naukowym istnieje obiektywna forma niewiedzy, co do opisu mistyki afektywnej u wspomnianych reprezentantów zauważalna jednocześnie w literaturze angielskiej i w polskiej teologii. Oprócz kilku pozycji tego rodzaju afektywny charakter życia wewnętrznego nie doczekał się dotychczas w ramach duchowości całościowego

opracowania. Nie powstała również żadna praca o funkcji afektywności w życiu duchowym w ujęciu tychże mistyków, a ich teologia i duchowość prawdopodobnie z racji trudnego dostępu do materiału źródłowego i bariery językowej nie cieszy się szerokim zainteresowaniem. Mimo że w niektórych publikacjach można znaleźć stwierdzenia, że ich pisma i nauczanie należy zaliczyć do tzw. teologii afektywnej, czyli teologii serca, nigdzie jednak nie znajdujemy pogłębionego studium tego zagadnienia. Możliwym wytłumaczeniem takiego stanu rzeczy jest fakt, że ogólnie afektywny aspekt teologii długo nie posiadał naukowego ujęcia i był postrzegany jedynie w wymiarze praktycznym, pastoralnym i duchowym. Z dydaktycznego punktu widzenia wartościowym i koniecznym byłoby zdobycie tego rodzaju wiedzy i jej usystematyzowane przedstawienie w celu pozytywnego rozwiązania tego problemu naukowego.

Poruszając zagadnienie oryginalności tematu w ramach duchowości angielskiej trzeba zaznaczyć, że był szeroko podejmowany zarówno w kręgach katolickich i anglikańskich jak i w ramach badań nad początkami literatury angielskiej i języka narodowego. Do czołowych przedstawicieli i tłumaczy nurtu teologicznego XX wieku zaliczyć należy: R. Bradley, J. Coleman, E. Colledge, J.P.H. Clark, J. Hollway Bolton, Father John-Julian, W. Johnston, D. Knowles, B. McGinn, P. Molinari, G. Mursell, C.S. Nieva, M. Noetinger, B. Pelphrey, C. Pepler, A.M. Reynolds, A. Ryder, M. Thornton, J. Walsh, B. Ward. Badania przeprowadzano głównie pod kątem poszukiwania chrześcijańskich korzeni duchowych i katolickiej tożsamości w Kościele angielskim. Niestety po Soborze Watykańskim II pod wpływem psychoanalizy i teologii liberalnej w anglojęzycznych kręgach teologicznych zarzucono badania nad klasycznymi elementami duchowości, jak wspomniana mistyka afektywna, aby zastąpić je opisem czysto psychologicznych fenomenów w kontekście filozofii, religioznawstwa, socjologii lub feminizmu. Obecnie praktycznie nie ma żadnego teologicznego wydziału w Anglii, który systematycznie prowadziłby badania nad którymkolwiek z mistyków. Ponadto prawie wszyscy z wymienionych katolickich lub anglikańskich badaczy ostatnio zmarli nie pozostawiając żadnych następców, którzy by mogli kontynuować teologiczną refleksję nad dziedzictwem złotego okresu mistyki angielskiej. Wydaje się więc koniecznym powrót do klasycznego spojrzenia teologicznego i przedstawienie nauki mistyków angielskich w tradycyjnym katolickim ujęciu.

Inaczej ma się rzecz odnośnie poszukiwań naukowych w ramach badań nad literaturą angielską, ponieważ tłumaczenia ich traktatów i opracowania różnych zagadnień podejmowali się m.in.: E.J. Arbould, D. Baker, A. Barratt, F.C. Bauerschmidt, S. Bhattacharji, T.H. Bestul, R. Boenig, C. Cummings, R. Dorward, H.L. Gardner, V. Gillespie, M. Glasscoe, G. Hodgson, S.S. Hussey, F. Kuriyagawa, M.L. del Mastro, A.

Minnis, W.F. Pollard, D. Renevey, W. Riehle, E. M. Ross, J. Russell-Smith, M.G. Sargent, G. Sitwell, A.C. Spearing, N. Tunner, E. Underhill, G. Warrack, E.I. Watkin, N. Watson, B. Windeatt, C. Whitehead, C. Wolters. Z uwagi na to, że w dziedzinie literatury dzieła mistyków traktowane są jako jedne z najbardziej pierwotnych tekstów języka narodowego, do tej pory udostępniono prawie wszystkie zachowane manuskrypty oraz dokonano wielu przedruków i współczesnych tłumaczeń. To sprawiło, że widoczny jest wyraźny i systematyczny rozwój badań nad ich fenomenem w ramach różnych wydziałów literatury angielskiej, choć ostatnio kierunek tych poszukiwań głównie wyznacza nurt feministyczny starający się przeinterpretować nauczanie mistyków według kanonu własnych założeń.

Starając się wykazać oryginalność tematu na gruncie polskiej teologii duchowości trzeba stwierdzić, że złoty wiek mistyki angielskiej raczej nie spotkał się dotychczas z większym zainteresowaniem. Nie był też dogłębnie poruszany z pominięciem zdawkowych zmianek w pozycjach traktujących o historii duchowości lub w encyklopediach zawierających kompendium ogólnej wiedzy. Jedynymi dostępnymi polskimi pozycjami książkowymi jest podwójne tłumaczenie *Obłoku niewiedzy* wydane przez wydawnictwa „W drodze” i „Tyniec” oraz tłumaczenie *Objawień Bożej Miłości* autorstwa Julianny z Norwich, które zawdzięcza się także wydawnictwu „W drodze”. Ponadto w tym samym wydawnictwie ukazało się tłumaczenie pozycji książkowej autorstwa W. Johnston pt. *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*. Oprócz tego można znaleźć kilka artykułów o Juliannie z Norwich i autorze *Obłoku* napisanych w ramach wydziałów języka angielskiego lub średniowiecznej historii poruszających kwestie tłumaczenia, symboliki lub kontekstu kulturowo - społecznego tychże dzieł.

Za przedmiot materialny rozprawy uznaje się teksty późnośredniowiecznych mistyków angielskich, które przedstawiają ich doktrynę i poglądy na temat mistyki afektywnej. Ponieważ ujęcie formalnie ma charakter osobowy, dlatego każdy z podrozdziałów zawierać będzie szerokie przedstawianie biografii danego mistyka w kontekście historycznym i środowiskowo-społecznym. Ponadto praca w swym aspekcie teologicznym podejmie się opisu doktryny i poglądów na temat afektywnej duchowości biorąc za swe źródło główne publikacje i zachowane pisma tychże mistyków.

Przedmiotem formalnym, będącym jednocześnie problemem badawczym i tezą pracy, jest zagadnienie obecności elementów teologii afektywnej w rozumieniu powyższych mistyków. Ponieważ zaliczani są do nurtu czternastowiecznej mistyki afektywnej nazywanej też przeżyciową, praktyczną i oblubieńczą w odróżnieniu od spekulatywnej, studyjnej i esencjalnej, dlatego przedmiotem badań będą zagadnienia, które składają się na charakter przeżyciowy i doświadczalny ich mistyki. Przede

wszystkim dotyczy to sposobu opisu afektywnego wymiaru Boga objawiającego się człowiekowi (podstawy doktrynalne) oraz roli uczuć i natury przeżyć w doświadczeniu duchowym w ramach zaproponowanego przez nich rozwoju duchowego (praktyczne wnioski).

Praca nie będzie miała na celu analizy osobistego doświadczenia mistycznego poszczególnych reprezentantów tego okresu, ale skupi się jedynie na ukazaniu podstawowych elementów teologii afektywnej zawartych w dostępnych obecnie pismach w języku narodowym. Zostanie więc przedstawiony ogół poglądów wynikający z zachowanych traktatów, z zastrzeżeniem jednak, iż z racji ogromu materiału źródłowego, możliwym jest skorzystanie jedynie z klasycznych dzieł każdego z mistyków. Poboczne dzieła zostaną wzięte pod uwagę wyłącznie pod warunkiem łatwej dostępności lub ze względu na konieczność wyczerpania danego tematu. Praca nie zamierza poprzestać na historycznej prezentacji problemu badawczego, ale chce także opisać praktyczny wymiar afektywnej teologii duchowości według tychże mistyków.

Na podstawie przedmiotu formalnego pracy można wyróżnić następujące szczegółowe problemy badawcze i robocze pytania problemowe, które zostaną wyjaśnione lub udowodnione w trakcie pisania pracy. Zostanie więc udzielona odpowiedź na pytanie czy i na ile teologia afektywna jest obecna w pismach mistyków angielskich? Następnie zostanie szczegółowo zdefiniowana jej natura, podstawy doktrynalne oraz praktyczny wymiar u każdego z reprezentantów, aby w końcu wskazać opisanę przez nich aktualizację tego rodzaju nauczania dla duchowości i zaproponować nowe ich uwspółcześnienia.

W pracy zostanie użyta klasyczna metoda myślenia naukowego polegająca na dedukcji-indukcji, analizie-syntezie, porównaniu-przeciwstawianiu, uzasadnieniu-dowodzeniu oraz uogólnianiu-wnioskowaniu. Dla uzyskania pewności poznania naukowego i możliwości sprawdzenia osiągniętych wyników zostanie zastosowane pięć form myślenia naukowego: analiza - synteza - porównywanie - abstrahowanie - uogólnianie. Ponieważ badanie doświadczenia religijnego, szczególnie zaś doświadczenia mistycznego, musi dokonywać się równocześnie na trzech płaszczyznach: empirycznej, ontologicznej i nadprzyrodzonej, stąd też wydaje się, że do osiągnięcia tego celu niewystarczające są jedynie metody dedukcyjne i fenomenologiczne. Zachodzi więc potrzeba użycia metody integralnej, łączącej w sobie elementy postępowania indukcyjno-dedukcyjnego oraz opis fenomenologiczny, jednocześnie przyjmującej za podstawę personalizm. Tą metodę określa się jako fenomenologiczno-dedukcyjno-personalistyczną, ponieważ nie korzysta z przyjętych *a priori* założeń, lecz śledzi indywidualno-osobowy proces rozwoju życia teologalnego, łącząc w sobie elementy



klasycznych metod teologicznych, fenomenologii i personalizmu. Szczególnie tego rodzaju metoda wydaje się konieczna do użycia w teologii afektywnej, ponieważ opis doświadczenia duchowego, na którym bazuje tego rodzaju metoda, przebiega odmiennie u różnych osób. Jednak zestawienie i porównanie wielu opisów indywidualnego niepowtarzalnego doświadczenia, po wyeliminowaniu nieistotnych treści dotyczących okoliczności i uwarunkowań jednostki, pozwala na uchwycenie kluczowych momentów rozwoju, które powtarzają się w każdym przypadku. Wypracowana teoria przy zastosowaniu myślenia dedukcyjnego pozwoli potem na identyfikację jednostkowego doświadczenia duchowego u innych osób<sup>1</sup>.

Mówiąc o szczegółowych metodach naukowych należy dodać, iż przy prezentacji materiału biograficznego i źródłowego zostanie zastosowana metoda opisowa, z racji faktu, iż praca pisana jest w ramach historii duchowości i dotyczy bezpośrednio przeszłych wydarzeń. Następnie zostanie dokonana analiza i krytyka aktualnie dostępnego materiału źródłowego w języku angielskim dotyczącego każdego z mistyków, aby wykazać oryginalność podjętego tematu i przedstawić stan badań w tym zakresie oraz odpowiedzieć na pytanie, czy w pismach danego mistyka można znaleźć elementy teologii i mistyki afektywnej. Dalej zostanie przeprowadzone badanie zachowanych dokumentów w ich współczesnych wydaniach pod kątem przedmiotu formalnego pracy, które zostanie uzupełnione o opracowania, artykuły, leksykony, antologie i książki.

Do analizy pism zostanie wykorzystana klasyczna metoda analizy dokumentów, która polega głównie na ich historyczno – literackiej i teologicznej interpretacji. Odnosząc się w dużej mierze do własnego wycucia i intuicji zostanie dokonane poszukiwanie indywidualnych właściwości charakterystycznych dla analizowanego dokumentu i jego twórcy pod kątem problemu badawczego pracy. Ponadto prezentacja ograniczy się głównie do jakościowego (treściowego), a nie ilościowego opisu i analizy dokumentów we współczesnym tłumaczeniu bez odniesienia szczegółowego do zachowanych manuskryptów, które są wyłącznie przedmiotem badań w ramach literatury angielskiej.

Proponowana praca będzie składać się z czterech rozdziałów, które będą dotyczyły kolejno poszczególnych reprezentantów złotego okresu mistyki angielskiej: Richarda Rolle, autora *Obłoku niewiedzy*, Waltera Hiltona i Julianny z Norwich. Każdy z tych rozdziałów będzie składać się z trzech podrozdziałów. Pierwszy biorąc pod uwagę osobowy, historyczny i środowiskowo-społeczny przedmiot formalny zaprezentuje biografię mistyka i przedstawi dostępne źródła oraz tłumaczenia jego pism wraz z

---

<sup>1</sup> Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, RW KUL, Lublin 2001, s. 180-200.

zachowanymi manuskryptami. Drugi podrozdział zaprezentuje postawy doktrynalne i podejmowane przez danego mistyka główne tematy z zakresu duchowości afektywnej wraz z praktycznym podejściem poszczególnego reprezentanta do życia wewnętrznego. Trzeci podrozdział opisze wybrane przykłady aktualizacji jego nauki oraz przedstawi nowe propozycje jej uwspółcześnienia.

Temat niniejszej dysertacji nie tylko znajduje swą oryginalność i uzasadnienie w nikłym stanie badań na gruncie polskim lub braku tego rodzaju szczegółowego opracowania w języku angielskim. Za poruszeniem zagadnienia teologii afektywnej na przykładzie czołowych reprezentantów mistyki angielskiej przemawia także argument aktualnych okoliczności polityczno-społecznych w Europie i sporego ruchu imigracyjnego, którego szczególnie doświadcza nasza ojczyzna w ostatniej dekadzie. Dlatego wydaje się koniecznym opracowanie tego tematu w kontekście ciągle trwającej imigracji polskiego społeczeństwa do Wielkiej Brytanii, aby zaznajomić ją i umożliwić korzystanie z dziedzictwa duchowego tego kraju. Ponadto poniższa praca może zainteresować studentów języka angielskiego, historyków Kościoła i mediewistów z uwagi na wykorzystanie materiału źródłowego jedynie w języku angielskim, który niestety jest nieosiągalny w tak szerokim wymiarze na terenie naszego kraju.

## RICHARD ROLLE

Richard Rolle nie bez powodu nazywany jest „ojcem angielskiej mistyki” i to właśnie od niego należy zacząć wprowadzenie do afektywnego wymiaru duchowości angielskich pisarzy średniowiecznych. Urodził się prawie sto lat po napisaniu *Ancrene Riwle*, słynnej trzynastowiecznej reguły dla anachoretów, ale ciągle pozostaje historycznie pierwszym z grupy angielskich mistyków, którzy pisali o najwyższych stopniach modlitwy mistycznej. W momencie jego narodzin Anglia miała już za sobą najwspanialszy okres charakteryzujący się wielkimi świętymi od najśłynniejszego Bedy Czcigodnego (672/3-735) aż po wielką plejadę mnichów i zakonników w XIII wieku. Nie byli oni jednak tak refleksyjni i afektywni jak mistycy późnośredniowiecznej Anglii, którzy pisali o swych doświadczeniach w sposób na tyle entuzjastyczny, głęboki i oryginalny, że ten styl nie znajduje podobnego odzwierciedlenia w przyszłości w samej Anglii czy na kontynencie europejskim<sup>1</sup>.

Najnowsze opracowania poruszające temat późnośredniowiecznej mistyki angielskiej chcąc podkreślić odrębność poszczególnych przedstawicieli tego okresu skłaniają się ku opinii, że nie uformowali „duchowej szkoły” w klasycznym znaczeniu. Chociaż nie można wykazać fundamentalnych różnic w ich doktrynie, to jednak wysoki poziom indywidualności w podejściu do mistyki pozwala stwierdzić, że raczej nie zależeli ściśle od siebie i nie wpływali na wzajemny rozwój. Mimo, że wydaje się nie do końca precyzyjnym nazywanie tych czterech przedstawicieli „angielską szkołą mistyki”, to jednak poprawnym jest mówienie o złotym wieku mistyki angielskiej. Dzieje się tak z racji tego, że wszyscy charakteryzowali się pewnymi wspólnymi cechami, które w ogólności można by nazwać mistyczną angielskością (*mystical englishness*)<sup>2</sup>.

Rolle jako pierwszy z tej grupy, nadaje pewien charakterystyczny ton w angielskiej naturze tego okresu, co znajduje swoje źródło w jego sposobie przeżywania afektywnej mistyki. Pierwszą więc cechą wspólną dla wszystkich jest jego indywidualizm, wyrażony nie tylko w nastawieniu do życia duchowego, ale i w ogólnym sposobie życia polegającym na realizacji powołania pustelniczego, podobnie jak inni mistycy żyjący powołaniem anachoreckim (Julianna z Norwich), mniszym (Walter Hilton), i eremickim (autor *Obłoku Niewiedzy*). Kolejnym rysem jest piśmiennictwo w

---

<sup>1</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage*, Blackfriars Publications, London 1958, s. 161; por. Tenże, *Richard Rolle*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 18-29; Tenże, *English Spiritual Writers - III. Richard Rolle*, CR 44(1959), s. 78-89.

<sup>2</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love*, tł. C. Wolters, Penguin Books, London 1972, s. 31; por. J.B. Stanley, *Richard Rolle – Englishman*, CR 1(1941), t. 20, nr 1, s. 31-44.

języku narodowym, do czego właśnie Rolle inspirował własnym przykładem i co ze swej strony zupełnie zmieniło model życia chrześcijańskiego w Anglii, czyniąc z języka dostępnego wszystkim użyteczne narzędzie do opisu zagadnień mistycznych. W końcu zauważalna jest także zdroworozsądkowość i praktyczność we wszystkich pismach Rolle, który będąc afektywnym entuzjastą mistyki, z wyraźnie zdefiniowanym wyczuciem dobra i zła, przede wszystkim był jednak orędownikiem umiarkowania. Mimo, że używał niespotykanych wcześniej w duchowości poetyckich metafor połączonych z niezwykłą siłą wyrazu, to jednak zawsze przestrzegał przed wszelkiego rodzaju przesadą i brakiem umiaru<sup>3</sup>.

Poniższy rozdział składa się z trzech podrozdziałów poruszających najpierw temat życia i pism mistyka, aby następnie pokazać jego przesłanie teologiczne i przedstawić propozycje współczesnego zastosowania jego duchowości. W pierwszym podrozdziale zostanie przedstawiona szczegółowo biografia Rolle, następnie jego pisma i manuskrypty, zarówno w języku łacińskim, jak i w języku narodowym. W drugim podrozdziale, podejmującym temat przesłania teologicznego, omówiony zostanie rozwój afektywnej miłości, przedstawiając oryginalne doświadczenie i specyficzne dary mistyczne, aby w końcu opisać praktyczny wymiar mistyki afektywnej. Ostatni zaś podrozdział przedstawi współczesną aktualizację nauczania mistyka w odniesieniu do charyzmatycznej i pustelniczej duchowości świeckich.

## 1. ŻYCIE I PISMA MISTYKA

Ze wszystkich omawianych mistyków Rolle posiada najszerzej historycznie udokumentowaną biografię, chociaż należy zaznaczyć, iż mimo wielu badań wciąż pozostaje ona jedynie fragmentaryczna<sup>4</sup>. Wiedza o jego życiu i doświadczeniu duchowym opiera się na dwóch zasadniczych źródłach: pierwszym z nich są opisy osobistych doświadczeń duchowych zawarte w poszczególnych pismach, drugim są informacje, które można odnaleźć w czytaniach *Officium et Miracula* sporządzonego około roku 1380 po łacinie przez zakonnice z Hampole, którym mistyk posługiwał duchowo pod koniec swego życia. Dokument ten został przygotowany 30 lat po jego śmierci z nadzieją na rychłą kanonizację, do której nie doszło z powodu Wojny Stuletniej i Wielkiej Schizmy<sup>5</sup>. Jak na pierwsze źródło składają się jedynie aluzje do przeżytych doświadczeń, które podkreślają mocniej wewnętrzny wymiar osobowości Rolle, tak

---

<sup>3</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 31n.

<sup>4</sup> Więcej materiału biograficznego por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole*, red. E.H. Allen, Clarendon Press, Oxford 1931, s. 430-526.

<sup>5</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, Crossroad Pub., New York 2012, s. 340.

*Officium* pozwala w znacznym stopniu odtworzyć jego biografię wraz z zewnętrznymi okolicznościami, w których przyszło mu się uświęcać<sup>6</sup>. Do dziś przetrwały trzy manuskrypty zawierające *Officium*, z których dwa jedynie połączone są z *Miracula*. Mimo niepełności wszystkie dokumenty składają się obecnie na współczesną kompilację, która jest nieocenioną pomocą w wiernym odtworzeniu poszczególnych etapów życia Rolle, pokazującą przy tym, iż trzydzieści lat po jego śmierci pamięć o jego świętości nie była jedynie wspomnieniem czy lokalną tradycją<sup>7</sup>.

### A. Biografia pustelnika

Rok urodzin Rolle pozostaje do dzisiaj niewiadomą z racji braku jakiegokolwiek przekazów na ten temat, dlatego można wywnioskować o dacie narodzin mistyka jedynie z opisów przebiegu jego życia<sup>8</sup>. Należy tu nadmienić, iż w pismach mistyk nie czyni żadnych aluzji do swego podeszłego wieku, natomiast jest wiele wspomnień o jego młodości. Największą ilość tego rodzaju autobiograficznych informacji można znaleźć w następujących wczesnych łacińskich dziełach jak *Liber de amore Dei contra amatores mundi*, w traktacie *Judica me Deus*, w jednym z najważniejszych dzieł duchowych *Incendium Amoris*, przetłumaczonym na angielski w niecałe 50 lat po jego śmierci przez Richarda Misyn<sup>9</sup> pod tytułem *The Fyer of Lufe*, oraz w *Melum contemplativorum ardentium in amore Dei*, znanym powszechnie pod krótszym tytułem *Melum*<sup>10</sup>. Tam właśnie Rolle określa siebie jako młodzieńca (*juvenculus, puer, pusillus*) wspominając przy tym intrygę na dworze królewskim, którą żona Edwarda II zainicjowała z Mortimer w latach 1325-1326. Z tego można wnioskować, iż prawdopodobnie urodził się na przełomie XIII i XIV wieku<sup>11</sup>. Powszechnie przyjmuje się, że przyszedł na świat jako syn

---

<sup>6</sup> Pełne omówienie poszczególnych czytań por. R. Rolle, *The English Writings*, tł. R.S. Allen, Paulist Press, New York 1988, s.13nn.

<sup>7</sup> Pierwszy z nich *The Bodleian MS.* (e Museo 193) przechowywany w Bodleian Library w Oxfordzie, który jest najlepiej zachowany i datowany na 1400 rok, zawiera oba dzieła wraz z pełną wersją psalmów. Drugi *Lincoln MS.* (C.5.2) umiejscowiony w bibliotece katedralnej w Lincoln składa się także z obu dzieł oraz innych pism mistyka. Został jednak częściowo zniszczony przez tłumaczy i przez nieodpowiednie przechowywanie, które naraziło tusz na wyblaknięcie. Ostatni manuskrypt *B.M.Cotton MS.* (Tib.A.XV.) przechowywany w British Library w Londynie został zachowany tylko częściowo po pożarze w 1731 roku i zawiera jedynie *Officium*. Dwa ostatnie manuskrypty datowane są na lata 1381-1383. — Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle Together with an Edition of his English Lyrics*, Barnes & Noble, Methuen & Co, New York, London 1969, s. 4; por. *The Life of Richard Rolle*, red. R.M. Woolley, SPCK, London, New York 1919, s. 5-10; *The Thornton Manuscript (Lincoln Cathedral MS. 91)*, red. D.S. Brewer, A.E.B. Owen, The Scholar Press, London 1975.

<sup>8</sup> Por. H.C. Watts, *Richard Rolle of Hampole*, „Catholic World” 9(1916), s. 798-804.

<sup>9</sup> Por. J. Bergstorm-Allen, *The Whitefriars' Return to Carmel*, w: *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages*, red. L.H. McAvoy, M. Hughes-Edwards, University of Wales Press, Cardiff 2005, s. 77-91.

<sup>10</sup> Pełne pierwsze omówienie biografii i ustalenie kanonu dzieł por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 51-61.

<sup>11</sup> Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 4.

niejakiego Wiliama Rolle, o którym nie ma prawie żadnych przekazów<sup>12</sup>, około roku 1300 w wiosce Thornton-le-Dale<sup>13</sup>, niedaleko Pickering, w Yorkshire<sup>14</sup>, choć w rzeczywistości mogło to nastąpić kilka lat wcześniej. Zmarł natomiast w wyniku jednego z najsilniejszych ataków dżumy w roku 1349 na północy Anglii. Ponieważ nie ma więcej wzmianek o nim po tej dacie, wydaje się, że Rolle był jedną z ofiar tej choroby, która spowodowała znaczne zmniejszenie populacji i osłabienie kondycji liczebnej wielu opactw w tym rejonie<sup>15</sup>.

W konsekwencji nikt nie mógł zatroszczyć się poprawnie o jego kult i należyty proces kanonizacyjny. *Officium et Miracula*, zwane też jako *Vite* lub *Legenda*, zastało w końcu włączone w *York Breviary*<sup>16</sup> wraz z wyraźnym dopiskiem, który informował o tym, iż jest to

„oficjum na cześć świętego Richard’a Rolle, po tym jak będzie kanonizowany przez Kościół, ponieważ do tego czasu nie zezwala się na publiczny śpiew godzin kanonicznych na jego cześć ani na celebrację jego święta. Niemniej jednak posiadając dowody na radykalną świętość jego życia można go czcić i w prywatnej pobożności wzywać jego wstawiennictwa oraz powierzać się jego modlitwom”<sup>17</sup>.

Odzwierciedla to powszechnie panujące przekonanie o świątobliwości Rolle, czego dowodem jest chociażby fakt, iż bł. kard. Newman włączył imię „*Blessed Richard of Hampole*” do listy angielskich świętych, chociaż formalnie jego życie nigdy nie zostało do nich zaliczone<sup>18</sup>. Ponadto istnieje krótki zapis biograficzny o Rolle w *The English Martyrologie* z roku 1608 uczyniony przez „katolickiego kapłana” i potwierdzający utrzymującą się o nim opinię świętości aż do XVII wieku: „Błogosławiony Richard Rolle, spowiednik i pustelnik, którego osobistą bogobojność i pobożność pozostawiono zapisaną i która ujawnia się jeszcze światu w ocalałych pismach”<sup>19</sup>.

Najprawdopodobniej rodzice Rolle należeli do ubogich, ponieważ wysyłając go na edukację do pobliskiego opactwa lub szkoły tam przynależącej, sami wynajęli się do pracy u rodziny Thomasa de Neville. Uczynili to widocznie, aby w ten sposób częściowo pokryć zapewniane przez niego utrzymanie dla ich syna w czasie jego studiów na

---

<sup>12</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits, Recluses and Spiritual Outsiders in Medieval England*, tłum. C. Scott-Stokes, Cornell University Press, London 2014, s. 70.

<sup>13</sup> Na temat powiązań Rolle z miejscowością urodzenia por. R. Jeffery, K. Snowden, *The History of Thornton-le-Dale*, Blackthorn Press, Peckering 2009, s. 23-40.

<sup>14</sup> Więcej o miejscu urodzenia por. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>15</sup> Zob. *Selected Writings of Richard Rolle*, tł. J.G. Harrell, SPCK, London 1963, s. ix.

<sup>16</sup> Zob. *Tamże*, s. ix.

<sup>17</sup> F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 3n.

<sup>18</sup> Zob. *Tamże*, s. 4.

<sup>19</sup> Cyt. za: *Selected Works of Richard Rolle Hermit*, tł. G.C. Heseltine, Longmans, Green & Co., London 1930, s. x; por. E. Underhill, *Ricardus Hermita*, DR 10-12(1928), s. 176-187; Tenże, *Richard the Hermit*, w: Tenże, *Mixed Pasture. Twelve Essays and Addresses*, Methuen & Co., London 1933, s. 169-187; Tenże, *The Mysticism of Richard Rolle*, w: R. Rolle, *The Fire of Love or Melody of Love and The Mending of Life or Rule of Living*, tł. R. Misyn, red. F. Comper, Methuen & Co., London 1914, s. vi-xliii.

uniwersytecie w Oxfordzie<sup>20</sup>. Jednym z powodów, dla których rodzina Neville była chętna pomóc finansowo Williamowi Rolle, było ich zamiłowanie do nauki i zainteresowanie studiami. Innym powodem ułatwionego dostępu do wykształcenia dla Rolla były normy prawne wydane w 1292 roku, na mocy których kandydaci z okręgu Duhram mieli prawo pierwszeństwa przyjęcia na uniwersytet. Było to możliwe z racji tego, iż jednym z poprzedników Thomasa de Neville na urządzie arcydiakona był William z Duhram, który ufundował University College w Oxfordzie i zostawił pokaźną sumę majątku na potrzeby studentów teologii z zastrzeżeniem, iż przynajmniej jeden z nich będzie wyświęcony i posłany do pracy w diecezji Duhram. Z racji więc tego, iż ówczesnie część North Riding była pod kościelną jurysdykcją diecezji Duhram, Rolle był na uprzywilejowanej pozycji do uzyskania pomocy w czasie jego studiów. Ponadto rodzina Neville była w praktyce właścicielami tegoż okręgu w Yorkshire, co zapewne wiązało się z przyjacielskimi stosunkami z rodziną Rolle i zaowocowało wsparciem dla ich syna, który był jedynie o kilka lat młodszy od Thomasa de Neville<sup>21</sup>. Ponieważ zaś uzyskanie tytułu *Master of Arts* przez Thomasa wymagało przynajmniej siedmioletniego okresu studiów i jest on wspominany dopiero w rejestrach jako arcydiakon w Durham w 1334 roku, dlatego wydaje się Rolle musiał opuścić Oxford na długo przed jego ustanowieniem<sup>22</sup>.

Rolle bowiem rozpoczął studia najprawdopodobniej w wieku 13 lat, a porzucił je około 5 lat później. Być może na tak radykalną decyzję wpłynął najpierw bardzo młody wiek studenta, który musiał zrezygnować z wolności, którą cieszył się w domu rodzinnym i znalazłszy się pod surową kontrolą zmuszony był używać innego nieznanego języka i zaadaptować się do miejskiego stylu życia. Ponadto styl edukacji w szkole ufundowanej przez Wiliama z Duhram mógł być przyczyną prowadzącą do gwałtownego opuszczenia uniwersytetu w wielu 19 lat z racji tego, że każdy student był zobligowany do uzyskania zdolności dyskusyjnych i odgrywania roli oponenta w kwestiach spornych w przeciągu 7 lat od rozpoczęcia edukacji. Mając więc na uwadze młody wiek Rolle i oceniając jego charakter z późniejszych tekstów, można jedynie przypuszczać, iż właśnie tego rodzaju test wiedzy i retoryki w języku łacińskim wzbudzał w nim pewien lęk oraz antypatię do wszelkiego rodzaju scholastycznych dyskusji teologicznych przyczyniając się do opuszczenia uniwersytetu<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Opis scenerii miejsc związanych z biografią Rolle por. G. Hodgson, *The Sanity of Mysticism. The Study of Richard Rolle*, Faith Press, London 1926, s. 19-81. Wpis do rejestru studentów Uniwersytetu Oxford por. *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, red. A.B. Emsen, t. 3 - *P to Z*, Clarendon Press, Oxford 1989, s. 1586-1587.

<sup>21</sup> Zob. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. xvi-xvii.

<sup>22</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>23</sup> Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 9n.

Do tej pory nie znaleziono nigdzie żadnych informacji jakoby otrzymał tytuł magistra teologii w Oxfordzie. Prawdopodobnie nawet nie pojawiłyby się na tego rodzaju ceremonii, ponieważ była niesamowicie wystawna i droga<sup>24</sup>. Nie ma też żadnych wzmianek odnośnie przyjęcia jakichkolwiek święceń mniejszych, podczas pobytu na studiach, chociaż prawdopodobieństwo, iż tak się stało jest bardzo wysokie z uwagi na to, że wszyscy studenci, którzy pomyślnie przeszli studia gramatyczne spełniali warunki do ich otrzymania. Ponadto można wywnioskować z różnych okoliczności jego życia, jak i rodzaju podejmowanego zaangażowania, szczególnie jako nauczyciel, kaznodzieja, duchowy doradca i kierownik, że przyjął przynajmniej święcenia niższe. Jest jednak mało prawdopodobnym, aby został wyświęcony na kapłana, co potwierdzałoby świadectwo *Vite* informujące, iż opuścił Oxford nagle i to głównie z powodów moralnych i duchowych<sup>25</sup>.

Wydaje się, że dla jego mistycznego usposobienia irytacja wywołana teologicznymi kontrowersjami oraz brak zadowolenia z jakichkolwiek uniwersyteckich debat spotkała się z głębszą refleksją o sensie i krótkości życia i może nawet nawróceniem od tego, co przemijające do tego, co wieczne. Niejednokrotnie sam Rolle powtarza w swych pismach, że miał zawsze pragnienie poznania Boga, a nie tylko wiedzy o Nim<sup>26</sup> oraz że porzucenie studiów dokonało się „z inspiracji Bożej” (*Vite, Czytanie I*), któremu towarzyszyło pragnienie praktykowania pokuty za popełnione grzechy i chęć osiągnięcia zbawienia nie przez filozofię i dyskurs, ale przez oderwanie od świata i walkę z pokusami<sup>27</sup>. Jakikolwiek były więc zewnętrzne okoliczności powodujące u mistyka wewnętrzny konflikt, wybór zakończenia studiów miał wyraźnie znamiona pójścia za głosem powołania. Działo się tak dlatego, iż po powrocie do domu rodzinnego był wciąż niezadowolony i ciągle pragnął większego oderwania i samotności, jak to określa Comper, że „miał zamiłowanie do przesiadywania w dziczy, aby móc śpiewać bardziej słodko daleko od hałasu i w cichości serca czuć najśłodsze uwielbienie”<sup>28</sup>.

Historia opuszczenia domu rodzinnego przez Rolle w całości jest opisana w *Legenda*, gdzie oprócz procesu nawrócenia drugim podjętym przez niego krokiem jest wybór rodzaju powołania, który w jego przypadku oznaczał decyzję o życiu pustelnicznym. z uwagi na to, że chciał wyglądać jak pustelnik, prosił swoją siostrę o przyniesienie dwóch tunik koloru białego i szarego do lasu za rodzinnym domem, gdzie przebywał. Ona nic nie podejrzewając i ufając mu spełniała jego prośbę i stała się w ten

---

<sup>24</sup> Zob. *Tamże*, s. 35.

<sup>25</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s.13.

<sup>26</sup> Zob. A. Bancroft, *The Luminous Vision. Six Medieval Mystics and their Teaching*, Unwin Paperbacks, London 1989, s. 106.

<sup>27</sup> Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>28</sup> Zob. *Tamże*, s. 54.



sposób świadkiem początków jego pustelniczej drogi, ponieważ Rolle po drobnych przeróbkach nałożył obie tuniki i zaopatrzył się także w przeciwdeszczowy kaptur. Prawdopodobnie przyjął tego rodzaju styl habitu od pustelników żyjących w Kirkham niedaleko jego miejscowości urodzenia Thornton-le-Dale, którzy należeli do zakonu kanoników augustiańskich<sup>29</sup>. Takie zniszczenie sukien siostry i przedziwny styl ubioru nie spotykały się ze specjalnym podziwem z jej strony, ponieważ zaczęła krzyczeć, że jej brat zwariował. Aby ją powstrzymać Rolle potraktował ją szorsko i odesłał we łzach do domu rodzinnego, do którego po tym niecodziennym rozpoczęciu nowej drogi powołania, prawdopodobnie nigdy już nie powrócił<sup>30</sup>.

Następnym miejscem jego schronienia był kościół w miejscowości Topcliffe, niedaleko Thrisk, oddalony o około 24 mile od Thornton, gdzie żyła rodzina Johna de Dalton, który był drobnym niezależnym ziemianinem<sup>31</sup>. Rolle dotarł tam na nieszpory Wniebowzięcia NMP i omyłkowo zajął w kościele miejsce należące do jego żony. Mimo niezręczności była ona tak poruszona pobożnością młodzieńca, iż pozwoliła mu pozostać i dokończyć modlitwy, po których został rozpoznany przez syna Johna de Dalton studiującego w Oxfordzie w tym samym czasie co Rolle. Moment ten staje się punktem zwrotnym w jego życiu, ponieważ prawdopodobnie pozostał w kościele całą noc i jak sam wyznaje, że „pierwszy raz [jego] serce rozgrzało się od ognia miłości, a uroczą pieśń uniosła się we [nim]”<sup>32</sup>. Tego rodzaju doświadczenie duchowe znalazło swą pozytywną kontynuację w następnym dniu, kiedy to ubrany w komżę wziął udział w jutrzni, a potem w czasie Mszy wygłosił kazanie, które poruszyło do łez wielu wiernych. Sytuacja z żoną ziemianina, jego synem i wygłoszonym kazaniem sprawiły, iż został w końcu zaproszony na obiad i posadzony obok Johna de Dalton w miejsce jego synów. Ziemianin musiał być bardzo pobożnym i roztropnym człowiekiem, bo nie tylko zainteresował się początkującym pustelnikiem, ale i zaofiarował mu schronienie i utrzymanie w zamian za opiekę nad jego prywatną kaplicą i modlitwę za niego<sup>33</sup>. Mając wyjątkowe zrozumienie dla tego rodzaju wyboru drogi życiowej postarał się także dla niego o odpowiedni habit pokrywając koszt jego uszycia. Bez wątplenia największy wpływ na taką ofiarność miała jego przyjaźń z Wiliamem Rolle, ponieważ byłoby mało prawdopodobne, aby zwrócił uwagę na tego rodzaju pseudo-pustelnika i pomagał mu przez tak długi czas, goszcząc go bez zapłaty i znosząc jego pobożną nadgorliwość, jeśli nie byłoby to w jakiś sposób

---

<sup>29</sup> Zob. *Tamże*, s. 56.

<sup>30</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s.14n.

<sup>31</sup> Zob. T.W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century*, Greenwood Press, Westport 1971, s. 69.

<sup>32</sup> Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>33</sup> Zob. G.C. Heseltine, *Great Yorkshiremen*, Longmans, Green & Co., London 1932, s. 155.

zaaranżowane z ojcem Rolle<sup>34</sup>. Mimo, że dokument *Officium et Miracula* miał niewątpliwie charakter liturgiczny, jest jednak niemożliwym rozróżnienie w nim pobożnej fikcji od prawdy z uwagi na to, że został napisany jakiś czas po śmierci mistyka jako średniowieczne połączenie świadectw o cudach z hagiografią. Z pewnością należy przyjąć, że przekazuje jedynie najważniejsze fakty z życia Rolle pomijając przy tym inne wydarzenia z jego biografii<sup>35</sup>.

Ciągle trwa dyskusja w związku z jakością języka łacińskiego, którym posługiwał się Rolle w swoich pismach, ponieważ jest wątpliwe, iż mógł osiągnąć tego rodzaju biegłość w łacinie kończąc jedynie podstawowe studia w Oxfordzie. Dokument prezentuje wyjątkowo szeroką znajomość słownictwa w tym języku oraz twierdzi, że posiadał także pewne zrozumienie języka greckiego. Ponadto patrząc z punktu teologicznego nie ma w jego mistyce żadnych wpływów Williama Ockhama i franciszkańskiego nominalizmu. Następnie jego zainteresowanie muzyką i zastosowanie terminologii muzycznych do opisu własnego doświadczenia duchowego nie znajduje źródła i inspiracji w Oxfordzie. Wszystkie te wymienione przesłanki wskazują więc na Paryż jako źródło pochodzenia, gdzie mógł on czasowo przebywać by uzupełnić swe wykształcenie<sup>36</sup>. Dyskusja na ten temat rozpoczęła się kilkadziesiąt lat temu w momencie odnalezienia pochodzącego z XVII wieku zapisu imienia Richarda Rolle wśród studentów Sorbonne i trwa praktycznie do dziś przechodząc na początku wieku od uznania, iż studiował w Paryżu przez postawą kompletnie sceptyczną do obecnie otwartej dyskusji<sup>37</sup>.

Choć ogólnie przyjmuje się, że raczej nie odbył tam studiów, to argumenty przemawiające za tym wciąż pozostają niejasne<sup>38</sup>. Ponieważ tego rodzaju podejście ma niewiele wspólnego ze średniowiecznym pojmowaniem studiów i Europy, dlatego wiąże się prawdopodobnie z aspektem kulturowym, gdzie trudno jest przyznać, iż jeden z największych mistyków angielskich i ojciec narodowej prozy i poezji<sup>39</sup> porzuciłby Oxford na rzecz Paryża i byłby wystawiony na obce wpływy. Z uwagi na to, że zapis jego imienia jako studenta uniwersytetu paryskiego nie budzi wątpliwości, dlatego zadawano pytanie, jaką motywacją kierowano by się, aby umieścić fikcyjnie Rolle na liście studentów i połączyć go w ten sposób z Sorboną. Najbardziej przekonujący i niepodważalny argument, który nie był brany wcześniej pod uwagę, leży w jego pismach.

---

<sup>34</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s.116n.

<sup>35</sup> Więcej na temat dyskusji wokół darczyńców Rolle, autentyczności *Officium* oraz momentu rozpoczęcia życia pustelniczego por. G. Hodgson, *Concerning Richard Rolle*, ChQR 7(1929), nr 216, s. 224-237.

<sup>36</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.70n.

<sup>37</sup> Por. E.J. Arnould, *Richard Rolle and The Sorbonne*, BJRL 23(1923), s. 68-101; M. G. Sargent, *Richard Rolle, Sorbonnard?*, MA 2(1988), t. 52, s. 184-190.

<sup>38</sup> Por. M. Noetinger, *The Biography of Richard Rolle*, „Month” 1(1926), t. 142, nr 739, s. 22-30.

<sup>39</sup> Zob. H. Egan, *An Anthology of Christian Mysticism*, Liturgical Press, Collegeville 1991, s. 303.

Założono bowiem, że Rolle nie mógł studiować w Paryżu z powodu braku wszechstronnej erudycji i wiedzy, którą powinien się wykazywać po takich studiach. Wydaje się jednak, że trzeba zdecydowanie stwierdzić, iż jest zupełnie odwrotnie i wiedza Rolle przekracza możliwości wykształcenia jedynie na Oxfordzie. Przemawiają za tym według W. Riehle następujące argumenty: (1) znajomość greki i odwoływanie się do niej; (2) niemożność odrzucenia teologii scholastycznej bez uprzedniej jej znajomości (Paryż był ówczesnym centrum scholastyki); (3) bycie zaznajomionym z filozoficznymi i teologicznymi osiągnięciami swego czasu; (4) pozostawanie pod wpływem prądów myślowych z kontynentu<sup>40</sup>. Powyższe więc racje wskazują na to, że prawdopodobnie Rolle odbył pewną formę studiów w Paryżu.

Wybór życia pustelniczego przez niego nie był w tamtym czasie dość odosobniony, ponieważ tradycja tego stylu życia sięga początków chrześcijaństwa w Anglii. Jak podają zapisy historyczne, w samym tylko Yorkshire w XIV wieku żyło około 100 pustelników i każdy z nich szukał schronienia i pomocy tzw. patronów, czyli ofiarodawców lub mecenasów życia zakonnego<sup>41</sup>. Motywem wyboru u Rolle musiała być kwestia jasnego odkrycia osobistego powołania do takiego właśnie stylu życia z racji tego, iż Yorkshire słynęło raczej z wielu monastycznych opactw i zakonnych klasztorów. Jednak nie wstąpił do żadnego z nich, co przekonuje, że jego powołanie musiało być na tyle silne, iż wybrał zupełnie niezależny styl życia pustelniczego. Nie związał się też z żadnym z zakonów eremickich, chociaż w późniejszym okresie swego życia, kiedy pisał *Regula Heremitarum*, z pewnością miał nadzieję na uformowanie się pewnego rodzaju wspólnoty pustelników<sup>42</sup>.

Ponieważ Rolle raczej nie pragnął życia według reguły napisanej przez kogoś innego, jego osobista reguła jest wyrazem samodyscypliny, według której pragnie poszukiwać Boga w odosobnieniu, nie poddany pod rutynę i rytm domu zakonnego. Będąc w tym samym momencie uwolniony od przyziemnych trosk o jedzenie czy odzienie, nie musi zajmować się żebraniem, co było w tamtym czasie codziennym zajęciem pustelników. To wszystko miał mistyk zapewne w pamięci w momencie, kiedy John de Dalton zaofiarował mu pomoc i posadę pustelnika, gdzie stał się wprawdzie jednym

---

<sup>40</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.71n.

<sup>41</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 17; por. E.J. Arnould, *On Richard Rolle's Patrons: a New Reading*, MA 6(1937), t. 6, nr 2, s. 121-124; R. M. Clay, *Further Studies on Medieval Recluses*, JBAA 16(1953), s. 74-85; E.J. Arnould, *Richard Rolle and a Bishop: a Vindication*, BJRLM 21(1937), s. 55-77; W. Simons, *On the Margins of Religious Life: Hermits and Recluses, Penitents and Tertiaries, Beguines and Beghards*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 4 - *Christianity in Western Europe c.1100-1500*, red. M. Rubin, W. Simons, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 311-323.

<sup>42</sup> Por. F.W. Moorman, *Richard Rolle: The Yorkshire Mystic*, TYDS 12(1914), t. 16, nr 3, s. 89-106; H.H. Oakley, *Richard Rolle of Hampole*, LQR 4(1962), s. 218-227; *Late Medieval Mysticism*, red. R.C. Petry, SCM Press, London 1958, s. 208-213. Więcej o regułach dla pustelników por. r. 5 w: D. Pezzini, *The Translation of Religious Texts in the Middle Ages. Tracts and Rules, Hymns and Saints' Lives*, Peter Lang, Oxford 2008, s. 122-138.

z domowników, aby potem przenieść się do pobliskiej celi w celu zapewnienia sobie więcej ciszy i spokoju<sup>43</sup>. Prawdopodobnie był to czas, w którym praktykował wyrzeczenie, pokutował i przechodził okres typowego oczyszczenia, choć z jego pism wynika, iż nigdy nie był zwolennikiem surowej pokuty cielesnej i dobrowolnego poddawania się wyszukanyemu cierpieniom. Zawsze, kiedy mówi o tego rodzaju pokucie, jak nocne czuwania, ograniczenie snu czy jedzenia, czy też surowy post, wzywa do umiarkowania i usprawiedliwia je jedynie koniecznością oczyszczenia. Tym zaś, co stanowi dla niego o sensie takich praktyk, jest jedynie miłość do Boga bez której uważał je za bezużyteczne. Po jakimś czasie, jak sam opisuje, iż było to w około dwa i pół roku po osiedleniu się u Daltonów, doznaje swych pierwszych doświadczeń mistycznych<sup>44</sup>.

Następnie po bliżej nieokreślonym czasie Rolle wyprowadził się do Richmond porzucając życie zupełnie samotne w celi typowe dla eremityzmu<sup>45</sup>. Opuszczenie więc rodziny Dalton pokrywałoby się zapewne z zakończeniem okresu duchowego oczyszczenia i rozpoczęciem misji nauczania<sup>46</sup>. Było to możliwe dzięki odrębnej od eremickiego stylu życia instytucji pustelników wędrownych, którzy zachowując okresowe odosobnienie przemierzali Anglię oddając się także posłudze kaznodziejskiej i żyjąc z żebraniny<sup>47</sup>. Porzucenie swego pierwszego darczyńcy wymaga pełnego wyjaśnienia, ponieważ pokazuje wyjątkową wrażliwość Rolle i jego wierność powołaniu w momencie, kiedy jego emocjonalna równowaga i duchowy spokój zostają zakłócone przez doświadczenie, w którym brała udział młoda dziewczyna z domu Daltonów. Sam opisuje, że krótko po jego nawróceniu demon objawił mu się w nocy w postaci młodej pięknej kobiety, która wydawała mu się atrakcyjna i przyszła, aby go kusić i nakłonić do grzechu. Jednak obraz zniknął pod wpływem wezwania Imienia Jezus oraz znaku krzyża i od tego momentu, jak mówi Rolle, odczuwał miłość jedynie dla Jezusa i Jego wyłącznie uwielbiał. Chociaż realne ryzyko bycia uwiedzionym było prawdopodobnie bezpośrednią przyczyną opuszczenia Daltonów, zmieniał potem wiele razy swych darczyńców i miejsce zamieszkiwania. Ponieważ nie ma wiele informacji na ten temat w jego biografii, przypuszcza się zatem, że przemieszczał się z miejsca na miejsce w obrębie Yorkshire szukając takich uwarunkowań, które pozwalały na prowadzenie życia pustelniczego wraz z głębokim życiem mistycznym<sup>48</sup>.

Ostatnim miejscem pobytu Rolle przed śmiercią był konwent zakonnicy

---

<sup>43</sup> Zob. T.W. Coleman, *English Mystics...*, dz. cyt., s. 70n.

<sup>44</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.73.

<sup>45</sup> Zob. J. Hughes, *Pastors and Visionaries. Religion and Secular Life in Late Medieval Yorkshire*, Boydell Press, Woodbridge 1988, s. 85-87.

<sup>46</sup> Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...* dz. cyt., s. 68-71.

<sup>47</sup> Zob. *Selected Writings of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. xix.

<sup>48</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.73.

cysterskich w Hampole, niedaleko Doncaster, gdzie podjął się kierownictwa duchowego i niedługo potem zmarł w opinii świętości<sup>49</sup>, w *Michaelmas Day*<sup>50</sup>, w 1349 roku w wyniku epidemii dżumy<sup>51</sup>. Jedną z zakonnice Margaret Kirkeby, która mieszkała w tym konwencie od 1343 roku i była szczególnie z nim zaprzyjaźniona, sama następnie wybrała styl życia anachoreckiego i wiodła życie odosobnione w celi, oddalonej 12 mil od pustelni Rolle, w East Layton niedaleko Teesdale<sup>52</sup>. Pod koniec swego życia Rolle napisał dla niej regułę *Form of Living* w formie listownej oraz prawdopodobnie komentarze do psalmów. Przypuszcza się ponadto, iż była ona pierwotnym adresatem jego dzieła *Ego dormio* używanego następnie jako duchowy przewodnik cysterskich zakonnice w Hampole. Rolle został prawdopodobnie pochowany niedaleko opactwa i jeszcze w 1380 roku, jak pokazuje kompozycja *Officium et Miracula*, podejmowano próby jego kanonizacji<sup>53</sup>.

## B. Pisma i manuskrypty

Kanon pism mistyka, który przetrwał w ponad 500 manuskryptach<sup>54</sup>, został ustalony na początku XX wieku przez Hope Emily Allen i bez specjalnych wyjątków można mówić o jego autorstwie w przypadku następujących dłuższych dzieł po łacinie: *Canticum amoris*, *Judica me Deus*, *Super apocalypsim*, *Incendium amoris*, *Melos amoris*, *Expositio super novem lectiones mortuorum*, *Super canticum canticorum*, *Contra amatores mundi*<sup>55</sup>, *Super psalmum vicesimum*<sup>56</sup>, *Emendatio vitae*. Do krótszych łacińskich pism zalicza się<sup>57</sup>: *Super threnos*, *Super Magnificat*, *Super mulierem fortem*, *Super orationem dominicam*, *Super symbolum apostolorum*, *De Dei Misericordia*. Natomiast do dłuższych pism w języku angielskim należą: *The Form of the Living*, *The Commandment*<sup>58</sup>, *Ego dormio*, *Meditations on the Passion*; zaś krótsze angielskie utwory

---

<sup>49</sup> Zob. E.J. Arnould, *Richard Rolle of Hampole*, „Month” 1(1960), t. 23, nr 1, s. 13.

<sup>50</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>51</sup> Więcej o relacji pomiędzy Rolle a zakonnicami w Yorkshire por. F. Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge 1992, s. 109-129.

<sup>52</sup> Por. L. Kendall, *a City Not Forsaken. Studies of English Masters of the Spiritual Life*, Faith Press, London 1962, s. 23-35.

<sup>53</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s.10.

<sup>54</sup> Pełne omówienie angielskich manuskryptów i ich lokalizacja por. H. Ralph, *The English Manuscripts of Richard Rolle. a Descriptive Catalogue*, University of Exeter Press, Exeter 2010; Tenże, *Richard Rolle. Uncollected Prose and Verse with related Northern Texts*, Oxford University Press, Oxford 2007. Rozmieszczenie geograficzne manuskryptów por. R. Beadle, *Prolegomena to a Literary Geography of Later Medieval Norfolk*, w: *Regionalism in Late Medieval Manuscripts and Texts*, red. F. Riddy, D.S. Brewer, Cambridge 1991, s. 89-108.

<sup>55</sup> Por. *The Contra Amatores Mundi of Richard Rolle of Hampole*, red. P.F. Theiner University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1968.

<sup>56</sup> Por. J.C. Dolan, *The Tractatus Super Psalmum Vicesimum of Richard Rolle of Hampole*, The Edwin Mellen Press, Lampeter 1991.

<sup>57</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 145-160.

<sup>58</sup> Por. *Tamże*, s. 86-89.

to kilka wierszy i poematów<sup>59</sup>, *The Bee and the Stork*<sup>60</sup>, *Ghastly Gladness*<sup>61</sup>, *Desire and Delight*<sup>62</sup>, *Seven Gifts of the Holy Spirit*<sup>63</sup>, oraz angielskie i łacińskie komentarze do psalmów (*English Psalter, Latin Psalter*)<sup>64</sup>, nie wspominając o jego poezji i lirykach<sup>65</sup>.

Kryterium zastosowanym przez Allen w celu włączenia poszczególnego dzieła w kanon był indywidualny charakter duchowości i cechy stanowiące o odrębności mistyki Rolle<sup>66</sup>. Choć tego rodzaju dobór do dziś wzbudza dyskusje to pozostaje jedynym naukowo opracowanym i popartym wyznacznikiem kanonu jego dzieł<sup>67</sup>. Ponadto widoczne są kontrowersje wokół chronologii i datowania pism, która ustalona przez Allen i przyjmowana przez ostatnie dekady, została skutecznie podważona przez Nicholasa Watson i ciągle poddawana jest dyskusjom<sup>68</sup>. Z jego badań wynika, iż Rolle prawdopodobnie nie napisał nic przed rokiem 1330, dlatego całość jego dorobku przypada na ostatnie 20 lat jego życia, przy czym wprawdzie pisał raczej po łacinie, ponieważ dzieła w języku staroangielskim datuje się dopiero po roku 1340<sup>69</sup>. Przede wszystkim jednak ilość pism i ich treść umiejscawia go wśród pionierów średniowiecznej literatury mistycznej pisanej w języku narodowym, podobnie jak współcześni mu mistycy z Niemiec (Ekchart, Suso), którzy tworzyli zarówno w języku łacińskim, jak i we własnym dialekcie. Pisma Rolle w języku łacińskim dotyczą głównie stylu życia pustelniczego, zaś te w języku narodowym bardziej opisują jego osobiste doświadczenie duchowe<sup>70</sup>.

---

<sup>59</sup> Por. *Tamże*, s. 269-277; V.M. Lagorio, M.G. Sergent, *English Mystical Writings*, w: *A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500*, red. A.E. Hartung, t. 9, Connecticut Academy of Arts and Sciences, Connecticut 1993, s. 3057-3061; G.E. Hodgson, *Some Minor Works of Richard Rolle with The Privity of The Passion by S. Bonaventura*, John M. Watkins, London 1923; K. Vulić, *The Pater Noster of Richard Eremite and the Topos of the Female Audience*, MQ 9-12(2008), t. 34, nr 3-4, s. 1-43.

<sup>60</sup> Por. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 127-129.

<sup>61</sup> Por. *Tamże*, s. 125n.

<sup>62</sup> Por. *Tamże*, s. 130n.

<sup>63</sup> Por. *Fourteenth Century Verse and Prose*, red. K. Sisam, Clarendon Press, Oxford 1964, s. 36-43.

<sup>64</sup> Więcej na temat kanonu dzieł i jego krytyki por. J.A. Alford, *Richard Rolle and Related Works*, w: *Middle English Prose: A Critical Guide to Major Authors and Genres*, red. A.S.G. Edwards, Rutgers University Press, New Brunswick 1984, s. 37n.

<sup>65</sup> Por. J. Brantley, *Reading in the Wilderness. Private Devotion and Performance in Late Medieval England*, University of Chicago Press, Chicago, London 2007, s. 134-152; V.M. Lagorio, M.G. Sergent, *English Mystical Writings...*, art. cyt., s. 3061-3063; R. Woolf, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1968, s. 159-182; R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 184-195; E.H. Allen, *On Richard Rolle's Lyrics*, MLR 7(1919), t. 15, nr 3, s. 320-321; *English Medieval Religious Lyrics*, red. D. Gray, University of Exeter Press, Exeter 1992, s. vii-xii; D. Gray, *Themes and Images in the Medieval English Religious Lyric*, Routledge & Kegan Paul, London 1972; A.M. Knowlton, *The Influence of Richard Rolle and Julian of Norwich on the Middle English Lyrics*, Mouton Press, Paris 1972, s. 11-70.

<sup>66</sup> Por. E.H. Allen, *The Speculum Vitae: Addendum*, PMLAA 25(1917), s. 133-162.

<sup>67</sup> Por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 86n.

<sup>68</sup> Por. E.H. Allen, *Writings Ascribed to Richard Rolle Hermit of Hampole and Materials for his Biography*, Oxford University Press, London 1927, s. 62-394 (r. IV-XIII); N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 273-294; J.A. Alford, *Richard Rolle and Related Works...*, dz. cyt. s. 35-60.

<sup>69</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle*, w: *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. K. D. Scott, t. 4, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 391-394.

<sup>70</sup> Zob. M. Moyes, *The Manuscripts and Early Printed Editions of Richard Rolle's Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 81.

Pisząc swe traktaty po łacinie Rolle miał na celu różnych adresatów, którymi ogólnie rzecz biorąc są głównie osoby zakonne i duchowne<sup>71</sup>, choć nie brakuje zainteresowania i prób dotarcia w języku narodowym do świeckich osób chętnych do prowadzenia i postępu w życiu duchowym. Wydaje się, iż wybierając łacinę miał na celu nieliczną grupę osób bardziej wykształconych i duchownych, które znały ten język i były w stanie czytać. Posługując się zaś językiem narodowym zwracał się przede wszystkim do zakonnic i pustelnic podległych jego pieczy duchowej oraz do wszystkich innych, jak ich sam nazywa, niewydukowanych i niepiśmiennych (*rudibus et indoctis*)<sup>72</sup>. W ten sposób widać, że Rolle pisząc swe traktaty miał także na myśli szersze grono odbiorców i wybór języka narodowego był motywowany wyłącznie przez fakt, że kobiety, do których je kierował, nie miały wystarczającej znajomości łaciny<sup>73</sup>. Biorąc pod uwagę oryginalne pisma po łacinie, jak i ich liczne tłumaczenia na język narodowy, nie sposób dziś dokładnie rozróżnić, co dokładnie motywowało go do użycia takiego, a nie innego języka, przy wyborze poszczególnych tematów jego dzieł<sup>74</sup>. Z pewnością można stwierdzić, że większość tekstów była głęboko afektywna w swej naturze, odwołując się do emocji odbiorców w celu pobudzenia ich pragnienia ku Bogu<sup>75</sup>.

#### a) *Pisma w języku łacińskim*

*Canticum amoris* (CA)<sup>76</sup> jest wczesnym i jedynym dziełem Rolle poświęconym Maryi, nie biorąc pod uwagę jego krótkiego komentarza do *Magnificat*. Przypuszcza się, że powodem napisania tego dzieła był zawód miłosny przeżyty w młodości, ponieważ pismo zawiera nawiązania do życiowych doświadczeń w relacjach z kobietami. Można więc założyć, iż Rolle wcześniej musiał się zmierzyć z pokusami natury seksualnej i odczuciem pierwszej miłości młodzieńczej, aby to doświadczenie stało się potem inspiracją do napisania poematu<sup>77</sup>. Maryja jest w nim ukazana nie wprost jako *Błogosławiona Dziewica*, ale jak tylko można sobie wymarzyć najpiękniejsza *Panna* (*puella*). To wyjątkowe dzieło jest kluczowym dla zrozumienia rozwoju emocjonalnego i psychicznego Rolle oraz początków jego teologii afektywnej. Inspiracja do napisania

---

<sup>71</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 343. Na temat odbiorców Rolle por. S.S. Hussey, *The Audience for English Middle Mystics*, w: *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, red. M.G. Sargent, D.S. Brewer, Cambridge 1989, s. 109-122.

<sup>72</sup> Por. N. Watson, *Middle English Mystics*, w: *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. Wallace, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 539-65.

<sup>73</sup> Por. A. Clark Bartlett, *Male Authors, Female Readers. Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*, Cornell University Press, London 1995, s. 1-33.

<sup>74</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>75</sup> Zob. D. Renevey, *1215-1349: texts*, w: *Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 106.

<sup>76</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 89-92; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 96-112.

<sup>77</sup> Por. G.M. Liegey, *The 'Canticum Amoris' of Richard Rolle*, „Traditio” 12 (1956), s. 369-391.

działa powinna być widziana w kontekście wspomnianego wydarzenia, które miało miejsce, kiedy przebywał pod opieką rodziny Dalton i przyciągnął uwagę pięknej dziewczyny, która stała się dla niego źródłem pokus cielesnych. W tej trudnej duchowo chwili odnosi się do Maryi jako najpiękniejszej Panny i Dziewicy, nie szukając Jej pośrednictwa w walce duchowej, ale mistycznego i miłosnego zjednoczenia z Nią. Motyw bowiem pośrednictwa Maryi, tak popularny w literaturze średniowiecznej, nie znajduje swego odzwierciedlenia w pismach Rolle<sup>78</sup>.

Ponadto styl uwielbienia dla Jej niewypowiedzianej piękności może być porównany do innych dzieł lirycznych natury świeckiej, co wyróżnia twórczość Rolle od typowych maryjnych poezji spotykanych w późnośredniowiecznej Anglii, w których Maryja ukazywana jest w sposób „odcieleśniony” i czysto duchowy. Język pisma został zapożyczony z mistycyzmu cysterskiego, czego przykładem jest użycie typowych wyrażeń dla Rolle, kiedy to jego serce zostaje rozpalone ogniem miłości w najwyższym stopniu (*fervor*), doświadczając przy tym niewypowiedzianej słodkości (*dulcor*) i słysząc niebiańską melodię inspirującą go do radosnego śpiewu (*canor iubileus*). Utwór ten ponadto udowadnia, iż jego mistyczna miłość do Maryi ma charakter czysto chrystocentryczny, jak zresztą cała jego mistyka<sup>79</sup>, dlatego taka afektywna relacja do Niej przypomina o mistycznym małżeństwie, co z kolei jest dość znanym motywem w duchowości cysterskiej. Mimo tego, iż motyw maryjnej miłości małżeńskiej ma w miarę tradycyjny charakter i nie jest czymś nowym w teologii średniowiecznej, to jednak jest coś niespotykanego w umiłowaniu Maryi przez Rolle, kiedy wyraża pragnienie ucieleśnienia tejże miłości. Jak wynika bowiem z utworu jego miłość nie zatrzymuje się na idei mistycznego zjednoczenia z Maryją, ponieważ wyznaje, iż jego serce jest intymnie połączone z sercem Maryi, co w rzeczywistości przypomina opis relacji z Chrystusem. Należy tu pamiętać, że duchowość maryjna Rolle wzrastała w klimacie średniowiecznej mariologicznej egzegezy *Pieśni nad Pieśniami*, co wyjaśniałoby śmiałe użycie tego rodzaju obrazów ze świata zmysłowości<sup>80</sup>, charakterystycznych zresztą dla teologii afektywnej.

*Super apocalypsim* (SA)<sup>81</sup> jest wczesnym biblijnym komentarzem należącym do prozy i demonstrującym stopień, w którym mistyka Rolle wypływa z Biblii, a szczególnie z Nowego Testamentu. Widząc jak bardzo czerpie swą inspirację z Pisma Św., a nie z

---

<sup>78</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>79</sup> Por. C. Spurgeon, *Mysticism in English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1913, s. 111-120.

<sup>80</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 87n.

<sup>81</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 152-155; R. Rolle, *Biblical Commentaries: Short Exposition of Psalm 20, Treatise on the Twentieth Psalm, Comment on the First Verses of the Canticle of Canticles, Commentary on the Apocalypse*, red. R. Boenig, Universität Salzburg, Salzburg 1984, s. 142-196.



teologii scholastycznej, można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż jego nauczanie jest „zrodzone” przez medytację tekstów biblijnych. Znaczna bowiem część jego dzieł to komentarze biblijne, dlatego Rolle podejmując się tego rodzaju piśmiennictwa jako młody pustelnik pragnie uzyskać autorytet nauczania bazujący na przekonaniu, że został obdarowany duchowym wglądem w mistyczne znaczenie tekstów biblijnych, a inspiracja, którą stamtąd czerpie jako komentator, nie ma ludzkiego pochodzenia<sup>82</sup>.

Opisywane tutaj doświadczenie „otwartych drzwi do nieba” i niebiańskiej wizji zostały w tym przypadku zaczerpnięte z Księgi Apokalipsy, która dla początkującego pustelnika miała szczególne znaczenie z racji swego autorstwa, którym jest św. Jan Apostoł. Był on postrzegany przez Rolle nie tylko w pryzmacie umiłowanego ucznia Jezusa, ale przede wszystkim jego eremickiego odosobnienia na wyspie Patmos, gdzie przenikając tajemnice Boga i wpatrując się w „niebo otwarte” staje się znakomitym przykładem, modelem i patronem dla pustelników. Podobnie czyni Rolle, który komentując objawienie otrzymane przez św. Jana, sam doznaje porównywalnego doświadczenia czytając księgę tak bogatą w obrazy apokaliptyczne. Wydaje się, iż jeden z motywów szczególnie wpłynął na jego wewnętrzną dyspozycję, ponieważ powraca regularnie w innych jego pismach. Rolle będąc wrażliwym człowiekiem prawdopodobnie czytał Apokalipsę w młodości i starał się szczególnie uwewnętrznić obrazy apokaliptycznej katastrofy, walki z bestią, zwycięstwa Chrystusa i Sądu Ostatecznego<sup>83</sup>. Ponieważ te wizerunki wzbudziły w nim głęboką bojaźń, dlatego tego rodzaju intensywne duchowe wycucie ciągle mu potem towarzyszyło. W odróżnieniu od innych mistyków angielskich unaocznia się to szczególnie w przekonaniu, iż doczeka końca czasów oraz że posiada profetyczne powołanie do tego, aby przygotować swych słuchaczy i czytelników nie tylko na przyjście Chrystusa, ale przede wszystkim na Sąd Ostateczny<sup>84</sup>. Zapowiadanie nadejścia Dnia Pańskiego odbywa się zasadniczo u Rolle przez kerygmaticzne głoszenie miłości Boga, które dla niego ma głównie eschatologiczny wymiar<sup>85</sup>.

Podobnym w swym temacie jest inny wczesny komentarz do psalmu 43 pod tytułem *Judica me Deus* (JD)<sup>86</sup>, który wyjaśnia i uzupełnia to, co zawiera poprzednie

---

<sup>82</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 342. Na temat Rolle i Biblii por. J.P.H. Clark, *Richard Rolle as a Biblical Commentator*, DR 7(1986), t. 104, nr 356, s. 165-213; J.A. Alford, *Biblical Imitatio in the Writings of Richard Rolle*, ELH 40(1973), s. 1-23; Tenże, *The Biblical Identity of Richard Rolle*, EMN 12(1976), t. 2, nr 4, s. 3-30; R. Boenig, *Introduction*, w: R. Rolle, *Biblical Commentaries...*, dz. cyt., s. 1-22.

<sup>83</sup> Por. B. McGinn, *Apocalyptic Tradition and Spiritual Identity in Thirteenth-Century Religious Life*, w: *The Roots of the Modern Christian Tradition*, red. R.E. Elder, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984, s. 1-26.

<sup>84</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>85</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>86</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 93-112; J.P. Daly, *An Edition of the Judica Me Deus of Richard Rolle*, Universität Salzburg, Salzburg 1984; G.G. Perry, *English Prose*

dzieło. Pismo to, będąc apologią pustelniczego stylu życia, zachowane w czterech wersjach, zostało skierowane do przyjaciela Williama z Pagula, który chciał naśladować Rolle i w pierwotnym założeniu miało być odpowiedzią na pytanie, co tak naprawdę konstytuuje decyzję o podjęciu pustelniczego stylu życia<sup>87</sup>. Kiedy jednak William zostaje wyświęcony na kapłana Rolle zmienia charakter dzieła na przewodnik duszpasterski dla zajmujących się pracą pastoralną<sup>88</sup>. Musiała to być dla niego dość wyjątkowa okazja do okazania pomocy przy wykształceniu młodego kapłana, szczególnie wzięwszy pod uwagę fakt, że nie raz w swoich pismach Rolle narzekał na niską jakość życia duchowego i światowość kleru. Już sam wybór psalmu pokazuje stopień, w którym jego duchowość jest zdominowana przez obraz Boga Sędziego, ponieważ z jednej strony ma wyraźne przekonanie, iż każdy chrześcijanin będzie musiał odpowiedzieć przed Nim za swoje czyny, a z drugiej żywi nadzieję, iż na końcu czasów będzie mu dozwolone „zasiąść do osądu” wraz z Bogiem. Poszczególne części komentarza podzielone są według rodzaju osądu (osąd bezbożnych narodów, nieosądzanie bliźniego, osąd siebie, osąd grzechu w spowiedzi, eschatologiczna wizja Sądu Ostatecznego). Praktycznym wymiarem pisma Rolle jest nacisk na rachunek sumienia jako podstawowy obowiązek dbania o duchowość kapłańską. Zaleca to w perspektywie spowiedzi i pokuty będących konieczną formą oczyszczenia i wstępnym warunkiem do wzrostu mistycznego<sup>89</sup>.

*Incendium Amoris* (IA)<sup>90</sup> należy do wczesnych traktatów i jest obecnie tekstem z którego Rolle jest najbardziej znany<sup>91</sup>. Trzeba od razu zaznaczyć, że dzieło to nie może być jego pierwszym pismem jak podaje *Officium et Miracula*. Według Watsona mogło powstać prawdopodobnie około 1343 roku<sup>92</sup> i zachowało się w 42 pełnych manuskryptach, 6 fragmentach i 3 kopiach oraz w średniowiecznych tłumaczeniach dokonanych przez Richarda Misyn<sup>93</sup>. Traktat składając się z 42 rozdziałów<sup>94</sup> ukazuje przede wszystkim pełną koncepcję mistycznej miłości według Rolle, któremu nie raz zarzucano, iż w swoim pustelnicznym powołaniu nie bierze dostatecznie pod uwagę

---

*Treatises of Richard Rolle de Hampole*, Oxford University Press, Oxford 1921; N. Watson, *Richard Rolle as Elitist and as Pularist: The Case of Judica Me*, w: *De Cella in Seculum...*, dz. cyt., s. 123-143; Tenże, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 75-95.

<sup>87</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>88</sup> Por. N.F. Blake, *Varieties of Middle English Religious Prose*, w: *Chaucer and Middle English Studies in Honour of Rossell Hope Robbins*, red. B. Rowland, Allen & Unwin, London 1974, s. 343-356.

<sup>89</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>90</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 209-229; G.C. Heseltine, *The Fire of Love. Being a translation of the Incendium Amoris of Richard Rolle Hermit*, Burns Oates & Washbourne, London 1935, s. vii-xv; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 113-141; M. Deanesly, *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Longmans & Co., London 1915.

<sup>91</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 346.

<sup>92</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 277.

<sup>93</sup> Zob. G.C. Heseltine, *The Fire of Love. Being a translation of the Incendium Amoris...*, dz. cyt., s. xiii.

<sup>94</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 346.

ludzkiego wymiaru miłości. Wydaje się jednak zupełnie odwrotnie, ponieważ definiując miłość włącza w nią miłość bliźniego używając argumentu biblijnego, który mówi, że w miłości Boga jest już zawarta miłość bliźniego, ponieważ Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28)<sup>95</sup>.

Następnie w swej koncepcji miłości sięga po autorytet św. Aelreda of Rievaulx i jego dzieło *De spirituali amicitia*, którego wpływ ujawnia się w zrozumieniu *amor* wyrażającego pewną formę *affectus* wypływającego z ludzkiej woli. Dlatego dla mistyka czyn nie jest jedynie uczynkiem zewnętrznym, ale także aktem woli: „Bóg, który patrzy w serce, nagradza wolę bardziej niż uczynek, ponieważ działanie polega na woli” (IA, 205). Ogólnie ujmując pismo to jest przykładem dojrzałej mistyki Rolle nawiązującej do tradycji duchowej XII wieku ze skoncentrowaniem na wewnętrzności, co niewątpliwie jest wkładem duchowości cysterskiej. Bowiem dla Rolle, jak i dla św. Bernarda z Clairvaux, miłość do wcielonego Boga-Jezusa (*amor carnalis*) nie jest najwyższym celem. Ta miłość musi ustąpić miejsca miłości czystej i bezwarunkowej miłości (*amor castus*), które ma swe źródło w samym Bogu. w przyszłości ten właśnie bernardyński wątek będzie się pojawiać w nauczaniu Rolle, kiedy kładzie nacisk na obecność osobistego doświadczenia jako warunku koniecznego do rozpoczęcia drogi mistycznej. Sam Rolle wyjawia, że studium Biblii nauczyło go, że najdoskonalsza miłość do Boga zawiera się w *fervor* (lub *calor*), *dulcor* i *canor* oraz dodaje przy tym, że mówi to z własnego doświadczenia (*hec tria ego expertus sum*, IA 185)<sup>96</sup>. W ten sposób określa różne stopnie afektywnej miłości względem Boga, które zostaną szczegółowo omówione w następnym rozdziale.

*Melos Amoris* (MA)<sup>97</sup> uznaje się za najbardziej enigmatyczny i oryginalny tekst, mający specjalne miejsce pośród innych pism mistyka, z uwagi na to, że do jego zrozumienia wymagana jest całościowa znajomość jego dorobku<sup>98</sup>. Trudno do dziś wyznaczyć datę jego powstania z racji tego, że tekst zawiera przeciwstawne sobie informacje o wieku autora. Raz wspomina o nim jako dorosłym u progu śmierci czekającym na spotkanie z Chrystusem, a w innym miejscu wzmiankuje o jego

---

<sup>95</sup> Por. R.C. Petry, *Social Responsibility and The Late Medieval Mystics*, ChH 3(1952), t. 21, nr 1, s. 3-19; R. Kieckhefer, *Mysticism and Social Consciousness in the Fourteenth Century*, UOQ, 7-9(1978), t. 48, nr 3, s. 179-186.

<sup>96</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>97</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 113-129; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 171-194; G.M. Liegey, *Richard Rolle's Carmen Prosaicum, an Edition and Commentary*, MS 19(1959), s. 15-36. Najnowsze tłumaczenie por. A. Albin, *Richard Rolle's Melody of Love. a Study and Translation with Manuscript and Musical Contexts*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2018.

<sup>98</sup> Pełne omówienie tekstu łacińskiego z analizą manuskryptów por. E.J. Arnould, *The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Basil Blackwell, Oxford 1957, s. v-lxxxvi; R. Rolle, *Le Chant D'Amour (Melos Amoris)*, red. F. Vandenbroucke, t. 1 (r. 1-32), t. 2 (r. 33-58), Les Edicions Du Cerf, Paris 1971.

młodzieńczości określając go jako niestałego w uczuciach i wędrownego pustelnika<sup>99</sup>. Z tego też względu Allen uważa tekst za wczesne pismo<sup>100</sup>, zaś Watson podważa tą opinię i przeszuwa jego powstanie raczej na późniejszy okres życia Rolle<sup>101</sup>. Najprawdopodobniej najtrafniejszym wyjaśnieniem tych sprzeczności jest przypuszczenie, że mistyk pisał ten traktat przez całe swe życie z uwagi na to, że jego tekst nawiązuje czasami do innych jego pism. z tego też względu można by je uznać za podsumowanie całego dorobku, które konkluduje jego piśmiennictwo mistyczne łącząc w sobie sprzeczności i dwuznaczności charakteru Rolle<sup>102</sup>. Traktat przetrwał jedynie w 10 manuskryptach, co by oznaczało, że nie cieszył się specjalną popularnością po jego śmierci, choć wskazuje jednoznacznie na zaawansowanie retoryczne i jest dowodem dobrego wykształcenia<sup>103</sup>.

Dzieło to porusza głównie temat bezgranicznej miłości Boga, którą mistyk odczuwa w swym wnętrzu. Nawet bardziej niż w komentarzu do Pieśni nad Pieśniami autor nawiązując do dwunastowiecznej tradycji pozwala sobie na afektywną interpretację tej księgi biblijnej. Także ton wypowiedzi wydaje się być bardziej przekonujący i porównywalny do podobnego komentarza św. Bernarda z Clairvaux. Rolle naśladuje jego afektywny język, kiedy na przykład podaje definicję miłości jako rozognioną i płonąca, porywczą i gwałtowną, płonąca i impulsywną, niezwykłą i niezmienną, nierozzerwalną i nierozłączną, niepodzielną i pochłaniającą całego człowieka w sobie<sup>104</sup>. Wydaje się, że to dzieło zawiera najbardziej rozwinięte połączenie mistycznego i świeckiego języka opisującego miłość, co czyni je jeszcze bardziej dynamicznym. Rolle bowiem nie tylko rozpościera mistyczne obrazy miłości w wyszukanych metaforach i niespotykanych porównaniach<sup>105</sup>, ale także intensyfikuje użycie czasowników ruchu ze słownymi konstrukcjami tworząc niejako kaskady zwrotów utrzymanych w tonie hymnu<sup>106</sup>.

---

<sup>99</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>100</sup> Zob. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>101</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 278.

<sup>102</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>103</sup> Ponieważ traktat jest bardzo wymagającym dziełem napisanym w średniowiecznej łacinie z bogatym słownictwem zawierającym greckie słowa, dlatego jest dość rzadko czytany i nieczęsto podejmowane są próby jego interpretacji i opracowania komentarza krytycznego. To zaś, co przykuwa uwagę z literackiego punktu widzenia, to duża zawartość aliteracji, czyli używania słów zaczynających się od tej samej litery; oraz asonansu, czyli identyczności samogłosek w rytmie. — Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 342; por. S. de Ford, *The Use and Function of Alliteration in the Melos Amoris of Richard Rolle*, MQ 6(1986), t. 12, nr 2, s. 59-66; J.P. Schneider, *The Prose Style of Richard Rolle of Hampole with Special Reference to Its Euphuistic Tendencies*, J.M. Trust Company, Baltimore 1906, s. 36-57; 64-70; A. Albin, *Listening for Canor in Richard Rolle's Melos Amoris*, w: *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, red. I.R. Kleiman, Palgrave Macmillan, London 2015, s. 177-197.

<sup>104</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>105</sup> Zob. C. Cannon, *Middle English Literature. a Cultural History*, Polity Press, Cambridge 2008, s. 120n.

<sup>106</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 122.

*Super canticum canticorum* (SCC)<sup>107</sup> jest komentarzem do Pieśni nad Pieśniami pokazującym, że Rolle opiera swoją duchowość nie tylko na pismach św. Jana Apostoła, ale i na teologii św. Pawła, którą odczytuje w duchu mistycznym<sup>108</sup>. W tym piśmie posługuje się przede wszystkim dwoma wyrażeniami: pragnieniem przyłgnięcia do Boga, jak i doświadczeniem nieuchronnej śmierci, aby przebywać z Nim (SCC 4). Obie rzeczywistości są często ukazywane w towarzystwie dynamicznych wyobrażeń wzruszenia i afektywnego rozplywania się duszy, co znajduje swą bezpośrednią inspirację w komentowanej księdze Biblii. Mistyk używa tutaj między innymi obrazów, w których dusza rozplywa się odurzona miłością, lub Bóg wlewa się do duszy, co puentuje dość niebywałym poglądem, w którym stwierdza, iż Bóg osiąga prawdziwą wielkość jedynie w człowieku: „Bóg staje się wspaniały nie w sobie samym, ale w nas (...), ponieważ odsłania siebie w swej wspaniałości w ludzkiej duszy, na którą wpływa pełniej i doskonałej przez swą łaskę”<sup>109</sup>.

Ponownie nie brakuje tu nawiązań do języka i myśli św. Bernarda z Clairvaux i do modlitwy Imieniem Jezus oraz rozwinięcia idei o oryginalnych u Rolle okresach życia duchowego (*dulcor, calor, canor*) ze szczególnym naciskiem na najwyższy stopień kontemplacji, w którym chce się włączyć w niebiańską symfonię (*symphonia*) ze swoją pieśnią radości (*iubilus*). Służy temu zwięzła choć złożona struktura dzieła polegająca na homiletycznej egzegezie biblijnych wersetów. Strukturalna całość osiągnięta jest nie przez powtarzającą się cykliczność miłosnego słownictwa<sup>110</sup>, ale przez ukazanie powiązań podobnych cytatów z Biblii, co z gruntu rzeczy jest bernardyńskim sposobem medytacji nad Pismem Świętym. Szczególnie w tym dziele można zauważyć wyraźną obecność starożytnego i średniowiecznego sposobu czytania Biblii jako medytacyjnego „przeżuwania” słowa (*ruminatio*)<sup>111</sup>.

*Expositio super novem lectiones mortuorum* (NL)<sup>112</sup> jest komentarzem Rolle do Księgi Hioba, który jako jeden z najbardziej rozpowszechnionych zachował się w ponad

---

<sup>107</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 157-159; R. Rolle, *Biblical Commentaries...*, dz. cyt., s. 56-141; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 142-170.

<sup>108</sup> Por. A. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Cornell University Press, London 1990, s. 105-118; J. Coleman, *English Literature in History. 1350-1400 Medieval Readers and Writers*, Hutchinson, London 1981, s. 23, 184-186.

<sup>109</sup> W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>110</sup> Por. D. Renevey, *Language, Self and Love. Hermeneutics in the Writings of Richard Rolle and the Commentaries on Song of Songs*, University of Wales Press, Cardiff 2001, s. 61-154; A.E. Matter, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990, s. 178-200.

<sup>111</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>112</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 130-144; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 195-221; M. Moyes, *Richard Rolle's 'Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum'. An Introduction and Contribution towards a Critical Edition*, Universität Salzburg, Salzburg 1988; H. Hargreaves, *'Lessons of Dirige': a Rolle Text Discovered*, NM 3(1990), s. 311-319.

40 pełnych manuskryptach i wielu innych fragmentach. Należy tu uściślić, iż dzieło to nie jest interpretacją samej Księgi, ale w rzeczywistości komentarzem do dziewięciu czytań z *Oficjum za zmarłych* nazywanym potocznie *Drige*, które zawierało w każdym czytaniu kilka biblijnych tekstów, w tym jeden z Księgi Hioba<sup>113</sup>. Można jednak stwierdzić bez wątpienia, iż Rolle znał całą Księgę, o czym świadczą dość zaawansowane polemiki na poziomie krytycznego komentarza do tekstu biblijnego oraz nazywanie siebie młodym egzegetą (*me iuvene*), co wskazuje na fakt, iż pismo należy raczej do jego wcześniejszych dzieł<sup>114</sup>.

Księga Hioba cieszyła się dużą popularnością w średniowieczu zwłaszcza w gronie pustelników z racji tego, iż Hiob był traktowany wpierw jako prefiguracja tego stylu życia, a następnie model pokory i cierpliwości w trudnej chorobie, aż w końcu był ukazywany umarły dla świata i oczekujący w samotności na Sąd Ostateczny. Wybór więc tej Księgi dla Rolle musiał mieć osobisty charakter, ponieważ jako pustelnik na pewno poszukiwał wewnętrznej tożsamości. Jak w *Super apocalypsim*, gdzie tego rodzaju modelem był św. Jan Apostoł - eremicki wizjoner, tak Hiob, który cierpi na pustkowiu, dawał mu możliwość innego rodzaju utożsamienia. Mówiąc o powołaniu Hioba Rolle łączy bezpośrednio ten fakt ze swoją osobistą biografią stwierdzając wpierw, że jego decyzja wstąpienia na drogę powołania pustelniczego i przywdziania habitu została podjęta niedawno oraz wspomina o bolesnym doświadczeniu, kiedy to jego przyjaciele stali się jego przeciwnikami z tego powodu. Wczesne autorstwo pisma jest też widoczne w nawiązaniu do kobiet, które traktuje w swej młodości raczej w kategoriach mizoginicznej udręki, porównując je do pszczół brzęczących wokół mężczyzn z ustami słodkimi jak miód i żądłem pełnym trucizny. Prawdopodobnie nie jest to pierwsza aluzja do sytuacji najścia go przez kobietę z sąsiedztwa rodziny Dalton, jak zostało już opisane w biografii. Tego rodzaju negatywne doświadczenie leżało u podstaw jego powołania i być może odegrało swoją pozytywną rolę owocując decyzją opuszczenia świata i rozpoczęcia życia pustelniczego<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Por. D. Renevey, *Looking for a context. Rolle, anachoric culture, and the Office of the Dead*, w: *Medieval Texts in Contexts*, red. G. Caie, D. Renevey, Routledge, London 2008, s. 192-210.

<sup>114</sup> Por. M. Moyes, *The Manuscripts and Early Printed Editions of Richard Rolle's Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 81-103.

<sup>115</sup> Komentarz ponadto porusza tematy eschatologiczne Sądu Ostatecznego i osobistej grzeszności malując wizje demonów, bestii i węży, aby w ten sposób zasiać pozytywne duchowe ziarno nawrócenia u odbiorców, do których był skierowany. Popularny w księdze problem cierpienia i jego sensowności zostaje rozwiązany przez Rolle w kategoriach potrzeby oczyszczenia duchowego. Obecność cierpienia jest usprawiedliwiona przez to, że zgodnie z nauką św. Augustyna o grzechu pierworodnym, każdy człowiek zasłużył na cierpieniu i śmierć, a pomoc może przyjść jedynie w zrozumieniu konieczności cierpienia znoszonego cierpliwie i cnotliwie z nadzieją na życie wieczne. — Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 102n.

Następne pisma *Latin Psalter* (LP)<sup>116</sup> i komentarz do psalmu 20<sup>117</sup> są częścią psalterza skomponowanego w językach łacińskim i staroangielskim, które mając swe korzenie w tradycji patrystycznej są dość charakterystyczne dla twórczości Rolle. Psalterz łaciński bazuje na komentarzu do psalmów autorstwa Piotra Lombarda, który jest jednym z niewielu autorytetów wspomnianych przez mistyka po imieniu, co doprowadziło zresztą do wniosku, wysuwanego przez Allen w kontekście kanonu pism, że Rolle poznał jego dzieła podczas studiów w Paryżu<sup>118</sup>. Choć komentarz został napisany w tradycyjnym stylu teologicznym, to jednak zawiera specyficzny dla pustelnika rys mistyczny, a będąc przeznaczony do pomocy w duszpasterstwie ma także charakter pastoralny. Przekładem tego może być fakt, że Rolle kładzie nacisk na konieczność obudzenia sumienia, co zostało wspomniane w tekście aż 40 razy. Można w nim ponadto znaleźć wątki eschatologiczne, ponieważ Psalterz, jak mówił sam mistik, miał być używany bardziej w liturgii niż w celu studium biblijnego<sup>119</sup>.

Łacińskie pisma zawierają również egzegezę psalmu 20 (21), która przetrwała w 6 manuskryptach i porusza temat teologicznej interpretacji królowania. Powód, dla którego Rolle wybrał spośród wielu psalmów ten właśnie, zostaje wyjaśniony w pierwszym wersecie, gdzie rozważa w detalach prawdziwe duchowe królowanie i odróżnia je od złego rządzenia i fałszywych ziemskich królów. Zaskakującym jest fakt, że Rolle generalnie w swych pismach unika bezpośredniej krytyki i nawiązań do ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej, czego jednak nie można powiedzieć o tym komentarzu<sup>120</sup>. Jednak nie posuwa się dalej jak do ogólnej krytyki, w której stwierdza, że nieodpowiedzialny król nie może rządzić królestwem i poddanymi, ponieważ w ten sposób doprowadzi innych do ruiny, a siebie do niechlubnego końca<sup>121</sup>.

*Emandatio vitae* (EV)<sup>122</sup> jest ostatnim pismem napisanym przez Rolle po łacinie,

---

<sup>116</sup> Por. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 165-169; G. Hodgson, *Office Psalms from Rolle's Psalter and S. Augustine Enarrations*, Burns Oates & Washbourne Ltd, London 1931, s. vii-xix; A.C. Paues, a *Fourteenth Century English Biblical Version*, Cambridge University Press, Cambridge 1902, s. xxxi-lvi.

<sup>117</sup> Zob. R. Rolle, *Biblical Commentaries...*, dz. cyt., s. 23-25.

<sup>118</sup> Zob. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>119</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 105n.

<sup>120</sup> Rolle w tym komentarzu prawdopodobnie reaguje na nieodpowiedzialne rządy i niemoralne prowadzenie się króla Edwarda II, o którym słyszał wiele z racji zamieszkiwania w Yorkshire. Ponieważ doszły do niego nie tylko historie o relacji Edwarda II do rzekomego kochanka Gavestona, a i relacja o cudzołóstwie królowej Isabeli z Mortimer'em, dlatego też wprzął to w swoje ubolewanie nad moralną dekadencją władców. Poruszanie tematu niechlubnego końca w kontekście nieodpowiedzialnego panowania było prawdopodobnie nawiązaniem do brutalnej śmierci Edwarda II i w konsekwencji wybuchu Wojny Stuletniej w 1337 roku. — Zob. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>121</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>122</sup> Por. *Tamże*, s. 230-245; R. Misyn, *The Amending of Life by Richard Rolle of Hampole Hermit*, Burns Oates & Washbourne Ltd., London 1927, s. vii-xvii; R. Rolle, *Emendatio vitae. Orationes ad honorem nominis Ihesu*, red. N. Watson, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 195-221; R. Rolle, *The Mending of Life*, red. D. Harford,

nazywanym potocznie *Regułą Życia*<sup>123</sup>, która składa się z 12 rozdziałów<sup>124</sup>. Z racji tego, że dzieło to stało się następnie podstawą do opracowania reguły dla pustelników, stanowi przejście do piśmiennictwa w języku narodowym<sup>125</sup>. Powód do napisania tekstu jest czysto mystagogiczny, jako że jego adresat to neofita w życiu pustelniczym potrzebujący bardzo jasnego wytyczenia drogi duchowej od nawrócenia (r.1) do kontemplacji (r.12)<sup>126</sup>. Nie ma w nim wielu bezpośrednich aluzji Rolle do własnych doświadczeń ani bezpośrednich auto-biograficznych wyznań. Raczej można te informacje wyczytać pomiędzy wierszami, gdzie nawiązywanie do autora pozostaje ukryte i wprzęgnięte w ogólną prezentację omawianych kwestii duchowych<sup>127</sup>. Rolle zaznacza, że nie zawsze jest w stanie poświęcić się wyłącznie samotnej kontemplacji, ponieważ czasami czuje się zobligowany do nauczania i dlatego pismo to nie kieruje jedynie do neofitów i zaawansowanych na drodze duchowej, ale też do osób świeckich zainteresowanych kontemplacją, choć wciąż zaangażowanych w życie aktywne (*vita activa*). Z tego powodu Rolle poświęca dużo uwagi etapowi oczyszczania z grzechów omawiając przy tym zasadnicze elementy afektywnej duchowości takie jak: wyrzuty sumienia, łzy smutku, westchnienia duszy i rzeczywistą pracę nad sobą. Mimo że, spośród czytelników dzieła główne miejsce zajmowały osoby prowadzące życie mieszane (*vita mixta*) będące zakonnikami lub duchownymi, to jednak nie odnosi się w żadnym fragmencie tego pisma do ich stylu powołania, ale zwraca się jedynie do osób świeckich, które chcą praktykować życie pustelnicze<sup>128</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc powyższy traktat jest podsumowaniem poprzednich łacińskich pism Rolle, ponieważ poszczególne rozdziały poruszają następujące tematy: nawrócenie, porzucenie świata, ubóstwo, forma życia, przeciwności, cierpliwość, modlitwa, medytacja, czytanie Biblii, czystość ducha, miłość i kontemplacja Boga<sup>129</sup>. Podział pisma na 12 rozdziałów pokazuje zdolność mistyka do tworzenia systematycznej struktury prowadzącej czytelnika w sposób wzrastający po różnych stopniach kontemplacji, co nie ma miejsca w innych jego dziełach. Prawdopodobnie naśladowując pustelniczą regułę *Ancrene Wisse*<sup>130</sup> poświęca ostatnie dwa rozdziały tematowi

---

H.R. Allenson, London 1913; R. Rolle, *The Amending of Life. a Modern English Version of the 'Emendatio Vitae' of Richard Rolle of Hampole*, red. H.L. Hubbard, John M. Watkins, London 1922.

<sup>123</sup> Zob. *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>124</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 349.

<sup>125</sup> O wysokiej jego popularności świadczą zachowane do dziś manuskrypty w liczbie 108 wraz z 16 tłumaczeniami, z których najbardziej znanym jest tłumaczenie z roku 1434 dokonane przez karmelitę Richarda Misyn na prośbę pustelnicy „Syster Margarete” Heslyngton. — Zob. E.J. Arnould, *Richard Rolle of Hampole...*, art. cyt., s. 15-17.

<sup>126</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular...*, dz. cyt., s. 349.

<sup>127</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>128</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>129</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 349.

<sup>130</sup> Por. B. Millett, *The Ancrene Wisse Group, w: A Companion to Middle English Prose*, red. A.S.G. Edwards, D.S. Brewer, Cambridge 2010, s. 1-18.



mistycznej miłości Boga, co stanowi swoisty punkt kulminacyjny, za pomocą którego przechodzi od formy kaznodziejskiej do hymnu pochwalnego. Tak samo jak w *Ancrene Wisse* doświadczenie Boga opisane jest zasadniczo w kategoriach afektywnych jako duchowe odczucie, natomiast przewodnim motywem traktatu jest mistyczne uniesienie (*raptus*)<sup>131</sup>. Ponadto podobnie jak we wcześniejszych pismach porusza temat lęku wobec rzeczy ostatecznych będący inspiracją na drodze oczyszczenia, który przedstawia w kontekście postępu ku wyżynom kontemplacji, wyjaśniając sposoby wyzbycia się tego rodzaju bojaźni. W tym celu prezentuje Boga jako kochającego Ojca, w obliczu którego jedynie lęk przed obrażeniem Go powinien być obecny<sup>132</sup>.

### b) Pisma w języku narodowym

*The English Psalter* (EP)<sup>133</sup> jest imponującym dziełem w języku narodowym, napisanym wraz z traktatem *Form of Living* dla pustelnicy Margaret Kirkeby, o czym świadczy dopisek w manuskrypcie *MS Laud Misc. 286* przechowywanym w Bodleian Library w Oxfordzie<sup>134</sup>. W tym piśmie występuje wyraźny postęp w dojrzałości pisarskiej Rolle od czasów skomponowania psalterza po łacinie, co poświadcza ponad 35 zachowanych manuskryptów<sup>135</sup>, choć niestety dzieło to nie doczekało się jeszcze pełnego wydania z komentarzem krytycznym<sup>136</sup>. Z uwagi na to, że Psalterz był przeznaczony dla cysterskich mniszek, mistyk używa w swym komentarzu wielu typowych zabiegów dla zobrazowania afektywnego charakteru tejże duchowości. Przede wszystkim są to wyrażenia słowne, kiedy na przykład mówi o modlitwie mającej „smak słodki jak miód”, lub zabiegi strukturalne, w których używa poetyckiej rytmiki i powtórzeń przedstawionych wcześniej tematów i metafor<sup>137</sup>, co oczywiście było popularnym

<sup>131</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>132</sup> Por. J.P.H. Clark, *Richard Rolle: A Theological Re-Assessment* DR 4(1983), t. 101, nr 343, s. 108-139.

<sup>133</sup> Por. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 65-85; *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 169-176; H. Froemberg, *The English Psalter by Richard Rolle*, LS 6(1948), t. 2, nr 24, s. 547-552; G. Hodgson, *Richard Rolle's Version of the Penitential Psalms with the Commentary Based on that of S. Augustine*, Faith Press, London 1927, s. ix-xix; Tenże, *Rolle and the Psalm of the Presence of God*, „Laudate” 9(1926), t. 4, nr 15, s. 132-138; Tenże, *Richard Rolle Version of the Psalm 'Cantate Domino ... Laus Ejus'*, „Laudate” 3(1928), t. 6, nr 21, s. 27-30; R. Rolle, *The English Psalter: Prolog*, w: *The Idea of the Vernacular. An Anthology of Middle English Literary Theory 1280-1520*, red. J. Wogan-Browne, N. Watson, A. Taylor, R. Evans, University of Exeter Press, Exeter 1999, s. 244-249.

<sup>134</sup> Więcej na temat Margaret Kirkeby por. H. Ralph, *Rolle and Related Works*, w: *A Companion to Middle English Prose...*, dz. cyt., s. 19-32; R. Rolle, *The Form of Perfect Living and Other Prose Treatises*, red. G.E. Hodgson, Thomas Baker, London 1910; M. Hughes-Edwards, *'Wrapt as if to the third heaven': Gender and Contemplation in Late Medieval Anchoritic Guidance Writing*, w: *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages*, red. L.H. McAvoy, M. Hughes-Edwards, University of Wales Press, Cardiff 2005, s. 131-141; A. Clark Bartlett, *a Reasonable Affection. Gender and Spiritual Friendship in Middle English Devotional Literature*, w: *Vox Mystica: Essays for Valerie M. Lagorio*, red. A. Bartlett Clark, D.S. Brewer, Cambridge 1995, s. 131-145; L. Muir, *The Influence of Richard Rolle and Wyclifite Psalters upon the Psalter of the Authorised Version*, MLR 30(1935), s. 302-310.

<sup>135</sup> Zob. J.A. Alford, *Richard Rolle and Related Works...*, dz. cyt. s. 41.

<sup>136</sup> Por. V.M. Lagorio, M.G. Sergent, *English Mystical Writings...*, art. cyt., s. 3046-3348.

<sup>137</sup> Por. L.K. Smedick, *Parallelism and Pointing in Rolle's Rhythmical Style*, MS 41(1979), s. 404-467.

zabiegiem stosowanym w innych pismach, ale w tym przypadku staje się zasadniczym stylem i podstawową strukturą Psalterza<sup>138</sup>.

Rolle posługuje się ponadto tradycją dzielenia psalmów w układzie 3x50 wersów, która ma symbolizować trzy najważniejsze etapy w życiu wewnętrznym. Pierwszy okres oczyszczenia połączony jest z psalmami pokutnymi i charakteryzuje się rozwojem samoświadomości przez rachunek sumienia. Drugi oznacza życie w oparciu o Boże przykazania, a trzeci zaś miłość, uwielbienie i pobożność znajdujące swą kulminację w życiu mistycznym przemienionym w melodię i radość nieba. Ta potrójna struktura nawiązuje do klasycznego podziału osób na drodze życia duchowego na *incipientes*, *proficientes* i *perfecti*. Naturalnie nie tylko kompozycja jest ważna dla Rolle, ale i nastawianie wewnętrzne przy posługiwaniu się psalmami, bowiem uwielbienie Boga powinno się odbywać w „utęsknieniu miłości”<sup>139</sup>. Z tej racji Psalterz zawiera hymny, których pobożne użycie wymaga poprawnej intencji i odpowiedniego sposobu zachowania<sup>140</sup>.

Innym motywem obecnym w tym piśmie jest podkreślanie specjalnego znaczenia imienia Bożego w Psalmach z racji tego, że wyraża Ono istotę osoby, która je nosi. Rolle więc przez subtelną aluzję do Pieśni nad Pieśniami tworzy połączenie pomiędzy miłosnym uwielbieniem, a skutecznością w posługiwaniu się Imieniem Jezus i w ten sposób zachęca do Jego kultu<sup>141</sup>. Chociaż wyraźnie korzysta w swym tłumaczeniu z pomocy komentarza do psalmów Piotra Lombarda, to jednak czyni to tylko wtedy, kiedy okazuje się dla niego wyraźnie pomocny<sup>142</sup>. Główne bowiem podejście, które stosuje w interpretacji psalmów jest czysto mistyczne, dlatego na przykład w psalmie 1, kiedy Lombard idąc za św. Augustynem wskazuje, iż „błogosławionym człowiekiem” jest Chrystus, Rolle czyni inną aluzję mówiąc, że każdy kto kocha Boga jest błogosławiony. Nacisk na bezwarunkową miłość Boga przechodzącą w miłość bliźniego oraz czyny miłosierdzia ma wyraźne zakorzenienie w afektywnej myśli św. Bernarda<sup>143</sup>. Z innych elementów afektywnej teologii można ponadto wymienić idee życia ukierunkowanego na zadowolenie Boga, które czyni człowieka do Niego podobnym czy mistycznego doświadczenia opierającego się na łasce Bożej, lub też życia duchowego wymagającego daru rozwagi i powściągliwości. Traktat zawiera ponadto zachętę do „odczucia

---

<sup>138</sup> Por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 112n.

<sup>139</sup> Zob. *Tamże*, s. 110-111.

<sup>140</sup> Por. D. Everett, *The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole I*, MLR 7(1922), t. 17, nr 3, s. 219-227; Tenże, *The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole II*, MLR 10(1922), t. 17, nr 4, s. 337-350; Tenże, *The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole III*, MLR 10(1923), t. 18, nr 4, s. 381-393.

<sup>141</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>142</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>143</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 113.

oszołomienia i odurzenia wspaniałością słodkiej kontemplacji” oraz przekonanie o przebywaniu Boga w człowieku, które Rolle nazywa „przytulnym (*homeliness*)” miejscem dla Niego<sup>144</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że podjęty w Psalterzu temat duchowej natury śpiewu i muzyki, ponieważ jest najwyższą formą uwielbienia Boga, staje się głównym motywem tego dzieła. Wyśpiewywanie uwielbienia Stwórcy jest tym, co zasadniczo zajmuje Rolle i powinno być wyrażone nie tylko w sercu, ale także w zewnętrznym słowie, praktycznym czynie i całokształcie życia, prowadząc do tego, aby jako miłe Bogu było największą pieśnią uwielbienia<sup>145</sup>. Nie ma więc wątpliwości, że recytowanie psalmów kontemplacyjnych powoduje u mistyka najwyższy stan kontemplacji, który za tradycją patrystyczną nazywa *canor i iubilus*<sup>146</sup>. Pustelnik łączy nawet te dwie formy ze sobą mówiąc o występowaniu „*canora iubilatio*”, czyli wewnętrznej, duchowej i niewysłowionej pieśni, co bez wątplenia należy zaliczyć do pewnej formy wyrazu jego duchowej wrażliwości. Ponadto zdecydowanie bardziej niż w *Latin Psalter* zachęca do odczucia *iubilatio* jako warunku wstępnego o charakterze afektywnym do doświadczenia *iubilus* i przejawu radosnego Bożego uniesienia. Tego rodzaju nakłanianie do radości w śpiewie ma w tym piśmie wyjątkowe znaczenie, ponieważ muzyczne uwielbienie jest wkomponowane w radość doświadczenia Boga i staje się zasadniczą cechą mistyki Rolle<sup>147</sup>.

*The Form of Living* (FL)<sup>148</sup> jest traktatem wprowadzającym do życia duchowego<sup>149</sup>, który przetrwał w ponad 40 manuskryptach<sup>150</sup>, niewątpliwie adresowanym do mniszek cysterskich w Hampole i nawiązującym do reguły *Emandatio vitae* napisanej w języku łacińskim<sup>151</sup>. Już sam tytuł przywołuje w swym znaczeniu ideę normy, porządku czy reguły, a całe dzieło jest utrzymane w formie listu, napisanego do zakonnicy Margaret Kirkeby, w ramach kierownictwa duchowego. Ponieważ podjęła się formy życia odosobnionego w Loyton, w tym samym roku, w którym zmarł Rolle (1349), dlatego wydaje się, że pismo to nie mogło zostać wcześniej napisane i było odpowiedzią na jej plany związane z życiem pustelniczym. Prawdopodobnie dzieło to miało w zamyśle szersze grono czytelników, choć Rolle zapewne nie spodziewał się tak wielkiej

---

<sup>144</sup> Zob. *Tamże*, s. 114.

<sup>145</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>146</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>147</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., 115.

<sup>148</sup> Por. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 152-183; *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 256-268. Dokładne omówienie struktury i stylu por. D. Rygiel, *Structure and Style in Rolle's The Form of Living*, EMN 3(1978), t. 4, nr 1, s. 6-15; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 222-256.

<sup>149</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 350.

<sup>150</sup> Zob. J.A. Alford, *Richard Rolle and Related Works...*, dz. cyt. s. 43.

<sup>151</sup> Zob. E.J. Arnould, *Richard Rolle of Hampole...*, art. cyt., s. 17.

popularności, ponieważ jako jedyne zostało przetłumaczone z języka narodowego na łacinę i rozpropagowane na kontynencie<sup>152</sup>.

W swej tematyce traktat nawiązuje do wcześniejszej tradycji pustelniczej w Anglii, szczególnie do takich reguł jak *Institutio inclusarum*, autorstwa św. Aelreda of Rievaulx, czy *Ancrene Wisse*<sup>153</sup>. Według Rolle życie duchowe ma dwa wymiary stosownie do zewnętrznej i wewnętrznej reguły życia. Pierwszy kieruje początkiem życia duchowego, jego praktyką, zwyczajami, sposobem zachowania się wobec pokus w życiu samotnym, ukazując potrójny sposób śpiewu, zachowania czystości i poddanie woli Bożej. Drugi zaś dotyczy przede wszystkim umiłowania Boga i wspinania się po szczeblach rozwoju duchowego. Zostają ponadto tutaj zaprezentowane trzy stopnie miłości: niepokonana miłość (*insuperable love*), nierozłączna miłość (*inseparable love*) i niepodzielna miłość (*singular love*)<sup>154</sup>. Podobnie jak jego poprzednicy Rolle radzi przede wszystkim wystrzegać się wszelkiego rodzaju przesady i braku umiaru w życiu mistycznym i ascetycznym, następnie zamieszcza dość rozbudowany katalog grzechów, rozmyśla o pokucie oraz przestrzega przed niszczącą mocą języka. Zachęca także swych czytelników do postępu w rozwoju duchowym, wzywa do kroczenia drogą samo-uświęcenia (*self-sanctification*) i trwania w nadziei na ostateczne zwycięstwo i ukoronowanie w niebie<sup>155</sup>.

Kluczowym zaś tematem podejmowanym w tym dziele jest odpowiedź Rolle na pytanie o istotę miłości i stopnie jej rozwoju, ponieważ przedstawia bardzo inspirującą definicję miłości jako ognia przywołując na myśl własne doświadczenia mistyczne. Umiłowana dusza, a mówiąc konkretne jej istota, zostaje przemieniona całkowicie w ogień, choć trzeba dodać, iż nie jest to jeszcze ogień zjednoczenia, a raczej wytęsknione oczekiwanie śmierci „słodziej niż miód”, której owocem jest obietnica osiągnięcia „porwania (*ravished*)” przez niepodzielną miłość (*singular love*). Dla Rolle dusza zanurzona w ogniu oznacza człowieka pochłoniętego przez realizację woli Bożej przy jednoczesnym doświadczeniu niebiańskiej pieśni i nadprzyrodzonej melodii: „doświadczenie miłości to nadprzyrodzona słodkość i pieśń, i Bóg (...) jest doświadczany

---

<sup>152</sup> Por. C.E. McIlroy, *The English Prose Treatises of Richard Rolle*, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 141, 6-15; A. Sutherland, *Biblical Text and Spiritual Experience in the English Epistles of Richard Rolle*, RES 2005, t. 56, nr 227, s. 695-711. Więcej na temat tłumaczeń na kontynencie por. A.I. Doyle, *Carthusian Participation in the Movement of Works of Richard Rolle between England and Other Parts of Europe in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries*, w: *Kartäusermystik und mystiker. Band 2*, AC 56, Universität Salzburg, Salzburg 1981, s. 109-120; E.A. Jones, *A Chapter from Richard Rolle in Two Fifteenth-Century Compilations*, LSE 27(1996), s. 139-162; A.I Doyle, *The European Circulation of Three Latin Spiritual Texts*, w: *Latin and Vernacular. Studies in Late-Medieval Texts and Manuscripts*, red. A.J. Minnis, D.S. Brewer, Cambridge 1989, s. 129-146.

<sup>153</sup> Por. R.J. Relihan, *Richard Rolle and the Tradition of Thirteenth Century Devotional Literature*, EMN, 12(1978), t. 4, nr 4, s. 10-16; R. Boenig, *Contemplation of the Dread and Love of God, Richard Rolle, and Aelred of Rievaulx*, MQ 3(1990), t. 16, nr 1, s. 27-33.

<sup>154</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 350n.

<sup>155</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 116.

przez muzykę”<sup>156</sup>. Afektywność tutaj jest zauważalna już na poziomie stylistycznym, na przykład w momencie, kiedy Rolle zaczyna analizować najwyższy stopień miłości. Ponadto jego styl wyraża przy pomocy retorycznych technik wysoką intensywność i natężenie, a użyte słownictwo staje się narzędziem afektywnej teologii, niejako „zmysłowym medium”, które może pomóc wyrazić tajemnicę duchowego doświadczenia<sup>157</sup>.

*Ego dormio* (ED)<sup>158</sup> jest następnym traktatem zachowanym w 12 manuskryptach<sup>159</sup> w formie listownej i prawdopodobnie adresowanym do zakonnicy lub mniszki z Yedingham. Takie przypuszczenie potwierdza fakt, że jej opactwo było ulokowane w odległości około dwóch kilometrów od miejsca, które było własnością Johna Dalton będącego darczyńcą Rolle<sup>160</sup>. Ponadto już od początku dzieła, zaczynającego się od egzegezy Pieśni nad Pieśniami, widać wyraźnie, że było skierowane do osoby, która postąpiła znacznie w życiu duchowym, przestrzegając ją przez światowymi pragnieniami i pokusami. Dlatego czasami przyjmuje się, iż pismo to było adresowane do kogoś, kto dopiero zamierza rozpocząć drogę życia zakonnego<sup>161</sup>. Zwroty, którymi posługuje się Rolle, należą jednoznacznie do języka małżeńskiego, kiedy mówi na przykład, że będzie się starał zabiegać o względy Chrystusa (dosł. uwieść Go) w imieniu zakonnicy i poprowadzi ją do weselnego łoża miłości. Tego rodzaju erotyczne zabarwienie słownictwa u mistyka ma oczywiście swe korzenie w Pieśni nad Pieśniami, przez które stara się on zaofiarować swą pomoc w osiągnięciu mistycznego małżeństwa przez posługę kaznodziejską<sup>162</sup>. Sugeruje zresztą, że adresatka osiągnęła już drugi stopień nierozdzielnej miłości (*inseparable love*), dlatego będzie zdolna porzucić światowe przywiązania oraz zrezygnować z cielesnej miłości, włączając w to miłość do rodziców i rodziny, aby myśleć jedynie o Chrystusie<sup>163</sup>.

Następnym pismem Rolle są *The Meditations on the Passion*<sup>164</sup>, które przetrwały

---

<sup>156</sup> Zob. W. Riehle, *The Middle English Mystics*, Routledge & Kegan Paul, London 1981, s. 120; R. Copeland, *Richard Rolle and the Rhetorical Theory of the Levels of Style*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England III*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 71.

<sup>157</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>158</sup> Por. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 132-142; *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 246-250; N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 222-256.

<sup>159</sup> Wykaz manuskryptów z omówieniem por. M. Amassian, D. Lynch, *The Ego Dormio of Richard Rolle in Gonville and Caius MS. 140/80*, MS, 43(1981), s. 218-249.

<sup>160</sup> Zob. *Richard Rolle: Prose and Verse from MS. Longleat 29 and Related Manuscripts*, red. S.J. Ogilvie-Thomson, Oxford University Press, Oxford 1988, s. lxvi.

<sup>161</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>162</sup> Por. B. Peters, *Rolle's Eroticized Language in The Fire of Love*, MQ 6(1995), t. 21, nr 2, s. 51-58.

<sup>163</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 117n.

<sup>164</sup> Por. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 90-124; *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole...*, dz. cyt., s. 278-286; M.M. Morgan, *Versions of the Meditations on the Passion Ascribed to Richard Rolle*, MA 2(1953), t. 22, s. 93-103; F. Wormald, *De Passione Secundum Ricardum*, „Laudate” 13(1935), s. 37-48; *Richard Rolle's Meditatio de Passione Domini According to MS. Uppsala C. 494*, red. H. Lindkvist, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1917; A.V.C. Schmidt, *The Treatment of the Crucifixion in*

w niewielu manuskryptach i zostały zachowane w dwóch wersjach a i B: *Shorter Meditations* (SM) i *Longer Meditations* (LM)<sup>165</sup>. W obu wydaniach cierpienia ukrzyżowanego Chrystusa są opisane bardzo realistycznie po to, aby jak najbardziej żywo oddać Jego miłość do ludzkości. Trzeba jednak przyznać, iż trudno byłoby bezpośrednio powiązać je z pasyjnymi medytacjami pojawiającymi się w krótkiej formie w jego łacińskich pismach<sup>166</sup>. Dowodem na to jest fakt, że element współczucia wywoływany u obserwatora Męki, tak kluczowy dla medytacji pasyjnych w języku narodowym, jest prawie całkowicie nieobecny w ich wersji łacińskiej. Oryginalność więc Rolle ujawnia się w powiązaniu medytacji z pierwszym okresem rozwoju duchowego, w którym chce, aby rozpamiętywanie Męki było najlepszym momentem samo-ukarania za grzechy (*self-chastisement*) i wymagało konkretnej i trwałej odpowiedzi pokutnej, a nie tylko chwilowego współczucia względem cierpiącego Chrystusa<sup>167</sup>.

Przeważnie dzieła innych późnośredniowiecznych pisarzy, opisujących Pasję w języku narodowym, kontynuowały wcześniejszą tradycję i koncentrowały się głównie na wywarciu duchowego wrażenia u czytelników. Tego rodzaju metoda medytacji została zapoczątkowana w Anglii przez św. Aelreda z Rievaulx i była kontynuowana przez *the Wooing Group* z bardzo wyraźnym odcieniem duchowości cysterskiej. Choć widać u Rolle jej wyraźne wpływy, to nie odcinając się od tejże tradycji, zmienił jednak jej ukierunkowanie i bardziej podkreślał obecność konkretnych owoców medytacji niż samego faktu rozmyślenia. Jest to na tyle charakterystycznym rysem jego duchowości, iż pomaga rozpoznać i potwierdzić autentyczność i oryginalność jego dzieł pośród wielu jemu podobnych<sup>168</sup>.

Ta cecha pokazuje ponadto w kontekście teologii afektywnej, że zasadniczo nie interesowały go odczucia, ale rzeczywiste nawrócenie, dlatego nie prezentował emocji jako efektu końcowego doświadczeń duchowych. Jest interesującym, że w tekstach pisanych w języku narodowym, które były skierowane bardziej do kobiecego grona zakonnice z Hampole, tematyka ran Chrystusa ma większe znaczenie niż w tekstach łacińskich. Na przykład mistyk porównuje poranione i rozciągnięte na krzyżu ciało Chrystusa do nieba z plejadą gwiazd, gdzie Jego rany mają przebijać się przez ciemne chmury niewiedzy i swą krwią oczyszczać grzeszne sumienia. Ponadto można znaleźć opisy ukrzyżowanego Jezusa jako wymalowanej sieci lub księgi napisanej krwią, czy łąki

---

*Piers Plowman and in Rolle's Meditations on the Passion*, AC 35(1983), s. 174-196; R. Rolle, *Meditation on the Passion*, red. E. Burton, Catholic Truth Society, London 1906.

<sup>165</sup> Zob. J.A. Alford, *Richard Rolle and Related Works...*, dz. cyt. s. 44.

<sup>166</sup> Por. M.F. Madigan, *The 'Passio Domini' Theme in the Works of Richard Rolle: His Personal Contribution in its Religious, Cultural, and Literary Context*, Universität Salzburg, Salzburg 1978.

<sup>167</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>168</sup> Zob. *Tamże*.

pełnej kwiatów w kontekście duszy w czasie medytacji, która zostaje złapana w sieć Jego ran, przyciągnięta i złączona z Nim i ten sposób ochroniona od pokus. Choć Rolle używa niebywalej ilości metafor w opisie Pasji, jednak nie ma bezpośredniego dowodu, aby przypisać to wpływom duchowości franciszkańskiej, z uwagi na fakt, iż jak wspomniano powyżej starał się osiągnąć inny niż one skutek<sup>169</sup>.

Podsumowując prezentację poszczególnych dzieł Rolle można zaryzykować stwierdzenie, iż jako świecki pustelnik starał się przez pisma i działalność kaznodziejską ukazać swój autorytet duchowy bazujący na mistycznych darach, które niewątpliwie otrzymał od Boga. Zaczynając więc od wczesnej próby uzasadnienia statusu pustelnika w *Judica me*, poprzez prezentacje swych możliwości i kompetencji jako komentator biblijny, w średnim wieku zaczyna się odwoływać do osobistego doświadczenia mistycznego będącego podstawą jego nauczania. Jego potrójny dar mistycznego żaru, słodkości i pieśni (*heat-sweetness-song/fervor-dulcor-cantor*) znajduje swe szczegółowe wyjaśnienie w pismach *Incendium Amoris* i *Contra Amatores Mundi*. Osiągnąwszy w końcu własną ugruntowaną tożsamość, jako duchowy kierownik u schyłku swego życia, nie tylko podsumowuje swój afektywny mistycyzm w *Melos Amoris*, ale też dociera za pomocą tekstów w języku narodowym do szerszej publiki. Dzieje się to przez zręczną kompozycję traktatów nawiązujących jednocześnie do życia kontemplacyjnego i aktywnego (*Emendatio Vitae* i *The Form of Living*)<sup>170</sup>, które były odpowiedzią na duchowe zapotrzebowanie u osób duchownych i świeckich.

## 2. PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

Do natury późnośredniowiecznej mistyki angielskiej należy występowanie pism mistycznych w podwójnym języku: łacińskim i narodowym, dlatego dwujęzyczni mistycy starali się w ten sposób wpisać w długowieczną tradycję tworzenia tekstów łacińskich oraz dotrzeć do większego grona odbiorców stosując swój własny język. Ogólnie przyjmuje się, iż niemiecka mistyka średniowieczna osiągnął swój punkt szczytowy nie w języku łacińskim, ale w pismach narodowych autorstwa Mistra Eckharta, Jana Taulera czy Henryka Suso. Inaczej ma się rzecz w przypadku Richarda Rolle, który będąc podobnie jak niemieccy mistycy dwujęzycznym pisarzem, rozłożył raczej równomiernie podstawowe elementy swego nauczania zarówno w dziełach w języku łacińskim jak i narodowym<sup>171</sup>.

W swoich pismach pustelnik posługuje się głównie dwoma oryginalnymi dla

---

<sup>169</sup> Zob. *Tamże*, s. 120.

<sup>170</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>171</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 80

siebie triadami opisując duchowy rozwój w miłości i stopnie mistycznego doświadczenia. Pierwszą z nich są trzy stopnie miłości: miłość niepokonana (*insuperable love*), miłość nierozłączna (*inseparable love*) i miłość niepodzielna (*singular love*). Drugą triadą są trzy dary doświadczenia mistycznego oryginalnie nazywane: mistycznym żarem, słodkością i pieśnią (*heat-sweetness-song/fervor-dulcor-cantor*)<sup>172</sup>. Ogólnie w literaturze podejmującej ten temat panuje pewne zamieszanie i nieścisłość co do natury obu triad. Często można spotkać utożsamienie darów mistycznych, które mają bardziej naturę wydarzeń lub doświadczeń, z okresami czy stopniami w duchowym rozwoju. Dzieje się tak prawdopodobnie za sprawą chronologicznego opisu następstwa tychże darów dokonanego przez samego mistyka. Właściwszym wydaje się jednak określenie trzech stopni miłości jako okresów rozwoju duchowego, a darów mistycznych jako ich symptomów lub skutków wzrastania w teże miłości. Można więc mówić o trzech okresach lub stopniach w rozwoju duchowym w odniesieniu do trzech rodzajów miłości i o paralelnych trzech rodzajach lub stopniach doświadczenia duchowego w odniesieniu do mistycznych darów, co zostanie szczegółowo wyjaśnione w poniższych podpunktach<sup>173</sup>.

### A. Rozwój afektywnej miłości

Jak to już zostało ukazane osamotnienie i cisza, jako składowe elementy eremickiego stylu życia, były również dla Rolle koniecznym i wstępnym warunkiem do zaistnienia każdego doświadczenia mistycznego bez względu na okoliczności życia. Dzieje się tak z racji faktu, że nie czyni on jasnego rozróżnienia pomiędzy życiem

---

<sup>172</sup> Ogólne kompendia omawiające nauczanie Rolle por. *The Medieval Mystics of England*, red. E. Colledge, J. Murray, London 1962; J. Dalby, *Christian Mysticism and the Natural World*, James Clarke & Co., London 1950, s. 69-86; V.M. Lagorio, *Mysticism: Christian: English: Richard Rolle*, DMA, t. 9, s. 20-21; A. Fry, *Learning from the English Mystics*, Grove Boos, Cambridge 1999; J. Gata, a *Pastoral Guide. Spiritual Guidance in the English Mystics*, Darton, Longman and Todd, London 1987; U. King, *Christian Mystics. Their Live and Legacies throughout the Ages*, Routledge, London 2004, s. 123-138; D. Knowles, *The English Mystics*, Burns, Oates & Washbourn, London 1927; J. Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety. The medieval English Mystics*, Darton, Longman & Todd, London 2001, s. 34-55; C. Pepler, *The Three Degrees. a Study of Christian Mysticism*, Blackfriars, London 1957, s. 210-233; A. Ryder, *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century. The Writers and their background*, MC Winter 1978, t. 26, nr 4, s. 199-209; A. Ryder, *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - II. The Sources of their teaching*, MC Spring 1979, t. 27, nr 1, s. 25-34; A. Ryder, *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - III. Our Knowledge of God*, MC Summer 1979, t. 27, nr 2, s. 72-82; A. Ryder, *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - IV. Nature and Grace*, MC Autumn 1979, t. 27, nr 3, s. 138-148; A. Ryder, *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - V. The Stages of Love*, MC Winter 1979, t. 27, no 4, s. 192-203; G. Sitwell, *Medieval Spiritual Writers*, Burns & Oates, London 1961, s. 88-104; E. Underhill, *The Mystics of the Church*, James Clarke & Co., London 1925, s. 110-132; C. Whitehead, *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. Lamm, Wiley-Blackwell 2013, s. 357-372; R.M. Wilson, *Three Middle English Mystics*, w: *Essays and Studies 1956*, John Murray, London 1956, s. 87-112; *English Mystics of the Middle Ages*, red. B. Windeatt, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 15-66.

<sup>173</sup> Por. J.C. Hirsh, *The Experience of God. a New Classification of Certain Late Medieval Affective Texts*, ChR Summer 1976, t. 11, nr 1, s. 11-21.



kontemplacyjnym (*vita contemplativa*) i aktywnym (*vita activa*), choć kładzie spory nacisk na wyższość tego pierwszego. Ten nadrzędny cel życia wewnętrznego mistyk wyraża w języku ściśle biblijnym, mówiąc na przykład w komentarzu do psalmu 45 o „byciu wolnym dla Boga (*solī Deo vacare*)”, lub o zachowywaniu „szabatu umysłu (*sabbatizare in mente*)” w swoim dziele *Emendatio vitae*<sup>174</sup>. Do powyższych warunków podążając za wcześniejszymi regułami życia pustelniczego dodaje element stabilizacji i równowagi, szczególnie uwidaczniający się na modlitwie, kiedy to preferuje postawę siedzącą podczas medytacji i kontemplacji. Ta postawa zewnętrzna staje się u Rolle symbolem kontemplacji, ponieważ ma odzwierciedlać nastawienie wewnętrzne cechujące się pasywnością i odpoczynkiem. W sposób alegoryczny nawiązuje do biblijnego obrazu Marii słuchającej słów Jezusa i siedzącej u Jego stóp w przeciwieństwie do krzątającej się i zaaferowanej codziennością Marty. Zatem zdaniem pustelnika pasywna postawa siedząca pozwala na osiągnięcie większej wolności wewnętrznej niż chodzenie, klęczenie lub stanie, co umożliwia trwanie w nastawianiu „zdystansowania się (*letting go*)”, czyli w emocjonalnym oderwaniu od tego, co doczesne. Według niego w czasie takiej medytacji mistyczna obecność Boga w człowieku zostaje doświadczona w konkretnej formie, kiedy to Bóg „zajmuje miejsce” w duszy<sup>175</sup>.

Sednem zaś życia aktywnego i kontemplacyjnego jest miłość, której naturze i roli w życiu duchowym Rolle poświęca najwięcej miejsca w swych pismach. Z racji tego, że wyróżniał potrójny stopień miłości, dlatego obecnie dość powszechnie bywa to kojarzone z trzema klasycznymi okresami w życiu wewnętrznym: oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem<sup>176</sup>. Ponadto próbuje się przeprowadzić analogię pomiędzy wspomnianymi dwoma triadami, a trzema darami mistycznymi, które stanowią o oryginalności pustelnika. Niestety tego rodzaju podejścia nie należą do zbyt udanych, ponieważ rozważanie znaczenia afektywnej miłości w jego zrozumieniu w świetle klasycznego średniowiecznego podziału na okresy duchowe ujawnia jedynie jego dość osobliwe podejście w tym temacie. Nie można tutaj też ukryć trudności natury logicznej, kiedy dochodzi do pomieszania natury rozwoju, którą jest wzrost w miłości, z formą wyszczególnionych okresów oraz z ich skutkami w postaci darów duchowych. Dlatego też wydaje się, że należy zastosować indywidualne podejście do podziałów duchowych u Rolle unikając niefortunnych prób ukazania go w świetle wcześniejszych tradycji

---

<sup>174</sup> Zob. R. Rolle, *Emendatio vitae. Orationes ad honorem nominis Ihesu...*, dz. cyt., s. 60, 130.

<sup>175</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 80; por. *The Mystical Space of Richard Rolle*, w: D. Carmel Bendon, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, The Cloud of Unknowing Author, and Julian of Norwich*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, s. 141-176.

<sup>176</sup> Por. M. Thornton, *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology According to the English Pastoral Tradition*, SPCK, London 1963, s. 218-229.

teologicznych, jednak z zastrzeżeniem, iż przy opisie specyficznych dla niego fenomenów duchowych nie wolno pominąć źródeł, z których korzystał, co zostanie wyjaśnione poniżej<sup>177</sup>.

Klasyczny podział na okresy duchowe, będąc modyfikowany przez wieki, znalazł swego rodzaju kulminację w rozkwicie mistyki w XIV wieku, która objawiała się przede wszystkim w bardziej indywidualnym podejściu do duchowości niż w poprzednich wiekach. Jak to zostało już ukazane mistyka angielska unikając spekulatywności miała tendencje do bycia bardziej doświadczalną i praktyczną, czego przykładem jest pewnego rodzaju angielski indywidualizm, który nie do końca korelował z przesiąkniętymi scholastyką i filozofią systemami mistycznymi Pseudo-Dionizego, Eriugeny czy Eckharta. Dlatego właśnie łatwiej było angielskim mistykom podążać za bardziej elastyczną szkołą wiktoryńską sięgając nawet do św. Bernarda i św. Bonawentury. Rolle pisząc o trzech stopniach miłości staje się dziedzicem tychże tradycji nadając im jednocześnie nowy angielski wyraz dzięki swemu osobliwemu i czasem ekscentrycznemu doświadczeniu życia wewnętrznego<sup>178</sup>.

W swoich pismach jest głównie zainteresowany ukazaniem roli miłości i afektywności jako podstawowego warunku do osiągnięcia obecności Boga, dlatego więc najważniejszym zadaniem jest przyjrzenie się w jaki sposób pustelnik rozumie naturę i moc miłości (*amor, caritas, affectus*). Pomijając jego sceptyczny stosunek do średniowiecznych szkół teologicznych należy nadmienić, żeby był zaznajomiony z najważniejszymi mistrzami życia duchowego, którzy pisali o miłości w poprzedzających go wiekach. Jak zostanie to ukazane szczegółowo poniżej był głównie inspirowany przez mistycyzm cysteriański, szczególnie św. Bernarda i Ryszarda od św. Wiktora<sup>179</sup>. Wspomina się także o jego związkach z duchowością franciszkańską, a szczególnie z osobą świętego Bonawentury, zaś teza o jego bezpośrednim kontakcie z afektywną dionizjańską mistyką Thomasa Gallusa przez pośredni wpływ franciszkanizmu wydaje się wątpliwa. Podobnie jak u innych mistyków średniowiecznych XIV wieku poszukiwanie źródeł, z których pośrednio nawet korzystał, wydaje się użyteczne, jednak nie stanowi kluczowego elementu do zrozumienia jego przesłania. Dzieje się tak dlatego, że jego nauka o miłości jest w porównaniu do jego źródeł nie tylko głęboka teologicznie,

---

<sup>177</sup> Zob. M. Jennings, *Richard Rolle and the Three Degrees of Love*, DR 7(1975), t. 23, nr 312, s. 193n.

<sup>178</sup> Zob. *Tamże*, s. 194.

<sup>179</sup> Por. B. McGinn, *Mysticism and Sexuality*, „The Way Supplement” Summer 1993, t. 77, s. 46-54; S. Reynolds, *Attitudes to the Body in Fourteenth-century English Mystical Literature*, w: *Sources of Transformation. Revitalizing Christian Spirituality*, red. E. Howells, P. Tyler, Continuum, London 2010, s. 115-124.

ale i na tyle oryginalna, że trudno znaleźć jej odpowiednik we wcześniejszych tradycjach<sup>180</sup>.

Do głównych tekstów łacińskich w których Rolle porusza temat miłości należy zaliczyć *Canticum Amoris*, *Incendium Amoris* i *Melos Amoris*, prawdopodobnie napisanych w ukazanym porządku. Jak twierdzi na podstawie doświadczenie mistyczne składa się przede wszystkim miłość Boga, kiedy to umiłowany poszukuje swego Umiłowanego i pragnie Go dla Niego samego. Ponadto chce być przez Niego posiadany w takim stopniu, że porzuca wszelkie doświadczenie miłości światowej ze względu na wieczną komunie z Bogiem. Godnym uwagi jest tutaj fakt, że wszystkie trzy mistyczne dzieła zawierają słowo miłość (*amor*) w swoich tytułach, ponieważ bez miłości Boga nie byłoby ani żaru ognia, słodkości niebiańskiej pieśni, czy mistycznego zjednoczenia. We wszystkich tych pismach Rolle posiłkuje się biblijnym źródłem w postaci księgi Pieśni nad Pieśniami, w której znajduje inspirację dla wyrażenia głębi swego doświadczenia mistycznego. Celem zaś życia duchowego nie jest samo wyrzeczenie, asceza czy twarda dyscyplina wewnętrzna, ale wypełnienie miłością, przemieniającą światowy dobrobyt na nieskończone bogactwo wiecznej miłości<sup>181</sup>.

W powyższych pismach temat miłości opisany jest w pewnego rodzaju dychotomii, kiedy duchowa miłość zostaje ukazana w pełnej opozycji do ziemskiego przywiązania będącego jedynie pozornym odpowiednikiem i niedoskonałą kopią tej pierwszej. Jak opisuje Rolle relacja pomiędzy tymi dwoma rodzajami miłości charakteryzuje się specyficzną dynamiką polegającą na tym, iż mocniejsza miłość zwycięża słabszą, dlatego miłość, w kierunku której dusza jest zorientowana, zdominowuje wszystko. Przejście więc od miłości światowej do duchowej nie dokonuje się przez stopniowy proces intelektualnego zanegowania koncepcji Boga, dotychczasowych wartości i zrozumienia siebie, ale przez nieintelektualną „afektywną negację (*affective apophasis*)”, kiedy miłość ziemską zostaje pokonana przez siłę miłości duchowej. Natura tej przemiany polega więc bardziej na afektywnym wydarzeniu duchowym niż na nabywaniu wiedzy i procesie intelektualnej racjonalizacji. Tego rodzaju pozaintelektualna i afektywna forma negacji podkreśla ważność skupienia umysłu na Bogu, konieczność zachowania równowagi duchowej i praktykowanie postawy pasywnej, co zresztą stanowi podstawowe uwarunkowanie mistycznego doświadczenia<sup>182</sup>.

Dlatego w kilku rozdziałach *Incendium Amoris* Rolle podejmuje dyskusję nad

---

<sup>180</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 351, 616.

<sup>181</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1980, s. 173, 179.

<sup>182</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality on Richard Rolle's Reshaping of Contemplation*, VMRS 35(2004), s. 302.

naturą miłości podkreślając jej asymilacyjny i transformacyjny charakter. Miłość bowiem duchowa pochłania wszystko i przemienia nawet rzeczy przeciwne w samą siebie, jak sam pisze:

„Czymże jest miłość, jeśli nie przemianą pragnienia w kochaną rzecz samą w sobie. Lub jeśli wolisz inaczej, miłość jest wielką tęsknotą za tym, co piękne, i dobre, i ukochane z zamyśleniem zawsze dosięgającym obiektu swego ukochania. Człowiek raduje się, kiedy osiągnie to, ponieważ radość spowodowana jest jedynie przez miłość”<sup>183</sup>.

Oprócz opisu miłości czysto duchowej Rolle pokazuje w sposób negatywny jej przywiązanie do doczesności:

„Nie miałbym odwagi powiedzieć, że każda miłość jest dobra. Jest miłość, która znajduje więcej upodobania w stworzeniu niż w Stworzycielu, i woli zewnętrzne zadowolenie od wspaniałości duchowych. Jest to złe i odrażające, ponieważ odrzuca miłość, która jest wieczna, dla czegoś przelotnego i nietrwałego”<sup>184</sup>.

Tym wypowiedziom towarzyszy wyraźna intencja ukazania zasadniczej sprzeczności i kontrastu pomiędzy miłością zmysłową a duchową, które odgrywają dominującą rolę w myśleniu Rolle<sup>185</sup>.

Nauka o afektywnej miłości znajduje ponadto swoje miejsce w innych dziełach w języku narodowym, do których należą głównie: *The Commandment*, *The Form of Living* oraz *Emendatio Vitae*, wyszczególniające potrójny jej podział, wraz z *Ego Dormio* zawierającym jej bardziej zróżnicowany opis<sup>186</sup>. Pomijając drobne odrębności stylistyczne stopnie miłości ukazane w pierwszych trzech pismach są generalnie podobne do siebie, zaś w ostatnim z nich Rolle prezentuje trzy stopnie miłości w kategoriach etycznych, ascetycznych i mistycznych<sup>187</sup>. Najbardziej jednak znanym jest wspomniany już podział według różnych stopni intensywności na *insuperabilis*, *inseparabilis* i *singularis*, który można przetłumaczyć jako miłość niepokonana (*insuperable*), nierozłączna lub nieodłączna (*inseperable*) i niepodzielna (*singular*). Pierwsza z nich, opisana jako *amor insuperabilis*, której podstawowym zadaniem jest ochrona przeciwko pokusom i poruszeniom cielesnym, jest stałą dyspozycją woli, zarówno w pomyślności jak i w cierpieniu, dlatego lękając się jedynie obrazy Boga nie może zostać zwyciężona przez jakiegokolwiek inne przeciwne Jemu poruszenia zmysłowe. W drugim rodzaju miłości, nazwanej *amor inseparabilis*, dusza i umysł są tak mocno związane i ukierunkowane na Boga, że wola nie może zostać oddzielona od skupienia na Nim. Rolle dodaje w *Emendatio Vitae*, iż w tym stopniu miłości Imię Jezus ciągle trwa w pamięci i stale wypełnia umysł. W końcu miłość określana jako *amor singularis* jest doświadczana

---

<sup>183</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>184</sup> *Tamże*.

<sup>185</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 352.

<sup>186</sup> Zob. M. Jennings, *Richard Rolle and the Three Degrees of Love*, DR 7(1975), t. 23, nr 312, s. 200.

<sup>187</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 82.

wtedy, kiedy wszelka radość i pocieszenie pochodzą jedynie od Boga<sup>188</sup>. Tego rodzaju ‘niepodzielna miłość’ pobudza dalszy rozwój duchowy doprowadzając do stanu, opisywanego w *The Commandment*, kiedy miłość jest mocna jak śmierć (Pnp) i człowiek pragnie cierpieć jedynie ze względu na Bożą miłość. Żar miłości płonącej w duszy, jak pisze w *The Form of Living*, jest tak wielki, iż przemienia myśli w pieśń i melodię miłości, gdzie największą i prawdziwą radość, jak mówi *Emendatio Vitae*, można wyłącznie znaleźć w zupełnym poddaniu woli Bożej wszystkiego, co jest w najmniejszym nawet stopniu Jemu przeciwne<sup>189</sup>. Rolle podsumowuje swoją definicję miłości stwierdzając, że wielu osiąga pierwszy jej stopień, niektórzy następny, a rzadko kto najwyższy tłumacząc, że im wyższy stopień doskonałości tym mniej naśladowców<sup>190</sup>.

Krótki nawet przegląd trzech stopni miłości dowodzi, że próba przeprowadzenia analogii i utożsamienia ich z definicją oryginalnych darów mistycznych *calor*, *dulcor* i *canor* wydaje się nieadekwatna z uwagi na to, iż można zauważyć więcej różnic niż podobieństw pomiędzy okresami rozwoju a stanami mistycznymi. Odczucie palącego żaru (*calor*) naturalnie oznacza poruszenie sumienia przechodzącego od niepokoju zmysłowości do odpoczynku w Bogu, co w efekcie określa moment, w którym dusza zostaje w pełni ovladnięta przez Stwórcę i wchodzi w stan całkowitego posiadania przez Niego. Następny etap wyznacza doświadczenie słodkości duchowej (*dulcor*), aby w końcu ujawniła się przepelniona radością harmonia wewnętrzna wraz z pełną uwielbienia kontemplacją charakteryzującą ostatni dar niebiańskiego śpiewu (*canor*). Sam Rolle nawet stwierdza, że wszystkie trzy dary: odpoczynku w Bogu, posiadania przez Niego i uwielbienia Go, są owocami trzeciego stopnia niepodzielnej miłości<sup>191</sup>. Po pobieżnym nawet spojrzeniu na klasyczny podział trzech dróg duchowych wraz z wyróżniającymi ich cechami (oczyszczenie - usunięcie grzechu; oświecenie - przyjęcie Bożej nauki; zjednoczenie – wejście w Boże posiadanie) staje się zupełnie jasne, że według mistyka trzy dary mistyczne i trzy stopnie miłości nie pokrywają się z trzema okresami życia wewnętrznego<sup>192</sup>.

W celu odkrycia korzeni podziału, zastosowanego przez Rolle, trzeba sięgnąć do mistycznych dzieł napisanych w poprzednich wiekach. Mimo że według mistyka „radosna pieśń (*canor*)” wypływa z *amor singularis* i mogła być zaczerpnięta z duchowości franciszkańskiej, to z uwagi na znaczne różnice w jego koncepcji

---

<sup>188</sup> Por. S.J. Ogilvie-Thompson, *Richard Rolle: Prose and Verse edited from MS Longleat 29 and Related Manuscripts*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 68-75; R. Allen, ‘Singular Lufe’: *Richard Rolle and the Grammar of Spiritual Ascent*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I...*, dz. cyt. s. 28-54.

<sup>189</sup> Zob. M. Jennings, *Richard Rolle and the Three Degrees of Love...*, art. cyt., s. 194n.

<sup>190</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>191</sup> Zob. E.H. Allen, *Writings Ascribed to Richard Rolle Hermit...*, dz. cyt., s. 105n; P. Hodgson, *Three 14<sup>th</sup> Century English Mystics*, Longmans, Green & Co., London 1967, s. 18n.

<sup>192</sup> Zob. M. Jennings, *Richard Rolle and the Three Degrees of Love...*, art. cyt., s. 195.

kontemplacji i uniesień duchowych wydaje się nieprawdopodobne, aby nauka o trzech stopniach miłości miała tego rodzaju inspirację. Choć św. Bernard był jednym z czołowych źródeł dla pustelnika, to jego poczwórny opis rozwoju Bożej miłości w duszy ludzkiej, który koresponduje z okresami w życiu duchowym, nie wydaje się być adekwatnym źródłem. Dzieje się tak, ponieważ jego idea duchowego wzrastania w miłości zaczyna się od miłości naturalnej posiadanej przez każdego człowieka, następnie rozwija dzięki pociągnięciu w miłości ku Bogu, aż do miłowania Go ze względu na Jego wewnątrz dobro przez czystą i doskonałą miłość. Ponadto potrójny system zaprezentowany przez wczesną szkołę wiktoryńską nie wydaje się spokrewniony z podziałem Rolle, chociaż pięć mistycznych stopni opisanych przez Hugona od św. Wiktora (czytanie, medytacja, modlitwa, wzrost w dobru i miłosna kontemplacja) są analogiczne do stopni opisanych w *Emendation Vitae*<sup>193</sup>. W końcu podkreśla się często w wielu publikacjach, że najtrafniejszym rozróżnieniem, mającym dużo podobieństw do nauczania Rolle, jest poczwórny podział miłości zastosowany przez Ryszarda od św. Wiktora w jego traktacie *De quattuor gradibus violentae caritatis*. Pisze w nim, że miłość jest niedościgniona (*unsurpassed*), kiedy nie przewyższają ją żadne inne uczucia; nieodłączna (*inseparable*), kiedy nie przestaje pamiętać o Bogu, oraz niepodzielna (*singular*), kiedy nie jest dzielona z nikim innym. Następnie ten proces wzrostu w miłości znajduje swą kulminację w niedoścignionej i nienasyconej miłości (*amor insatiabilis*), która nie może zostać docześnie zaspokojona<sup>194</sup>.

Ponieważ Rolle nie wspomina o najwyższym rodzaju miłości w swoim podziale rozpropagowano sugestię, że jej czwarty stopień nie został wymieniony, ponieważ mistyk jedynie „doświadczył tego, czego pragnął”<sup>195</sup>, co niestety stało się powszechnie powtarzaną opinią i z tezy przekształciło się w fakt naukowy. Posunięto się w tym poglądzie tak daleko, że twierdzi się, iż Rolle uważał swoje doświadczenie mistyczne za coś trwałego i dokonanego oraz że był na tyle zdeterminowany i skupiony na słodkim, osamotnionym i zamkniętym stylu życia, iż wyeliminował możliwość doświadczenia wyższej miłości, ponieważ nie współgrała ona z jego franciszkańską delikatnością, bernardyńską pobożnością i angielskim charakterem jego duchowości<sup>196</sup>. Tego rodzaju idealistyczno-romantyczny obraz pustelnika wydaje się wyrażać zupełne niezrozumienie jego osoby i został już przez niego podważony w jego pismach<sup>197</sup>. Dzieło *Emendatio Vitae* dostarcza liczne przykłady powtarzanych wielokrotnie stwierdzeń wyrażających

---

<sup>193</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>194</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>195</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 319.

<sup>196</sup> Zob. M. Jennings, *Richard Rolle and the Three Degrees of Love...*, art. cyt., s. 198n.

<sup>197</sup> Por. M.E. Rasin, *Evidences of Romanticism in the Poetry of Medieval England*, The Slater Company, Louisville 1929, s. 109-147.

głęboką tęsknotę i pragnienia, kiedy mistyk niespokojnie poszukuje absolutnego spełnienia w Bogu. Trudno więc przypisać mu próbę cieszenia się darami, które już otrzymał i chęć pozostawania bez końca na którymkolwiek etapie rozwoju duchowego. Ewidentny zaś przykład, popierający powyższe stanowisko, zawarty jest w dziele *Contra amatores mundi*, gdzie ostatni stopień miłości *amor singularis* nie tylko zostaje wyłączony z miłosnej triady i opisany indywidualnie w kontekście swych skutków<sup>198</sup>, ale jest zastąpiony przez określenie „insatiabilis”. Ten termin, zapożyczony z pism Ryszarda od św. Wiktora, jest jasnym dowodem, że Rolle był zaznajomiony z doświadczeniem najwyższej „nienasyconej miłości”, dlatego sugeruje, iż jego rozumienie *amor singularis* było podobne do *amor insatiabilis*<sup>199</sup>.

W inny sposób podchodzi do trzech stopni miłości w *Ego Dormio*, gdzie nie prezentuje ich definicji i nazywa je w zupełnie odmienny sposób. W tym dziele pierwszy stopień polega na posłuszeństwie względem przykazań, unikaniu grzechu i pragnieniu służenia Bogu. Drugi stopień wymaga zapomnienia o doczesnym świecie i własnej rodzinie oraz naśladowaniu Chrystusa w czystości i niewinności serca. Trzeci zaś stopień opisuje życie kontemplacyjne, gdzie Jezus jest jedynym pragnieniem, rozkoszą, radością i pocieszeniem. Próbowano przeprowadzić analogie pomiędzy tym opisem a wspomnianymi wcześniej trzema stopniami miłości twierdząc, iż są jedynie bardziej elementarne w swym wyrazie. Prawdopodobnie jednak Rolle zastosował tego rodzaju objaśnienie, ponieważ adresatem dzieła mogła być osoba świecka niezaznajomiona z językiem mistycznym lub też chciał ukazać wszystkie stopnie miłości w ich praktycznym zastosowaniu. Ponadto zauważono, że tego rodzaju rozróżnienie w *Ego Dormio* definiuje trzy typy powołania chrześcijańskiego: stan świecki, zakonność apostołską i zakonność kontemplacyjną, co wpisuje się w późnośredniowieczną dyskusję na temat życia aktywnego i kontemplacyjnego<sup>200</sup>.

W przeciwieństwie do mistyków XII wieku, pustelnik nie jest zainteresowany władzami duszy i nie analizuje szczegółowo relacji pomiędzy wiedzą a miłością, co świadczy o jego wyłącznej koncentracji na afektywności<sup>201</sup>. W tym wymiarze swej duchowości, ześrodkowanej zupełnie na woli (*affectus*), nie przykładła większej wagi do roli rozumu w mistycznym doświadczeniu Boga. Raczej jedynie ogólnikowo zauważa, nawiązując do mistycznej ekstazy w dziele *Incendium Amoris*, że nie występuje ona bez zaangażowania rozumu i intelektu<sup>202</sup>. Ponadto nie bez znaczenia jest fakt, że opisuje ludzką osobę w sensie przenośnym i symbolicznym, jako istotę mającą dwoje oczu: oko

<sup>198</sup> Zob. *The Contra Amatores Mundi of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 108 (linia 253).

<sup>199</sup> Zob. *Tamże*, s. 108 (linia 274).

<sup>200</sup> Zob. M. Jennings, *Richard Rolle and the Three Degrees of Love...*, art. cyt., s. 200.

<sup>201</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 352.

<sup>202</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.84.

cielesne i duchowe<sup>203</sup>. Przy czym nie oferuje jasnego opisu rozumnej natury człowieka ani nie uściśla definicji jego racjonalnych zdolności, ponieważ dla niego wiedza o Bogu i miłość do Niego są zupełnie identycznie i związane ze sobą<sup>204</sup>, dlatego, jak stwierdza w wspomnianym już dziele za inspiracją św. Aelreda, że *cognitio Dei* pokrywa się z *amor Dei*. Tego rodzaju pogląd prawdopodobnie ma swe źródło w interpretacji ludzkich zdolności dokonanych przez Williama od św. Thierry w dziele *De natura et dignitate amoris*, który twierdził, że każdy posiada dwoje wewnętrznych oczu, którymi są tęskniąca miłość i rozum. Ten więc jeden z podstawowych elementów mistyki Rolle stanie się następnie paradygmatem dla wszystkich późniejszych angielskich mistyków<sup>205</sup>.

Poruszając temat miłości nie można nie wspomnieć o erotycznym charakterze języka używanego przez Rolle za sprawą biblijnej inspiracji księgą Pieśni nad Pieśniami. Przeprowadza często w swoich pismach analogię pomiędzy miłością o charakterze erotycznym, z podkreśleniem mocy jej namiętności, a pasją miłości duchowej. Staje się to podstawą do ukazania konkretnej i namacalnej afektywności, a w ogólności do symbolicznego przedstawienia duchowych zmysłów. Bardzo często można zauważyć powiązanie, które przeprowadza pomiędzy ludzką miłością, której namiętność rozpala się w obliczu ukochanej osoby, a miłością duchową kogoś, kto ukierunkowując się zupełnie na Chrystusa, otrzymuje Jego miłość, która to następnie wypełniając jego wnętrze objawia się w zmysłach zewnętrznych<sup>206</sup>. Z uwagi na głębię analogii dotyczącej miłości duchowej wydaje się bardziej odpowiednim określanie języka Rolle nie tylko w kategoriach erotycznych, ale bardziej jako języka miłości małżeńskiej i mistyki nupcjalnej, zwanej także oblubieńczą. Zachodzi bowiem niebezpieczeństwo błędnego zrozumienia jego nauczania, które twierdzi, że próbował uduchowić erotyzm lub nawet rozerotyzować duchowość. Tego rodzaju prób politycznie poprawnej interpretacji jego pism nie brakuje w literaturze angielskiej, która bardzo często podejmuje temat cielesności starając się w ten sposób zupełnie przededefiniować ortodoksyjność Rolle na potrzeby współczesnych liberalnych ideologii<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> Por. W.F. Pollard, *Richard Rolle and the 'Eye of the Heart'*, w: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W.F. Pollard, R. Boenig, D.S. Berwer, Cambridge 1997, s. 85-105.

<sup>204</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 176n; por. R. Bradley, *The Speculum Image in Medieval Mystical Writers*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England II...*, dz. cyt., s. 9-27.

<sup>205</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 84. Por. M.A. McIntosh, *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell, Oxford 1998, s. 69-75.

<sup>206</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 353; por. Tenże, *God as Eros. Metaphysical Foundations of Christian Mysticism*, w: *New Perspective on Historical Theology. Essays on Memory of John Meyendorff*, red. N. Bradley, Grand Rapids, Michigan - Cambridge 1996, s. 189-209.

<sup>207</sup> Rolle w świetle ideologii gender por. C.M. Roman, *Queering Richard Rolle: Mystical Theology and the Hermit in Fourteenth-Century England*, Palgrave Macmillan, Cham 2017; w kontekście teologii wyzwolenia por. r. 7 pt. *The Liberation of Mysticism. a Reflections on Richard Rolle*, w: J.C. Hirsh, *The Boundaries of Faith. The Development and Transmission of Medieval Spirituality*, E.J. Brill, Leiden 1996,



## B. Doświadczenie i dary mistyczne

Rolle przeżył około trzydziestu jeden lat jako pustelnik i pisarz udzielając kierownictwa duchowego tym, którzy potrzebowali tego rodzaju wsparcia. Przez sześć pierwszych lat doświadczał specjalnych duchowych łask, które potem próbował opisać swoich dziełach. Nie od razu jednak podjął się zapisu swego doświadczenia, ponieważ jak sam pisze obawiał się, że mówienie o tego rodzaju indywidualnych łaskach mogłoby spowodować zmniejszenie ich intensywności. Prawdopodobnie z tego też powodu unikał powszechnie znanego kościelnego słownictwa stosowanego w popularnych przewodnikach mistycznych, a w wielu swoich dziełach, szczególnie pisanych w języku łacińskim, wyjaśnia praktykę afektywnej miłości w formie autoprezentacji (*self-presentation*) i samoanalizy (*self-analysis*)<sup>208</sup>. Jeden z pośrednich sposobów nauczania, za pomocą którego prezentuje siebie jako przykład, nazywany jest biblijnym *imitatio*, kiedy udziela swego głosu biblijnej postaci, która w ten sposób staje się mistyczną figurą i wzorem relacji do Boga. Przykładem tutaj może być Dawid w komentarzach do psalmów, czy oblubienica w Pieśni nad Pieśniami, lub też Hiob w *Expositio super novem lectiones mortuorum*, albo Maryja pasyjnych medytacjach<sup>209</sup>.

Innym sposobem autoprezentacji mistyka jest częste bezpośrednie wspomnienie o swoim własnym doświadczeniu duchowym, kiedy stawia siebie w centrum autobiograficznej historii, nazywanej nawet autohagiografią, co staje się częścią jego strategii, w której jako pisarz podaje siebie samego za model pustelnika w mistycznym kontakcie z Bogiem<sup>210</sup>. Można to zauważyć szczególnie w jego pismach w języku narodowym, kiedy na przykład w *Ego Dormio*, kierując się autorytetem własnego doświadczenia, zwraca się do nieznaney zakonnicy z Yedinham w ten sposób: „Stanę się posłańcem, aby porwać cię do Jego łoża, uczynić cię i wykupić, tak aby Chrystus, królewski Syn nieba, poślubił cię, jeśli będziesz Go kochać”<sup>211</sup>. Tego rodzaju wizja bycia posłańcem i pośrednikiem pomiędzy duszą a Bogiem nabiera bardziej dydaktycznego

---

s. 111-123; w kontekście hinuizmu por. V. Elwin, *Richard Rolle. a Christian Sannyasi*, Christian Literature Society for India, Madras 1930.

<sup>208</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 25; por. L. Manter, *Rolle Playing: 'And the Word Become Flesh'*, w: *The Vernacular Spirit. Essays on Medieval Religious Literature*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, D. Robertson, N. Bradley-Warren, Palgrave, New York 2002, s. 15-37.

<sup>209</sup> Por. J.A. Alford, *Biblical Imitatio in the Writings of Richard Rolle*, ELH 40(1973), s. 1-23; A. Astell, *Feminine Figure in the Writings of Richard Rolle: A Register of Growth*, MQ 9(1989), t. 15, nr 3, s. 117-124; B. Windeatt, *The Art of Swooning in Middle English*, w: *Medieval Latin and Middle English Literature. Essays in Honour of Jill Mann*, red. C. Cannon, M. Nolan, D.S. Brewer, Cambridge 2011, s. 215-16.

<sup>210</sup> Por. S. Rozenski, *Authority and Exemplarity in Henry Suso and Richard Rolle*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VIII*, red. A.E. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2013, s. 93-108.

<sup>211</sup> Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 353.

charakteru w *The Form of Living*, chociaż Rolle nigdy nie porzuca bardziej bezpośrednich form wyrazu swego doświadczenia miłości Boga<sup>212</sup>.

Z tego też względu jego mistyka nazywana jest często namacalną afektywną mistyką (*sensate affective mysticism*) w ramach której mówi się o mistycznym doznaniu, odczuciu i wrażeniu (*mystical sensation*). Rolle bowiem należy do najbardziej eksperymentalnych lub doświadczalnych mistyków (*experiential mystics*) w tym sensie, że mówiąc o mistycznych łaskach opiera się wyłącznie na własnym doświadczeniu i zwraca się bardzo często do swego czytelnika w pierwszej osobie: „I felt (*sentivi*)” – czułem, czy „I experienced (*expertus sum*)” – doświadczyłem<sup>213</sup>. Klasycznym przykładem tego rodzaju powoływania się na własne doświadczenie może być fragment rozdziału drugiego dzieła *Contra Amatores Mundi*, gdzie pisze:

„Naprawdę byłem zdumiony, że jakiś śmiertelnik może być kiedykolwiek porwany do tego rodzaju wspaniałej pieśni, ale teraz rzeczywiście wiem dzięki mojemu własnemu doświadczeniu (*per experimentum*), że prawdziwa miłość jest w Bogu”<sup>214</sup>.

Jak widać nacisk na osobiste doświadczenie u mistyka ma bardzo ważne znaczenie, choć nie służy jedynie do ukazania własnego autorytetu, ale przede wszystkim, będąc wyrazem jego emocji i postrzegania, podkreśla osobisty wymiar chrześcijańskiej wiary. Argument więc, że Rolle używa języka doświadczenia w celu budowania swojego autorytetu jako nauczyciela kontemplacji, choć nie jest niepoprawny, to jednak jest niekompletny, jak twierdzi Bernard McGinn. Rolle bowiem adaptuje język namacalnej mistyki mówiąc o żarze, słodkości i pieśni nie tylko w pierwszej osobie, ale w celu udowodnienia teologicznego wywodu używa także trzeciej osoby i bardziej ogólnych zwrotów. Zabieg autoprezentacji polegający na dzieleniu się własnym doświadczeniem ma miejsce w wielu jego pismach i przechodzi często w nauczanie o bardziej generalnym charakterze<sup>215</sup>.

Innym charakterystycznym elementem afektywnej mistyki Rolle jest brak rozróżnienia pomiędzy zwykłymi, zewnętrznymi i fizycznymi zmysłami, a ich wewnętrznym duchowym odpowiednikiem, zależnym od działania Bożego, co tradycyjnie znajdującym swoje korzenie u Orygenesusa. Rolle pojmuje ludzką zmysłowość jako jedność ze zintegrowanym źródłem dotyku, smaku, powonienia, widzenia i słyszenia, gdzie postrzeganie i miłowanie stanowią całość i przenikają się wzajemnie. Chociaż unika nawiązania do formalnej antropologii to wydaje się, że pod terminem „*serce (cor)*” rozumie jedność zmysłów fizycznych i duchowych. Z badań Bernarda McGinna wynika, że Rolle nie używa języka opisującego zmysły w tradycyjnym

---

<sup>212</sup> Por. r. 14 pt. *Some Themes in English Piety* w: S. Tugwell, *Ways of Imperfection. An Exploration of Christian Spirituality*, Darton, Longman and Todd, London 1984, s. 152-169.

<sup>213</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 356.

<sup>214</sup> *The Contra Amatores Mundi of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 153 (linia 101-103).

<sup>215</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 356.

zrozumieniu „zmysłów duchowych” z uwagi na to, że duchowa zmysłowość, którą się posługuje, ma swoje wewnętrzne źródło w Bogu i jest doświadczona w tych samych pięciu zmysłach przez które człowiek odbiera świat zewnętrzny. Poruszenia więc zmysłów duchowych nie mają swojej przyczyny zewnętrznej, ale podlegają bezpośredniemu oddziaływaniu Boga, co stanowi kluczową prawdę dla zrozumienia mistycznej afektywności mistyka, który jest często oskarżany o mylne utożsamianie fizycznych doznań ciepła, słodkości i przyjemności z wewnętrznymi doświadczeniami mistycznymi. Wydaje się, że jego rozumienie zależności pomiędzy zmysłami fizycznymi a duchowymi jest takiemu twierdzeniu zupełnie przeciwne, dlatego że do opisu działania zmysłów duchowych używa dosłownego języka zmysłów fizycznych<sup>216</sup>.

Przede wszystkim Rolle pisze o podwójnym rodzaju zmysłowości: zewnętrznej i wewnętrznej. Pierwsza z nich jest pociągana przez światowe piękno i zmysłowe zadowolenie, co oznacza, że poruszenie tego rodzaju zmysłowości pochodzi z zewnątrz i oddala od Boga. Chrystus zaś przychodząc na świat w ludzkim ciele i używając fizycznej zmysłowości odnawia możliwość spostrzegania i przyjęcia piękna Bożego przez ludzką zmysłowość i w ten sposób ukierunkowuje ją na Niego. Na początku życia duchowego dokonuje się to przez słuchanie słowa Bożego i fizyczną zmysłowość zaangażowaną w praktykę wiary chrześcijańskiej. W miarę jednak postępu duchowego przyjmowanie darów mistycznych jest bardziej bezpośrednie i wewnętrzne, jednak ciągle opiera się na tych samych zmysłach, które działają równorzędnie w zewnętrznej rzeczywistości. Doświadczenie więc mistyczne według Rolle ma kierunek nie od zewnątrz do wewnątrz, ale całkiem odwrotnie, kiedy dusza i ciało w jednakowy sposób są zaangażowane w proces uzewnętrzniania swego życia wewnętrznego. Dlatego więc u niego jakkolwiek opis mistycznych doznań w kategoriach fizycznej zmysłowości nie może być potraktowany jako dowód na to, że był jedynie początkującym w życiu duchowym<sup>217</sup>. Na przykład odczucie żaru nie oznacza zewnętrznego gorąca; tak samo melodia, która jest realnie słyszana, nie jest zwykłym śpiewem w kościele; czy słodkość namacalnie doznawana nie jest zewnętrznym smakiem. W ten sposób łączy w sobie antropologię i eschatologię, kiedy dowodzi, że Chrystus przyszedł w ciele nie po to, aby

---

<sup>216</sup> Zob. *Tamże*, s. 357, 619; por. Tenże, *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, „*Spiritus*” Fall 2001, t. 1, nr 2, s. 156-171; Tenże, *Late Medieval Mystics*, w: *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, red. P. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 190-209.

<sup>217</sup> Por. P. Boenig, *The Reification of Rolle's Mysticism*, *SinS*, 12(2002), s. 217-226; T. Merton, *Ways of the Christian Mystics*, Shambhala, Boston 1994, s. 84-143; N. Maltman, *Rolle of Hampole, Richard*, w: *Dictionary of Religion*, t. O-Z, Corpus Publication Washington, Washington 1970, s. 3074; D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, Burns & Oates, London 1964, s. 48-66.

wyzwolić ludzkość z ciała i zmysłowości, ale w celu przebóstwienia i zbawienia człowieka w jego ciele i zmysłach<sup>218</sup>.

Najlepszym przykładem na potwierdzenie w jaki sposób Rolle chce, aby jego czytelnik rozumiał zmysłowy język, użyty do opisu mistycznych darów, jest Prolog *Incendium Amoris*, gdzie opisuje w pierwszej osobie relacje pomiędzy zewnętrznymi i wewnętrznymi zmysłami:

„Nie jestem w stanie ci powiedzieć, jak bardzo byłem zaskoczony, kiedy po raz pierwszy moje serce zaczęło się rozgrzewać. To było też ciepło rzeczywiste, niewymyślone i miałem wrażenie, jakbym prawie był w namacalnie odczuwalnym ogniu (*quasi sensible*). Byłem zdumiony przez sposób, w który to gorąco wzrastało, i jak doświadczyłem wspaniałego i niespodziewanego ukojenia przez to nowe doznanie. Musiałam ciągle dotykać mojej piersi, aby się upewnić, że nie ma do tego żadnego fizycznego powodu. Od kiedy spostrzegłem, że to pochodziło całkowicie z wewnątrz, że ten ogień miłości nie miał innej przyczyny, materialnej lub grzesznej, jak tylko był darem mego Stwórcy, byłem absolutnie zachwycony i chciałem, aby moja miłość była jeszcze większa. (...) Nie mam już teraz tego odczucia wewnętrznego ciepła, do którego byłem przyzwyczajony i które rozświetlało w pełni ciało i duszę i w którym były one bezpieczne”<sup>219</sup>.

Rolle podkreślając wewnętrzną doznań i brak ich fizycznego powodu tym samym udowadnia, że wcale nie rozumie afektywnej zmysłowości w sposób dosłowny i nie pozostawia wątpliwości, że namacalność darów mistycznych nie może być literalnie interpretowana<sup>220</sup>.

Rozdział 15 *Incendium Amoris*, wraz z rozdziałem 1 i 12 tegoż dzieła, jest zasadniczym fragmentem dla zrozumienia jego podejścia do własnego powołania<sup>221</sup>. Mistyk opisuje tam swą namacalną afektywność i umiejscawia ją w historii swego rozwoju duchowego, podając dość dokładną chronologię afektywnych wydarzeń od młodzieńczego nawrócenia do dojrzałych doświadczeń kontemplacyjnych:

„Od czasu, kiedy rozpoczęło się nawrócenie mego życia i umysłu, do dnia otwarcia drzwi nieba i objawiania Jego twarzy, tak że mój wewnętrzny wzrok serca (*oculus cordis*) mógł kontemplować rzeczy, które są powyżej, i zobaczyć Ukochanego w jakikolwiek możliwy dla niego sposób i przyłgnąć do Niego, minęły trzy lata i około trzech lub czterech miesięcy. Ale drzwi pozostały otwarte na prawie jeden rok dłużej, zanim mogłem rzeczywiście poczuć w moim sercu ciepło wiecznej miłości”<sup>222</sup>.

Już w tej pierwszej części swojej autobiografii opisuje, że jego wewnętrzna droga rozpoczęła się od nawrócenia (*conversion*) w młodości. Kolejnym darem, który otrzymał było „otwarcie drzwi nieba (*opening of heaven's door*)” dla wewnętrznego wzroku serca (*inner eye, eye of heart*). Następnie do pojawienia się kolejnego daru mistycznego potrzeba było czasu i modlitwy, co opisuje w ten sposób:

<sup>218</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 357; por. A.E. Bernstein, *Heaven, hell and purgatory: 1100-1500*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 4 - *Christianity in Western Europe c.1100-1500*, red. M. Rubin, W. Simons, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 200-216.

<sup>219</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 45; B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>220</sup> Por. R.D. Hale, *'Taste and See, for God is Sweet'. Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience*, w: *Vox Mystica...*, dz. cyt., s. 3-14.

<sup>221</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>222</sup> Tenże, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 92.

„Siedziałem w pewnej kaplicy, rozkoszując się słodkością modlitwy lub medytacji, kiedy nagle poczułem wewnątrz siebie niespotykany przyjemny żar (*heat*). Wpierw zastanawiałem się, czego mógł być rezultatem, ale niedługo potem pojąłem, że nie mógł wynikać z żadnego stworzenia, ale jedynie pochodzić od samego Stworzyciela. Jak odkryłem było to bardziej żarliwe i przyjemne niż cokolwiek wcześniej znałem”<sup>223</sup>.

Kolejnym więc darem było doświadczenie ciepła (*warmth*) lub żaru (*heat*) wiecznej miłości, który nazywa w oryginalny dla siebie sposób *fervor*. Nie był to jednak najwyższy dar, jak kontynuuje Rolle:

„Minęło ponad dziewięć miesięcy, jak żar rozpałił mnie z niewypowiedzianą słodkością (*sweetness*) i otrzymałem moc i zrozumienie niebiańskiego duchowego brzmienia, które należy do pieśni wiecznego uwielbienia i do słodkości niespotykanej melodii; brzmienia, które nie może być znane i słyszane przez nikogo jak tyko tego, kto otrzymał je, i kto sam w sobie musi być oczyszczony i oddzielony od ziemskich rzeczy”<sup>224</sup>.

Wspomniany już dar niewypowiedzianej słodkości Rolle nazywa w specyficzny sposób *dulcor*, który poprzedza ostatnie i najgłębsze doświadczenie opisane następująco:

„Podczas gdy znów siedziałem w tej samej kaplicy i recytowałem nocne psalmy, najlepiej jak umiałem, przed pójściem na kolację, usłyszałem ponad moją głowę, jak przypuszczam, pełne radości brzmienie psalmodii, lub być może powinienem powiedzieć, śpiewu. W swoich modlitwach dosięgałem nieba przez płynącą z głębi serca tęsknotę, kiedy uświadomiłem sobie symfonię pieśni w sposób, którego nie jestem w stanie wytłumaczyć, wyczułem w sobie od razu analogiczną w pełni rozkoszną i niebiańską harmonię, która pozostawała w moim umyśle. Wtedy samo moje myślenie przemieniło się w melodyjną pieśń (*canor*), i moja medytacja stała się poematem, a modlitwy i psalmy podjęły to samo brzmienie. Wskutek tej wewnętrznej słodkości zacząłem śpiewać to, co wcześniej recytowałem; tylko że teraz śpiewałem wewnątrz i jedynie dla mego Stwórcy”<sup>225</sup>.

W ten sposób u Rolle wszystkie zmysły wewnętrzne zostają aktywowane przez poszczególne dary mistyczne<sup>226</sup>.

W kontekście powyższych opisów powstaje pytanie czy chronologiczny postęp duchowy w jakiś sposób wskazuje na hierarchiczność tychże zmysłów i darów duchowych? Potrójność darów wymienionych przez Rolle podkreśla przede wszystkim istotną rolę namacalnej słuchowej i wizualnej percepcji Boga<sup>227</sup>. Zdecydowanie należy stwierdzić, że chronologiczna autoprezentacja, za pomocą której dzieli się swoim doświadczeniem duchowym, raczej nie może być utożsamiana z poszczególnymi etapami rozwoju duchowego, który bardziej polega na postępie w miłości (*affectus*), niż w afektywnych darach kontemplacyjnych. Nieprecyzyjnym więc wydaje się wniosek Allen, wyprowadzany z chronologii opisu, że rozdział 15 jest „systematycznym wyjaśnieniem stopniowości życia duchowego”, w którym Rolle ukazał „stopniową inicjację”<sup>228</sup>. Naturalnie dary te stanowią dowód i potwierdzenie Bożej przychylności, jak mówi o tym

---

<sup>223</sup> *Tamże*, s. 93.

<sup>224</sup> *Tamże*.

<sup>225</sup> *Tamże*.

<sup>226</sup> Por. C. Pepler, *First Graces of the Proficient*, LS, 1(1948), t. 2, nr 19, s. 306-311; F. W. Johnston, *Heart of the Saints. The Christian Ideal in the Lives and Ecumenical Teaching of the Saints*, T. Shand Pub., London 1975, s. 313-317.

<sup>227</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., 358n.

<sup>228</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 27.

mistyki, lecz zewnętrzny ich wyraz należący do psychosomatycznych skutków łaski nie powinien być porównywany z tradycyjnymi okresami życia wewnętrznego<sup>229</sup>.

Dary te ponadto z uwagi na swoją wielowymiarowość nie mogą zostać zdefiniowane jedynie jako znaki czy skutki Bożej miłości w duszy ludzkiej, ponieważ z racji swej innej natury nie wydaje się właściwym utożsamianie ich z istotą miłości u Rolle<sup>230</sup>. Ponadto nie jest do końca precyzyjnym stwierdzenie Bernarda McGinna, że „fervor-dulcor-cantor są boską miłością samą w sobie obecną w mistyku w integralnej jedności ciała i duszy”<sup>231</sup>. W momencie bowiem, kiedy hierarchia darów nie zostanie utożsamiona z rozwojem duchowym od razu jest widoczne, że do ich istoty należy postęp w potrójnej miłości i że niepokonana, nieodłączna, niepodzielna i nienasycona miłość jest ich esencją i źródłem. Dlatego w miarę więc wznoszenia w tejże miłości powyższe dary ujawniają się zewnętrznie za pomocą łaski Bożej w całej swojej afektywności. Nie można jednak zaprzeczyć, że chronologiczna potrójność darów zawiera w sobie wewnętrzną hierarchię, w której duchowy śpiew łączy się na przykład z niepodzielną i nienasyconą miłością. Rolle jednak nie przykładą większej wagi do ich hierarchiczności i chronologii, dlatego podaje różny ich porządek w swoich pismach, z zaznaczeniem jednak, że zawsze *canor/melos* wydaje się zajmować najwyższe miejsce, jak pisze w *Melos Amoris*:

„Pieśń (*melos*) jest jak miód, niezmienna chwała, która nie może być wyczerpana, i doskonale rozkoszna słodkość (*dulcor*), niewymowny żar (*fervor*) płonący wewnątrz przyjaciół Boga; jest to najbardziej prawdziwa forma życia, która nie pozna nigdy śmierci”<sup>232</sup>.

Najważniejszym więc w zrozumieniu jego namacalnej mistyki afektywnej jest spojrzenie na potrójność darów jako na interaktywną triadę oddziałyującą na siebie i będącą przejawem Bożej miłości<sup>233</sup>. Często też twierdzi się, że pod względem rozwoju duchowego wszystkie trzy dary powinny zostać umiejscowione w tradycyjnym okresie oświecenia i zjednoczenia, jako przejawy kontemplacji nabytej lub wylanej<sup>234</sup>.

#### a) *Dar wzroku serca i otwartego nieba*

Rzadziej wspomnianym darem w pismach Rolle, który otwiera dostęp do kolejnych łask mistycznych i podkreśla wizualny aspekt namacalnej afektywności, jest *oculus cordis*, używanym także w synonimach *oculus mentis*, *oculus intellectualis*, *oculus intellectus* czy *oculus intelligentiae*, co można zinterpretować jako „wpatrywanie się w

<sup>229</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Richard Rolle: A Theological Re-Assessment...*, art. cyt. s. 119n, 124.

<sup>230</sup> Zob. R. Copeland, *Richard Rolle and the Rhetorical Theory...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>231</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 359.

<sup>232</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 360.

<sup>233</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 360.

<sup>234</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...* art. cyt., s. 186.

niebo przez otwarte drzwi (*ostium apertum*)”<sup>235</sup>. Tego rodzaju stwierdzenie odnoszące się do zmysłu spojrzenia czy wzroku serca pojawia się wielokrotnie w piśmie *Incendium Amoris* i w innych tekstach mistyka. W rozdziale 19 wspomnianego dzieła opisując drogę duchową sugeruje, że wpatrywanie się w niebo przy użyciu *oculus* jest warunkiem wstępnym dla otrzymania innych darów:

„I wtedy (...) widzi on wewnętrznym wzrokiem (*inward eye*<sup>236</sup>, *intellectual eye*<sup>237</sup>) otwarte niebo i wszystkich tam mieszkających. Następnie odczuwa przyjemne ciepło (*warmth*) jak płonący ogień (*burning fire*), aby potem zostać nasyconym cudowną słodkością (*sweetness*) i w końcu wyśpiewać radosną pieśń uwielbienia (*jubilant song*). To jest rzeczywista wydoskonalona miłość (*charity*)”<sup>238</sup>.

Termin *oculus cordis* sam w sobie nie jest oryginalną ideą Rolle i ma swoje mocne źródła biblijne, chociażby z racji tego, że nawiązuje do listu do Efezjan, gdzie św. Paweł modli się o „światłe oczy serca” (1,18) dla adresatów swych listów. Z uwagi na to, że Rolle łączy ten termin z wydarzeniem, które nazywa „wejrzeniem w niebo (*Sight into Heaven*)”, możliwe, iż jego inspiracją była także Księga Apokalipsy, gdzie jest mowa o „otwartych drzwiach w niebie” (Ap 4,1), co zresztą znajduje swoje potwierdzenie w fragmencie *Super Apocalypsim* w którym mówi o „otwartych drzwiach w niebie, w sposób nie dosłowny, ale duchowy”<sup>239</sup>. Ostatnim biblijnym fragmentem wspomnianym w dziele *Emendatio Vitae* jest nawiązanie do 2 Listu do Koryntian (3,18), który mówi o wpatrywaniu się w jasność Pańską z odsłoniętą twarzą (łac. *revelata facie*). Rolle korzystał prawdopodobnie tutaj z komentarza *De Gratia Contemplationis Libri Quinque*, autorstwa Ryszarda od św. Wiktora, łączącego ten biblijny fragment z otwarciem oczu intelektu i serca w momencie „zdzjęcia zasłony grzechów”, która oślepia *oko intelektu* uniemożliwiając rozumowe pojmowanie Boga, w rezultacie czego dusza może w końcu wznieść się na najwyższy stopień kontemplacji<sup>240</sup>.

Podjmując temat natury tego daru trzeba na początku wspomnieć, że ciągle trwa dyskusja jak należy go poprawnie zrozumieć. Nicholas Watson opisując rzeczywistość „otwarcia oczu i drzwi nieba” łączy go z terminem „wejrzenia w niebo (*Sight into Heaven*)”. Twierdzi, że tego rodzaju specyficzne mistyczne doświadczenie jest jedynie początkową i przejściową wizją związaną ze zmysłem wzroku i inicjującą proces kontemplacji. Argumentem, który ma za tym przemawiać jest „brak afektywnego oddziaływania” daru z racji jego natury związanej z patrzeniem i intelektem (*sight*) oraz umiejscowienie go przez Rolle w kontraście do uczuć miłości charakterystycznych dla

<sup>235</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>236</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>237</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>238</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>239</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 67n.

<sup>240</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 296.

następujących po nim darów *fervor* (zmysł dotyku), *dulcor* (zmysł smaku) i *canor* (zmysł słuchu)<sup>241</sup>.

Wydaje się jednak, że opisywanie tego daru w kategoriach tymczasowości i próba zracjonalizowania go, stoi w sprzeczności do argumentów Williama Pollarda, który słusznie zresztą sugeruje, że tego rodzaju wydarzenie ma bardziej centralną rolę w życiu duchowym Rolle. Mistyk rozważa bowiem naturę tego doświadczenia w kontekście działania intelektu i woli, kiedy nawiązuje do „wzroku serca (*eye of the heart*)”. Tego rodzaju obraz, zapożyczony bezpośrednio z Księgi Pieśni nad Pieśniami, jest w egzegezie biblijnej widziany właśnie jako symbol zjednoczenia intelektu i woli. Jak pokazuje sens wyrażenia łączy ono wzrok i patrzenie, które reprezentują działanie intelektu, z sercem i uczuciem, odpowiedzialnym za akty woli<sup>242</sup>.

Potwierdzają to wyniki badań Malcolma Moyes<sup>243</sup>, który podkreśla, że tym, co zainspirowało Rolle były elementy nauczania Ryszarda od św. Wiktora zawarte w dziele *De arca mistica* i Williama od św. Thierry w *Expositio super Cantica Canticorum*<sup>244</sup>. Mistycy ci twierdzili, że „otwarcie oczu serca” oznacza zjednoczenie intelektu i woli, chociaż używali tego porównania, aby zdefiniować rolę intelektu w taki sposób, że otwarcie i oświecenie „oczach serca” oznacza w rzeczywistości uniesienie intelektu, przez co intelekt i wola zostają całkowicie zjednoczone w miłości, a czego rezultatem jest zupełna ich transcendencja. Z tej racji więc stosowali wyrażenie „wzrok serca (*eye of the heart*)” zamiennie z terminem „spojrzenie umysłu (*intellectual eye*)”, czym też posługiwał się Rolle w bardzo podobny sposób<sup>245</sup>. Używa bowiem w swoich pismach kilku różnych, choć prawie identycznych terminów, nawiązujących w swoim znaczeniu do tego samego doświadczenia mistycznego. Dla przykładu mówi o otwarciu oczu serca (*the opening of the eye of the heart*); otwarciu umysłu (*opening of intellectual eye*); otwarciu duchowych oczu (*opening of the spiritual eye*); oczyszczeniu serca (*the cleansing of the heart*) czy otwarciu oczu umysłu (*opening of mind's eye*)<sup>246</sup>. W którykolwiek więc sposób Rolle opisuje tę rzeczywistość, serce lub umysł otrzymuje duchowe oświecenie w tego rodzaju doświadczeniu mistycznym, które pozwala mu kontemplować Bożą obecność. Kilkakrotnie w swoich dziełach sugeruje, że jedynie po tego rodzaju doświadczeniu osoba może prawdziwie wejść w kontemplację i otrzymać dar żaru, słodkości i pieśni<sup>247</sup>.

---

<sup>241</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 66n.

<sup>242</sup> Zob. W. F. Pollard, *Richard Rolle and the 'Eye of the Heart'...*, art. cyt., s. 86, 96.

<sup>243</sup> Zob. M. Moyes, *The Manuscripts and Early Printed Editions...*, art. cyt., s. 1, 4-5.

<sup>244</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 620.

<sup>245</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 294.

<sup>246</sup> *The Contra Amatores Mundi of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 73 (linia 1-25); s. 78 (linia 3); s. 87 (linia 151); s. 91 (linia 307).

<sup>247</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 296.



Nie wydaje się więc poprawnym stwierdzenie jakoby doświadczenie mistyczne opisane przez Rolle miało charakter jedynie intelektualny, ponieważ kiedykolwiek nawiązuje do działania intelektu zawsze rozważa to w relacji pomiędzy myśleniem i pragnieniem, czyli pomiędzy *affectus* - wolą nawiązującą do serca, a *aspectus* - rozumem odpowiadającym za działanie intelektu<sup>248</sup>. Temat wzajemnego oddziaływania pomiędzy wolą i rozumem poruszany był już przez Ryszarda od św. Wiktora, który opisuje go w ramach rozważań o kontemplacji w dziele *De quatuor gradibus violentae charitatis*. Wyjaśnia, że kiedy dusza skupia swe pragnienie i myślenie na Bogu, wtedy duchowe drzwi pozostają otwarte tak, że jest wstanie wejrzeć w niebo. Tego rodzaju schemat myślenia znajduje swoje odzwierciedlenie w dziele *The Form of Living*<sup>249</sup>, kiedy mistyk podkreśla ważność skupienia myśli na Bogu w ramach nabożeństwa do Imienia Jezus. To Imię powinno zdominować umysł tak bardzo, że osoba zostaje uniesiona w stan kontemplacji, co nakreśla jasną relację pomiędzy otwarciem oczu serca a wewnętrznym skupieniem umysłu. Rolle dowodzi, że w momencie, kiedy myśli zostają ukierunkowane na Boga, a serce rozpalone Jego miłością, dochodzi do „otwarcia nieba” i dusza wchodzi w kontemplację. W ten sposób wiąże ze sobą intelektualne skupienie umysłu z darem początkowej kontemplacji, co w rezultacie zajmuje centralną pozycję w jego nauczaniu<sup>250</sup>.

Natomiast w innym miejscu skupienie umysłu zostaje powiązane z działaniem „wzroku serca” w celu osiągnięcia równowagi wewnętrznej, kiedy stwierdza, że jest to stan, w którym „duchowe spojrzenie (*spiritual sight*)” i „oczy serca (*eye of heart*)” są skupione i wypełnione jedynie Bogiem. To więc duchowe spojrzenie serca związane jest tutaj bardzo mocno z równowagą intelektualno-emocjonalną, pojmowaną jako skupienie wewnętrzne, co znajduje swój wyraz w stwierdzeniu, że uniesienie wzroku serca polega nie tylko na emocjach, ale także na spojrzeniu intelektu. Podsumowaniem tego jest wiele fragmentów w *The Form of Living*, potwierdzających, iż działanie serca jest połączone nie tylko z pragnieniem, ale także bezpośrednio zależy od stałości myślenia. Rolle rozumie przez skupienie umysłu i stałość serca pewnego rodzaju stateczność pragnień i myśli ukierunkowanych zupełnie na Boga i zjednoczonych w swym działaniu<sup>251</sup>. Ponadto w dziele *The Commandment* sugeruje, że aktywność serca i umysłu są nierozłącznie ze sobą związane jednocześnie dowodząc, że prawdziwa miłość Boga obejmuje wzniesienie myśli przez poruszenie woli. Tego rodzaju metoda polegająca na odpowiednim

---

<sup>248</sup> Zob. W. F. Pollard, *Richard Rolle and the 'Eye of the Heart'...*, art. cyt., s. 92.

<sup>249</sup> Por. N.F. Blake, *The Form of the Living in Prose and Poetry*, w: *Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Literature*, t. 211, Georg Westermann Verlag, Braunschweig 1974, s. 300-308.

<sup>250</sup> Zob. N.R. Rice, *Lay Piety and Religious Discipline in Middle English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 30n.

<sup>251</sup> Zob. *Tamże*.

ukierunkowaniu aktów woli i sposobu myślenia podkreśla potrzebę wewnętrznej równowagi i poprzedza otrzymanie daru kontemplacji<sup>252</sup>.

Trudno jest także obronić tezę o tymczasowości doświadczenia „otwartych drzwi nieba” z racji tego, że sam Rolle dowodzi coś zupełnie przeciwnego. W zacytowanym już fragmencie Prologu z dzieła *Incendium Amoris* twierdzi, że oświecenie serca było stanem, w którym jego dusza pozostawała przez prawie rok, zanim doświadczył kolejnych darów mistycznych. W jednym z fragmentów dzieła *Super Apocalypsim* wyznaje nawet, że w momencie jak tylko drzwi nieba zostają otwarte jest niemożliwym, aby zostały znów zamknięte:

„Zobacz, kładę przed tobą, czyli przed wzrokiem twego umysłu, otwarte drzwi (*open door*), boską kontemplację, dzięki której obserwujesz ciągle i niejasno mieszkańców nieba; których nikt nie jest w stanie zamknąć (*no one is able to close*); to jest oderwać cię od tej kontemplacji; ponieważ nawet jeśli świat wścieka się, demon krzywi się, a ciało jęczy, to oni nie są w stanie pozbawić cię słodkości i praktyki życia kontemplacyjnego”<sup>253</sup>.

W żadnym innym fragmencie swoich dzieł Rolle nie sugeruje, aby drzwi nieba zostały kiedykolwiek zamknięte, ale zamiast tego wielokrotnie stwierdza, że niebiańskie tajemnice i „słodko-melodyjne dary” spływają z otwartego nieba i po tym wydarzeniu osoba wchodzi w stan doskonałej miłości<sup>254</sup>.

Podsumowując można powiedzieć, że dar *oculus cordis* w ogólnym zrozumieniu jest terminem, który podkreśla intelektualną afektywność polegającą na połączeniu miłości i wiedzy, czyli afektywnego i intelektualnego spojrzenia, zgodnie z zasadą, według której sama miłość jest zrozumieniem (*amor ipse intelligentia est*). Rolle twierdzi, że zgłębianie Bożych tajemnic przy pomocy wzroku serca jest niezbędne w celu otrzymania innych darów mistycznych. Wpierw zaś jest koniecznym wzrost wewnętrzny i postęp w życiu kontemplacyjnym zanim doświadczy się głębszych stanów duchowych. Zaś warunkiem wstępnym do tego jest potrzeba osiągnięcia pewnego rodzaju stabilności, którą rozumie w podwójny sposób. Z jednej strony jest to konieczność fizycznej stabilizacji przez znalezienie miejsca do modlitwy, a z drugiej jest to wymóg wewnętrznej równowagi, przez którą tworzy się duchowo miejsce dla Boga<sup>255</sup>. Przykładem tego jest sam mistyk, które jako pustelnik wpatrując się w „otwarte niebo” i otrzymując dary duchowe, staje się w tym samym momencie świadkiem i nauczycielem oraz profetycznym dowodem istnienia innej rzeczywistości. Naturalnie wizja nieba, której

---

<sup>252</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 297-299.

<sup>253</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 297.

<sup>254</sup> Por. C.E. McIlroy, *The English Prose Treatises of Richard Rolle*, D.S. Brewer, Cambridge 2004.

<sup>255</sup> Por. C. Roman, *Opening the Inner Doors: Richard Rolle and the Space of the Soul*, MQ 9-12(2006), t. 32, nr 3-4, s. 19-45.

doświadcza, nie jest w pełni doskonała w tym życiu, ale jak otrzymane dary staje się też trwałym doświadczeniem naśladowców Rolle<sup>256</sup>.

### **b) Dary żaru, słodkości i uwielbienia**

W celu poprawnego umiejscowienia powyższych darów w ramach rozwoju duchowego trzeba wpięrow rozważyć poszczególne etapy modlitwy proponowane przez Rolle. Omawiając ten temat opiera się na powszechnie przyjętym schemacie od czasu Hugona od św. Wiktora, choć nie naśladowuje dosłownie wszystkich średniowiecznych stopni jej rozwoju. Dla Rolle modlitwa zaczyna się od *lectio*, wzrasta przez *meditatio* i *oratio*, aby osiągnąć *contemplatio*, choć ona z reguły nie jest opisywana w tradycyjny sposób<sup>257</sup>. Pierwszy etap *lectio* ma za zadanie pochylenie się nad afektywnymi tekstami biblijnymi i w ten sposób jego rolą jest rozpalenie duchowej miłości<sup>258</sup>, która przechodzi w *oratio*, czyli w modlitewną tęsknotę i pragnienie Boga, co następnie prowadzi do kolejnego stopnia oświecenia wewnętrznego związanego z nowym rodzajem świadomości<sup>259</sup>. Etap ten, nazywany przez św. Aelreda pobożnym rozemocjonowaniem duszy<sup>260</sup>, jest przygotowaniem do *meditatio*, co w efekcie końcowym pokrywa się znaczeniowo nie tylko z samą medytacją, a nawet jest bliskie kontemplacji opisanej u Rolla jako: „uwielbienia, hymny, duchowe uniesienia, ekstazy, zachwyty (*laus, ympnus, speculacio, excessus, admiracio*)”<sup>261</sup>. Poszczególne więc etapy modlitwy myślniej, zapożyczone z tradycji benedyktyńskiej, według Watsona znajdują swoje odzwierciedlenie u pustelnika w występowaniu czterech specyficznych mistycznych doświadczeń: wpięrow „wejrzenia w niebo (*Sight into Heaven*)”, potem *fervor, dulcor*, aż po *canor*, które jest szczytem życia duchowego<sup>262</sup>.

Nawet pobieżne przyjrzenie się nazewnictwu powyższych darów mistycznych pokazuje, że Rolle wychodzi poza tradycyjny język afektywnej duchowości, poruszając się wyłącznie w ramach osobistego doświadczenia, które staje się jedynym i najistotniejszym źródłem ich opisu. Obrazy użyte w celu zdefiniowania tych czterech doświadczeń zostały zaczerpnięte ze zmysłów fizycznych, gdzie wzrok odpowiada

---

<sup>256</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 359; por. *Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole and his Followers*, red. C. Horstmann, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. v-xliii; J. Hughes, *Rolle Richard*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. Matthew, B. Harrison, t. 47, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 619-622; E. Colledge, *Rolle de Hampole, Richard*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, Catholic University of America, Washington 2003, s. 295-296; R. Maisonneuve, *Richard Rolle (1300-1349)*, w: *Oxford Encyclopedia of the Middle Ages*, red. A. Vauchez, James Clarke & Co., London 2005, s. 845.

<sup>257</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>258</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>259</sup> Zob. M. Glasscoe, *English Medieval Mystics. Games of Faith*, Longman, London 1993, s. 86.

<sup>260</sup> Zob. R. Rolle, *Emendatio vitae. Orationes ad honorem nominis Ihesu...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>261</sup> Zob. *Tamże*, s. 63.

<sup>262</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 66.

darowi *Sight into Heaven*, dotyk oznacza *fervor*, powonienie i smak – *dulcor*, a dźwięk przypisany jest do *canor*. Jak pisze mistyk po etapie inicjacyjnym, którym jest „otwarcie nieba” na „wzrok serca”, miłość Boża nie może osiągnąć swego wypełnienia i wierzący zaspokojenia kontemplacyjnych pragnień w inny sposób, jak tylko przez doświadczenie powyższych darów mistycznych<sup>263</sup>. Według niego to, co dokonuje się na wstępnym etapie *oculus cordis*, jest szczytowym doświadczeniem *lectio*, zwieńczającym proces zrozumienia duchowego sensu Biblii. Odbywa się to raczej bez pełnego afektywnego doświadczenia, które przychodzi wraz z kolejnym darem *fervor*, opisywanym głównie w *Incendium Amoris* i będącym rezultatem zakończenia tradycyjnego okresu oczyszczenia wewnętrznego<sup>264</sup>.

Pismo *Emendatio Vitae* opisuje *lectio* w kategoriach intelektualnego ćwiczenia duchowego (*ad lectio pertinet ratio*<sup>265</sup>), którego skutkiem jest afektywna medytacja i modlitwa. W ten sposób *fervor* jest szczytowym doświadczeniem mistycznym u końca długiego okresu modlitwy i medytacji, w którym dusza nagle zostaje obdarzona darem żywego kontaktu z Bogiem. Tego więc rodzaju mistyczne doznanie przywołuje obecność następnego daru *dulcor*, który jest pewnego rodzaju połączeniem nienasyconego oczekiwania i tęsknoty z ich częściowym spełnieniem. Dlatego dary *fervor* i *dulcor* trzeba umiejscowić w analogicznej relacji do *meditatio* i *oratio*, przy czym dar wzroku serca odpowiadałby *lectio*, jak świadczy o tym sam Rolle w Prologu *Incendium Amoris* mówiąc, że otrzymał je podczas rozkosznej w swej słodkości modlitwie. Oba te doświadczenia w swojej najwyższej formie wydają się wznosić tych, którzy je otrzymali, do ekstatycznej i pełnej uniesienia kontemplacji, jak świadczy powyżej wspomniane dzieło<sup>266</sup>:

„Miłość zamieszkuje serce samotnego (*solitary*). Z tego powodu płonie on w swym wnętrzu i usycha z tęsknoty za światłem, kiedy prawdziwie smakuje niebiańskości, wpatrując się przesłodka bez ociążałości jak Serafin i wydając okrzyk do wspaniałego Ukochanego wyrwywający się z miłosnego umysłu”<sup>267</sup>.

Kolejny dar *dulcor* opisywany jest z mniejszą częstotliwością i dokładnością w pismach Rolle<sup>268</sup>, chociaż jak sugeruje *Super Canticum Canticorum*, jedynie ten, kto prawdziwie doświadczył słodkości niebiańskiej komunii z Bogiem będzie miał odwagę, aby poprosić o „pocałunek ust”, co w terminologii św. Bernarda, obecnej w *Sermones super Cantica Canticorum*, oznaczało dostąpienie najwyższego stopnia kontemplacji po

---

<sup>263</sup> Zob. *Tamże*, s. 67; por. M. Cox, *The Handbook of Christian Mysticism*, Crucible, [Wellingborough] 1986, s. 131-136.

<sup>264</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...*, art. cyt., s. 183.

<sup>265</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>266</sup> Zob. *Tamże*, s. 69.

<sup>267</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>268</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...*, art. cyt., s. 184.

„pocałunku stóp i rąk”<sup>269</sup>. Mimo że w 5 rozdziale *Melos Amoris* Rolle omawia doskonałość świętych i w tym kontekście wspomina o „słodkości (*sweetness*)” świętej kontemplacji<sup>270</sup>, to jednak jasnym jest, że doświadczał jej jedynie okazjonalnie i definiuje ją jako przedsmak widzenia dostępnego błogosławionym w niebie. Z jego pism wynika, że zakosztował w jakimś stopniu *dulcor*, jednak pełnia tego doświadczenia w absolutnym wymiarze będzie dopiero możliwa po zjednoczeniu z Bogiem w wieczności. Ponieważ ten dar jest wspominany raczej rzadko wydaje się, że Rolle, który zmarł przedwcześnie, nie zdołał prawdopodobnie doświadczyć jego pełnej owocności lub nie miał okazji opisać go w wystarczający sposób<sup>271</sup>.

Dlatego obecnie trudno ustalić z absolutną pewnością, co dokładnie rozumiał pod terminem *dulcor*, ponieważ wyrażenie to wydaje się sugerować powiązanie ze zmysłem smaku (*taste*), kiedy w 4 rozdziale *Melos Amoris* autor wspomina o cielesnym głodzie<sup>272</sup>, ale jednocześnie zaprzecza jakoby miał on fizyczny charakter. W innym miejscu (MA 40), interpretując mistyczne doświadczenie, mówi o „miłosnym zapachu Ukochanego (*amorous odor*)”<sup>273</sup> w nawiązaniu do wersetu Pieśni nad Pieśniami, który brzmi: „owoc jego słodki memu podniebieniu” (2,3). W 46 rozdziale opisując bycie nasyconym wspomina o wewnętrznym posiadaniu „aromatycznej aureoli (*aromatic aureole*)”<sup>274</sup>, co niewątpliwie nawiązuje do zmysłu zapachu, choć jest wyrażeniem dość trudnym do zrozumienia. Ogólnie w *Melos Amoris* słowo „słodki” często pojawia się jako pewnego rodzaju modyfikacja terminu „pieśń”, ponieważ rzeczownik „słodkość” wyraża doświadczenie, które jemu towarzyszy. Dlatego Rolle w 42 rozdziale twierdzi, że jako jeden z wybranych (*elect*)<sup>275</sup> doświadczył daru pieśni i zaraz potem „rozlewającej się słodkości (*liquid sweetness*)”<sup>276</sup>, co w 47 rozdziale nazywa „słodkością pieśni (*sweetness of the song*)”<sup>277</sup>, choć zawsze dodaje, że nie miała ona charakteru zmysłowego, ponieważ pochodziła z wewnątrz. Bardzo często też dar *dulcor*, tak samo jak *fervor*, występuje w towarzystwie miłości (*charitas*) doświadczalnej docześnie, lub antycypowanej w wieczności: „Pobożni smakują Boskiej słodkości od czasu, kiedy po raz pierwszy doświadczyli miłości Boga, do momentu, kiedy zostaną doprowadzeni do Bożego domu” (MA 1)<sup>278</sup>. Ogólnie rzecz biorąc mistyk przedstawia Bożą miłość, szczególnie w ostatnich

---

<sup>269</sup> Por. *Tamże*, s. 191n; B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 360n.

<sup>270</sup> Zob. *The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>271</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...*, art. cyt., s. 190.

<sup>272</sup> Zob. *The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>273</sup> Zob. *Tamże*, s. 125.

<sup>274</sup> Zob. *Tamże*, s. 142.

<sup>275</sup> Por. F. Shon, *Richard Rolle and the Medieval Doctrine of Election*, DR 10(2004), t. 122, nr 429, s. 235-258.

<sup>276</sup> Zob. *The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>277</sup> Zob. *Tamże*, s. 148.

<sup>278</sup> *Tamże*, s. 3.

rozdziałach tegoż dzieła (MA 47-50), podkreślając jej powiązanie ze „słodkością” i „słodyczą”. Chociaż więc *dulcor* nie jest jasno zdefiniowany, Rolle używa tego terminu do określenia doczesnego i wiecznego doświadczenia mistycznego, które w swym najwyższym wymiarze nie ma charakteru zmysłowego, ale inaczej nie może być wyrażone jak w terminach odczucia: smaku, zapachu i melodii<sup>279</sup>.

Podczas gdy dar *fervor*, nazywany też *calor*<sup>280</sup>, zachowuje swą główną pozycję we wszystkich pismach Rolle, nawet jeśli tego rodzaju doświadczenie jest jedynie istotne ze względu na intensyfikację doświadczenia mistycznego na początku wzrostu duchowego, to jednak szczytowym jego etapem jest otrzymanie daru *canor* będącego najwyższą doczesną formą kontemplacji<sup>281</sup>. Powierzchnie rzecz biorąc *canor* wydaje się być podobny do *fervor*, chociaż w rzeczywistości posługuje się zupełnie różnym zmysłem duchowym. Mimo że tak samo jak *fervor* ciągle wymaga praktyki ćwiczeń duchowych *lectio* i *meditatio*, za pomocą których następuje przygotowanie osoby do kontemplacji, to jednak szczególnie wypływa z praktyki *oratio*, którą mistyk rozumie jako śpiew psalmów zamieniający się w słyszenie niebiańskiej melodii<sup>282</sup>. Potwierdza to w *Emendatio Vitae* pisząc, że *oratio* jest ćwiczeniem duchowym prowadzącym wprost do doświadczenia kontemplacji: „Do praktyki modlitwy należą pochwały, śpiewanie hymnów, kontemplacja, uniesienia i zachwyty, i w ten sposób życie kontemplacyjne polega na modlitwie lub medytacji”<sup>283</sup>.

Źródłem *canor* dla Rolle jest wyłącznie niebiańska psalmodia, ponieważ dar nie ma żadnej empirycznej czy doświadczalnej przyczyny, a jego korzenie mogą zostać odnalezione w psalmach, a szczególnie w specyficznej praktyce śpiewania *jubilus*, którą można zdefiniować jako bezsłowną muzyczną elaborację na ostatniej sylabie *Alleluia*. Podobnie więc jak *fervor*, mistyczne doświadczenie *canor* jest darmowym darem, który powierzchownie rzecz ujmując wydaje się nie wymagać istotnej intensyfikacji życia duchowego osoby go przyjmującej. Jednak jak *fervor* i *dulcor* nie są niczym innym jak tylko darami, które jedynie odświeżają i pobudzają rozwój życia duchowego, tak dar *canor*, przez wprowadzenie nowego wymiaru wewnętrznego, ukazuje się jako ostateczny cel kontemplacji, który ma doprowadzić do zupełnej transformacji duszy<sup>284</sup>. Jest uznawany przez Rolle za najbardziej duchowy, czego potwierdzenie można znaleźć w

---

<sup>279</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...*, art. cyt., s. 191.

<sup>280</sup> Zob. *Tamże*, s. 184.

<sup>281</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>282</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 361.

<sup>283</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>284</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 70.

*Incedium Amoris* (r. 33), gdzie rozróżnia dość jasno pomiędzy wewnętrzną mistyczną pieśnią a zewnętrznym słyszalnym hymnem<sup>285</sup>.

Rolle twierdzi bowiem, że dar ten może zostać doświadczony jedynie w ciszy i samotności, z racji tego, że wypływa bezpośrednio z oczyszczonego umysłu<sup>286</sup>. W ten sposób tłumaczy sedno swego powołania pustelniczego opartego na samotności i stabilizacji, bez których nie sposób osiągnąć duchowej ciszy i czystości myśli. Potwierdzeniem tego jest wywód w *Contra Amatores Mundi* porównujący zewnętrzną i światową muzykę, wykonywaną nawet na instrumentach i organach, która zadowala osoby prowadzące aktywny tryb życia, a nie jest upragniona przez tych, którzy postępują w kontemplacji, do bogactwa niebiańskiej pieśni, słyszalnej jedynie wewnątrz. Role opisując powyższy kontrast posuwa się nawet do tego stopnia, że sugeruje, iż ci którzy doświadczają *canor* będą unikali udziału w modlitwie wspólnotowej, włączając w to liturgiczne uwielbienie Kościoła, z powodu tego, że taka muzyka będzie im przeszkadzała i rozpraszała ich wewnętrzny kontemplacyjny śpiew. Tego rodzaju dowodzenie, jak zostało to wspomniane, opiera się na założeniu, że cisza, tak konieczna do otrzymania mistycznego daru *canor*, może być praktykowana tylko w osamotnieniu<sup>287</sup>.

Tłumaczenie to rozwiązuje zupełnie kontrowersje wokół tematu czy do usłyszenia „niebiańskiej melodii” konieczne jest poleganie na zmyśle słuchu i czy może być ona naturalnie słyszalna. Rolle twierdząc, że tego rodzaju brzmienie nie ma nic z ziemskiej muzyki i że kościelny śpiew mógłby nawet przeszkadzać w jej odbiorze, dowodzi, że czysto kontemplacyjna melodia jest darem Boga. Choć przypuszczalnie mogłaby imitować charakter rzeczywistego dźwięku, to jednak unosi ona duchowy zmysł słuchu na zupełnie inny poziom i nie ma natury fizycznego doświadczenia<sup>288</sup>. Mistyk w swojej dyskusji na temat niebiańskiej pieśni nie opisuje w sposób dosłowny lub metaforyczny, jaki dokładnie charakter ma tego rodzaju duchowe doświadczenie i czy znajduje swe odzwierciedlenie w świecie fizycznym. „Niebieska pieśń” więc jest fenomenem całkowicie nieopisywalnym, który nie może być zrozumiany, czy nawet wyobrażony, przez kogoś komu nie było dane go doświadczyć<sup>289</sup>.

Z tego też powodu w rozdziałach 44-46 dzieła *Melos Amoris* Rolle wyjaśnia inny istotny wymiar swojej nauki na temat mistycznych darów duchowych. Podejmuje tam przede wszystkim temat trudności w ich opisie, nazywając je niewysłowionymi i niewymownymi (*ineffability*). Tego rodzaju natura darów kontemplacyjnych ujawnia się

---

<sup>285</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...*, art. cyt., s. 185.

<sup>286</sup> Zob. *Tamże*, s. 189.

<sup>287</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>288</sup> Zob. S. de Ford, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle...*, art. cyt., s. 186.

<sup>289</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 362.

w jego duchowości w połączeniu z cechami bycia niewysławialnym (*inexpressibility*) i z atrybutem opisującym bycie niepojętym czy niewytłumaczalnym (*incomprehensible*). Chodź tego rodzaju właściwości są wyraźnie ze sobą spokrewnione to jednak nie są identyczne z racji tego, jak udowadnia historia mistyki, że coś może być w jakimś stopniu wytłumaczalne, a wciąż praktycznie niemożliwe do opisanie. Dla przykładu Rolle używa kategorii niepojmowalności (*incomprehensibilis*), kiedy mówi o Bogu, stwierdzając w *Incendium Amoris*: „Osoba zna Boga doskonale, kiedy akceptuje Go jako niepojętego i niepoznawalnego (*incomprehensible and unknowable – incomprehensibilem et incognoscibilem*)”<sup>290</sup>. Wynika więc z tego, że mistyk chociaż wie, że w realny sposób doświadczył potrójnego daru „żaru słodkości i pieśni”, to jednak nie jest w stanie wyrazić, czym właściwie jest ta rzeczywistość i wyjaśnić na czym naprawdę polega. Rolle używa więc kategorii niewyrażalności (*ineffabilis*) w odniesieniu do niemożliwości dokładnego przekazania innym, czym „niebiańska pieśń (*canor*)” jest dla tych, którzy jej doświadczają<sup>291</sup>.

Ponadto w odróżnieniu od darów *fervor* i *dulcor*, najwyższy stopień kontemplacji *canor* radykalnie wyodrębnia od reszty wiernych tych, którzy go otrzymali. Chociaż wydoskonaleni w kontemplacji (*perfecti*) nie biorą udziału w oficjalnym uwielbieniu walczącego Kościoła, to jednak przez praktykę daru *canor* uczestniczą już w uwielbieniu Kościoła triumfującego<sup>292</sup>. Śpiewając duchową pieśń włączają się w śpiew chóru aniołów w wieczności i tym samym doświadczają niebiańskiej nagrody, jak pisze Rolle w *Incendium Amoris*:

„Jest to więc anielska słodkość wpływająca do duszy, i anielska pieśń, nawet jeśli nie zabrmi ona w podobnych słowach, co uwielbienie Boga. Dlatego ta harmonia jest identyczna, jak harmonia aniołów, chociaż nie tak wspaniała i czysta z uwagi na zdeprawowane ciało przytłaczające miłującego”<sup>293</sup>.

Jak widać z powyższych opisów dar *calor* sprawia we wnętrzu tak fundamentalną przemianę, że kontemplujący w ten sposób, mimo że są ciągle zanurzeni w doczesności, doświadczają porwania ekstazy będącej wyższą formą kontemplacji. Przez praktykę życia samotnego uważani są teraz za najniższych ze wszystkich, jednak ich miejsce w niebie będzie porównywalne z serafinami, którzy spalają się w kontemplacji Boga. Doświadczają rozczarowania ze względu na ograniczenia cielesne oddzielające ich od Boga, dlatego pragną umrzeć z uwagi na to, że ich nawrócenie jest już dokonane i nie boją się dopełnić go przez własną śmierć. Doświadczenie *canor* jest więc najwyższym

---

<sup>290</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>291</sup> Zob. *Tamże*; por. V. Gillespie, *Postcards from the Edge: Interpreting the Ineffable in the Middle English Mystics*, w: *Interpretation: Medieval and Modern*, red. P. Boitani, A. Tori, D.S. Brewer, Cambridge 1993, s. 154-157; A. Albin, *Listening for Canor in Richard Rolle's Melos Amoris...*, art. cyt., s. 178n.

<sup>292</sup> Por. C. Pepler, *The New Light*, LS 12(1947), t. 2, nr 18, s. 253-257.

<sup>293</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 71.



darem możliwym do otrzymania w doczesnym życiu i wyraża najgłębszy stopień świętości<sup>294</sup>.

W dziele *Incendium Amoris* wraz z poprzedzającymi darami *fervor* i *dulcor* Rolle nazywa *canor* „summa perfeccio christiane religionis”<sup>295</sup>. Tego rodzaju stwierdzenie, rozwinięte w rozdziałach 19 i 22 wspomnianego dzieła, doprowadziło do podniesienia problematycznej kwestii dotyczącej natury i skutków mistycznego daru kontemplacji. Zaskakujące jest bowiem dowodzenie mistyka, w którym utrzymuje, że osoba obdarzona trzema darami, a szczególnie darem *canor*, zostaje utwierdzona w łasce do tego stopnia, że niejako posiada pewnego rodzaju gwarancję zbawienia. Przy czym oczywiście nadmienia, że tego rodzaju osoby wciąż potrzebują praktykować cnoty oraz miłość Boga i bliźniego<sup>296</sup>.

Inna kwestia problematyczna, związana z tematem uświęcenia osób kontemplujących, zawiera się w pytaniu: czy dar niebiańskiej pieśni i inne dary można uważać za trwale występujące u zaawansowanych w życiu kontemplacyjnym, czy raczej mają charakter akcydentalny i tymczasowy? Najlepszą odpowiedzią, jaką można udzielić na ten problem, jest właśnie stanowisko Rolle, które jak się wydaje potwierdza oba punkty widzenia. Według niego bowiem dary z jednej strony ciągle trwają, ale z drugiej nie zawsze w ten sam sposób: „Jeżeli ktoś naprawdę odnalazł pieśń, pozostaje przemieniony w istocie swego umysłu (*in mind at the core*) i nigdy nie zmienia tej decyzji, co oznacza, że zawsze i słusznie rozkoszuje się w zachwycie”<sup>297</sup>. W innych zaś fragmentach swoich traktatów mówi, że pełna radość z darów i należyte ich wykorzystanie mogą zostać zaburzone przez rozproszenia i inne formy problemów duchowych<sup>298</sup>.

Ukazana powyżej potrójność darów kontemplacyjnych stanowi specyficzną cechę duchowego dorobku Rolle i jest jednym z najbardziej oryginalnych aspektów późnośredniowiecznego mistycyzmu angielskiego. Choć pustelnik nie przywiązywał specjalnej wagi do innych kategorii i podziałów, a czasem nawet w swoich pismach wprost je krytykował, to jednak duchowe dary żaru, słodkości i pieśni mają swoje odzwierciedlenie w historii mistyki i nie są zupełnie nieznane tradycji chrześcijańskiej. Temat bowiem słodkości znajduje swoje zakorzenienie w Biblii i często można go spotkać w średniowiecznej tradycji i kulturze<sup>299</sup>. Także słownictwo nawiązujące do ognia

---

<sup>294</sup> Zob. *Tamże*, s. 72.

<sup>295</sup> Cyt. za: *Tamże*; por. A. Albin, *Listening for Canor in Richard Rolle's Melos Amoris...*, dz. cyt., s. 181-183.

<sup>296</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 362.

<sup>297</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>298</sup> Zob. *Tamże*, s. 362n.

<sup>299</sup> Por. M. Carruthers, *Sweetness*, „*Speculum*” 10(2006), t. 81, nr 4, s. 999-1113.

Bożej miłości było już wcześniej popularne, choć jego najbardziej znane przykłady nie podkreślają tak jednoznacznie ich somatycznego wymiaru jak czyni to mistyk. Nawet korzenie daru *melos/canor* sięgają tradycji biblijnej i Ojców Kościoła z pierwszych wieków, czego przykładem może być zrozumienie *iubilus* w psalmach podane przez św. Augustyna<sup>300</sup>, czy definicja *nuptiale carmen* w Pieśni nad Pieśniami opisana przez św. Bernarda, lub też pojęcie *iubilum* rozumiane jako ekstatyczny śpiew, które można znaleźć w kobiecej mistyce XIII wieku. Choć istnieją pewne podobieństwa do nauki Rolle u innych autorów, to jednak oryginalność spojrzenia na przedstawioną triadę darów mistycznych jest właśnie tym, co najbardziej pociąga odbiorców w jego pismach<sup>301</sup>.

### c) Afektywne zjednoczenie mistyczne

Opisując poszczególne etapy rozwoju duchowego Rolle podejmuje kilka zagadnień wyjaśniających zasadnicze elementy należące do teologii afektywnej. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie jest zainteresowany skonstruowaniem duchowego przewodnika, który przedstawiałby w szczegółach poszczególne stopnie postępu wewnętrznego. W pierwszym rozdziale *Contra Amatores Mundi* prezentuje specyficzny dla siebie opis mistycznych etapów wzrostu, które zaczynają się od zranienia serca (*the wounding of the heart*), postępują przez śmierć dla świata (*dying to the world*), następnie bycie uniesionym na wysokości (*being lifted up on high*), potem bycie pokrzepionym (*being refreshed*), rozpalonym Bożą miłością (*being set alight by divine love*), spalonym w niej (*burning*), oświeconym (*being enlightened*) aż do stopnia w którym mistyk jest spełniony w rozradowaniu (*enlightened being satisfied with jubilation*), co wyraża po łacinie w słowach: *illuminata ineffabili iubilo saciat*<sup>302</sup>. W kolejnym 5 rozdziale tegoż traktatu nawiązuje ponadto do dwóch tradycyjnych okresów w duchowym rozwoju pisząc: „Płacz i zawrodozenie należą do tych, co właśnie się nawrócili, i do początkujących, natomiast rozradowanie i śpiew jedynie do doskonałych”<sup>303</sup>. Nie można też nie wspomnieć o opisie rozwoju wewnętrznego, który zawierają rozdziały 19, 34 i 47 *Melos Amoris*, gdzie wyróżnia następujące etapy duchowe: wyrzeczenie się posiadania, koncentracja na niebiańskich rzeczach prowadząca do ognia miłości, smakowanie Bożej słodkości, nieodłączność od Boga, aż do wewnętrznego daru Bożego śpiewu<sup>304</sup>.

W drodze do kontemplacji i pełnego zjednoczenia wewnętrznego Rolle podkreśla bardzo mocno rolę oczyszczenia (*purgatio*) będąc w ten sposób nie jakimś

---

<sup>300</sup> Por. R. Boenig, *St. Augustine's Jubilus and Richard Rolle's Canor*, w: *Vox Mystica...*, dz. cyt., s. 75-86.

<sup>301</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 363.

<sup>302</sup> Zob. *Tamże*, s. 364.

<sup>303</sup> Zob. *Tamże*, s. 363.

<sup>304</sup> Zob. *Tamże*, s. 622.

sentymalnym „wolnoduchem”, jak próbowano go nie raz opisać, ale ortodoksyjnym realistycznym mistykiem, mającym pełną świadomość ludzkiej kondycji<sup>305</sup>. Jak inni mistycy średniowieczni wymaga od początkujących i zaawansowanych, aby zajmowali siebie ciągle pokutą i praktykowali stałą skruchę, ponieważ kontemplacji towarzyszy „ogromny wysiłek (*immense labor*)” (EV 66) i „długotrwałe ćwiczenia duchowe (*long-lasting spiritual exercises*)” (EV 64)<sup>306</sup>. Ponadto idąc za nauczaniem *Ancrene Wisse*, we wszystkich swoich większych dziełach, podkreśla korekcyjną rolę sumienia, którą pojmuje jako decydujący, rozstrzygający i bezapelacyjny element natury ludzkiej odpowiedzialny za jej relacje z Bogiem. Tego rodzaju nauka staje się bardzo znacząca w kontekście teologii afektywnej, jeżeli weźmie się pod uwagę, że w średniowiecznej teologii scholastycznej św. Tomasza z Akwinu sumienie było przypisane działaniu rozumu. Biorąc zaś pod uwagę centralną funkcję sumienia Rolle skłania się mocniej w stronę afektywnej interpretacji jego roli, podkreślając bardziej ważność wyrzutów sumienia i żalu za grzechy niż moralną ocenę ludzkiego postępowania<sup>307</sup>.

Jednym z największych wyzwania, które stawia przed postępującymi w życiu wewnętrznym jest ascetyczne oczyszczenie, czego najlepszym przykładem w dziele *Expositio super novem lectiones mortuorum* jest prośba do Boga o dar biczowania w obliczu nadchodzącego sądu. Najprawdopodobniej wynika z tego, że sam praktykował pokutę i ascezę, która głównie polegała na „płaczu i wzdychaniu” (EV 64) nad własnymi grzechami. Choć jak wiadomo z innych fragmentów, w których radzi swoim czytelnikom, aby nie przesadzali w ćwiczeniach pokutnych, Rolle nigdy nie był zwolennikiem surowej, wymagającej i rygorystycznej ascezy. Twierdził bowiem, że znęcanie się nad ciałem może doprowadzić do takiego rozproszenia, że dusza ludzka nie będzie w stanie skupić się na kontemplacji<sup>308</sup>. Z uwagi na to, że jest głównie skoncentrowany na ćwiczeniach duchowych, związanych z najwyższym stopniem rozwoju wewnętrznego, nie opisuje w szczegółach praktyk pokutnych, ale za swym mistrzem św. Bernardem raczej podkreśla, że „ogień boskiej miłości pochłonie całą nieczystość”<sup>309</sup>.

Wydaje się więc, że Rolle w tego rodzaju nauczaniu, proponuje pewnego rodzaju duchową równowagę, która ma za zadanie zachować odpowiednie proporcje pomiędzy środkami i celami w ćwiczeniach wewnętrznych oraz nadać odpowiednie priorytety każdemu z etapów w rozwoju duchowym. Kładąc więc nacisk bardziej na celowość, którą

---

<sup>305</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 11; por. G. Bullett, *The English Mystics*, Michael Joseph, London 1950, s. 37-64.

<sup>306</sup> Cyt. za: W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>307</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>308</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>309</sup> Cyt. za: *The Officium and Miracula of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 31, 51.

jest doświadczenie Bożej miłości, niż na narzędzia będące jedynie pomocą, mistyk zdecydowanie nie jawi się, jak twierdzi Watson, jako osoba z „wysocę pozytywnym i antyascetycznym nastawianiem do życia kontemplacyjnego”<sup>310</sup>. Z jego bowiem zamierzonej małomówności na temat ćwiczeń pokutnych w celu podkreślenia wspaniałości kontemplacji, nie można wyprowadzić konkluzji, która nadawałaby duchowości pustelnika charakter antypokutny. Tego rodzaju wniosek jest dość oczywisty, kiedy weźmie się pod uwagę jego umiarkowane stanowisko względem praktyk ascetycznych. Zarówno dla niego, jak i dla innych mistyków średniowiecznych, oczyszczanie (*purgatio*) zawsze odgrywało bardzo ważną rolę inicjacyjną w mistycznym rozwoju, prowadząc do oświecenia (*illuminare*) i otwarcia wzroku serca (*purgato cordis oculo* - EV 65)<sup>311</sup>.

Wszystkie określone przez Rolle stopnie rozwoju duchowego, w których jego naśladowcy mają wzrastać, aby osiągnąć doskonałość życia wewnętrznego, prowadzą do centralnego tematu kontemplacji. Klasycznym fragmentem, opisującym szeroko to zagadnienie, jest ostatni rozdział *Emendatio Vitae*<sup>312</sup>, który zawiera dość długą dyskusję wyjaśniającą wzajemną relację pomiędzy miłością i kontemplacją<sup>313</sup>, starając się w ten sposób przedstawić najwyższe doświadczenie *canor*. W porównaniu do innych pism fragment ten ukazując wizję kontemplacji w najbardziej poważny i kompleksowy sposób został utrzymany w zupełnie innym tonie niż poprzedzające rozdziały. Od samego początku jest oczywistym, że Rolle nie chce jedynie przez autoprezentację podzielić się doświadczeniem *canor*, ale umieszcza je w relacji do innych wizji mistycznych:

„Kontemplacja, lub inaczej życie kontemplacyjne, składa się z trzech części, którymi są czytanie, modlitwa i medytacja. Przez czytanie Bóg mówi do nas. W modlitwie my mówimy do Boga. Jeśli ktoś pyta, czym jest kontemplacja, to jest to trudne do zdefiniowania. Niektórzy mówią, że życie kontemplacyjne jest niczym innym niż wiedzą o rzeczach zakrytych; lub inaczej to bycie wezwanym do porzucenia światowych zajęć; lub inaczej to studiowanie Bożych listów. Inni mówią, że kontemplacją jest czyste wpatrywanie się w cuda mądrości, kiedy ktoś jest ogarnięty zdumieniem. Inni mówią, że kontemplacja to nieograniczona i przenikliwa intuicja duszy, kiedy jej zdolności spostrzegania rozpościerają się na wszystkie strony. Inni mówią, całkiem słusznie zresztą, że kontemplacja to Boskie rozradowanie (ang. *supernal jubilation*, łac. *supernorum iubilus*). Inni mówią najtrafniej, że kontemplacją jest śmierć zmysłowych uczuć przez rozradowanie uniesionego umysłu (ang. *death of carnal affections through the jubilation of the uplifted mind*; łac. *per sublevantis mentis iubilum mors carnalium affectionum*). Mnie się wydaje, że kontemplacją jest rozradowanie Boskiej miłości, przyjęte w umyśle wraz ze słodkością anielskiego uwielbienia (ang. *the jubilation of divine love, received into the mind with the sweetness of angelic praise*; łac. *iubilus divini amoris, suscepta in mente suavitate laudis angelicae*). Jest to rozradowanie, które jest celem doskonałej modlitwy i szczytem pobożności, podczas gdy jesteśmy jeszcze w drodze. I to działanie jest ukoronowaniem wszystkich czynów”<sup>314</sup>.

Fragment ten, który formalnie dzieli i definiuje trzy rodzaje kontemplacji, należy

<sup>310</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>311</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>312</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>313</sup> Por. S. Bhattacharji, *Medieval Contemplation and Mystical Experience*, w: *Approaching Medieval English...*, dz. cyt. s. 51-59.

<sup>314</sup> Cyt. za: N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 219.

jednocześnie do najbardziej imponujących, jeśli weźmie się pod uwagę mistyczne nauczanie Rolle. Przytacza w nim kilka definicji, które prawdopodobnie zaczerpnął od innych autorów życia kontemplacyjnego, zaczynając od idei najbardziej mu obcej i stopniowo przechodząc do pojęcia kontemplacji, które wydaje mu się najbliższe. Ponieważ konkluzję tego wywodu stanowi podanie własnej definicji według której kontemplacja jest synonimem doświadczenia *canor*, dlatego w ten sposób stara się wpisać swoje mistyczne doświadczenie w autorytatywną tradycję chrześcijańską<sup>315</sup>.

Jak widać z powyższego fragmentu z tematem kontemplacji bezpośrednio łączy się temat rozradowania (*iubilus*), które jest reakcją duszy na Bożą miłość, doświadczenie wieczności i uwielbienie anielskie. Dlatego też wydaje się całkiem zrozumiałe, że czasami Rolle łączy bezpośrednio kontemplację z wsłuchiowaniem się w Boską melodię miłości (*canor*), na zobrazowanie czego używa synonimów: *invisiblis melodia, sonus coelestis, czy canticum spirituale*<sup>316</sup>. Mistyk nawiązuje tutaj w sposób pośredni lub bezpośredni do św. Augustyna, który w komentarzu do psalmu 33, interpretując „jubilation” wyjaśnia, że jest to stan, którego nie można zrozumieć i doświadczenie, którego nie sposób opisać. Kiedy więc intensywność radości wzrasta na tyle, że żadne słowa nie są w stanie jej wyrazić, wtedy osoba przechodzi od sylab i słów do „dźwięków jubilacji (*the sound of jubilation*)”. Jak mówi św. Augustyn: „*Jubilus* jest czymś, co oznacza, że serce z trudem daje sobie radę z tym, czego nie może wypowiedzieć”<sup>317</sup>. Dar więc *iubilus* jest bezpośrednią odpowiedzią na Boską melodię słyszana jedynie w kontemplacji *canor*, która nie tylko może być zdefiniowana, jako wizja przebywających w niebie, czy wizja niebiańskich rzeczy, ale ponadto jako bezpośrednia świadomość Bożej miłości. Doświadczenie w tym mistycznym procesie według Rolle przychodzi bardziej przez zmysłowe pośrednictwo uczuć (*feeling*) niż przez widzenie (*seeing*)<sup>318</sup>.

Podkreśla także, że wejście w stan radosnego uwielbienia (*state of jubilant song*) jednoczy osobę z Bogiem do tego stopnia, że zostaje przemieniona w Niego na tyle, iż owocuje to stanem przeobóstwienia (*deificatio*). Chociaż termin *deificare* nie występuje często w jego pismach<sup>319</sup> to pojawia się na przykład w łacińskiej wersji *Melos Amoris* w 50 rozdziale:

„Wieczna miłość (*eternal charity*) spowija ‘naszego wewnętrznego człowieka’ i rozpala go cudownie łagodnym światłem (*with sweetly flowing light*); co prowadzi go do większej chwały i przekształca (*transform*) w podobieństwo jego natury (*likeness of its nature*), przeobstwiając go w pewnym stopniu (ang. *deifying*, łac. *deificans illum*)”<sup>320</sup>.

---

<sup>315</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>316</sup> Zob. F. Comper, *The Life of Richard Rolle...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>317</sup> Cyt. za: G. Mursell, *English Spirituality from Earliest Times to 1700*, SPCK, London 2008, s. 207.

<sup>318</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>319</sup> Zob. Tenże, *The Middle English Mystics...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>320</sup> Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 368.

Rolle łączy więc ściśle i bezpośrednio ze sobą najwyższy poziom kontemplacji, który polega na wsłuchiwaniu się w Boską melodię uwielbienia (*canor*) i trwaniu w stanie rozradowania (*iubilus*), z transformacją podobieństwa Bożego w człowieku i doprowadzeniem go do stanu zupełnego przeobóstwienia (*deificatio*).

Ogólnie rzecz biorąc fragmenty pism, w których mistyk specyficznie opisuje własną kontemplację jako *iubilis divini amoris*, należą do rzadkich, ponieważ raczej nie interesuje go definiowanie kontemplacji czy rozróżnianie jej poziomów, ale bardziej ukazywanie jej skutków i owoców, jak to czyni między innymi w 8 rozdziale *Melos Amoris*:

„Radość kontemplacji jest warta pochwały – oczyszcza to co brudne; unosi co, oczyszczone; czyni radosnym to, co uniesione; otwiera niebo dla rozradowanego (*jubilating*) pokazując mu niebiańską bramę, zamyka usta jego oszczercom; sprawia, że widzi Boską twarz w rozradowaniu (*jubilating*); rozświetla ciemne rzeczy i odsłania sekrety”<sup>321</sup>.

Fragment ten, będąc typowym dla Rolle opisem życia kontemplacyjnego, pokazuje ponadto dość jasno jego naukę o wyższości kontemplacji nad życiem aktywnym. W ten sposób stoi w opozycji do innych przedstawicieli średniowiecznej mistyki, którzy szukali sposobu połączenia aktywnego i kontemplacyjnego życia bez pozbawienia obydwu ich istoty i znaczenia<sup>322</sup>. Rolle nie zajmuje się tym tematem w ogóle i chociaż uważa aktywne życie za ważne i konieczne w służbie Bogu i nie unika tematu duszpasterskiego zaangażowania, pisząc także swoje pastoralne dzieła do zakonnic i kapłanów, to jednak wybór przez niego czysto kontemplacyjnego powołania do samotności czyni temat życia aktywnego praktycznie nieobecnym<sup>323</sup>.

Szczytowym elementem kontemplacyjnego zaangażowania jest doświadczenie zjednoczenia mistycznego, które nie znajduje jasnej i wyraźnej definicji u Rolle. Ponieważ nie kieruje się scholastyczną teologią ani nie pretenduje do określenia pełnej struktury życia wewnętrznego, praktycznie wszystkie jego pisma zawierają jedynie fragmentaryczne wyjaśnienia dotyczące celu kontemplacji. Zasadniczo twierdzi, że zjednoczenie z Bogiem jest tym, czego doświadcza się po otrzymaniu darów: *fervor-dulcor-canor*, których istotą jest miłość miłosierna (*charity*), nie tylko pociągająca człowieka ku Bogu, ale i jednocząca go z Nim w niedoskonały sposób w doczesności<sup>324</sup>. Dla Rolle bowiem, jak i dla innych mistyków, doskonałe zjednoczenie jest możliwe jedynie w wieczności, jak pisze w 41 rozdziale *Incendium Amoris*: „Akt doskonałej

---

<sup>321</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 365.

<sup>322</sup> Por. *The Middle Ages (700-1550)*, red. M. Alexander, F. Riddy, Macmillan 1989, s. 179-186.

<sup>323</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 365; por. D. Baker, *The Active and Contemplative Lives in Rolle, the Cloud-Author and Hilton*, w: *The Medieval Mystical Tradition England, Ireland and Wales*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 85-102.

<sup>324</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 367; por. S. Manning, *Wisdom and Number. Toward a Critical Appraisal of the Middle English Religious Lyric*, University of Nebraska Press, Lincoln 1962, s. 56-63.

miłość przewyższa wszystko inne, ponieważ wszystko to, co robimy jest ukierunkowane na swój koniec, którym jest doskonałe zjednoczenie z Bogiem”<sup>325</sup>.

Próbując zaś wyjaśnić naturę tego zjednoczenia mistyk odnosi się do trzech obrazów: przyjaźni, umiłowania i porządku miłości. Pierwszy obraz ukazuje w 39 rozdziale *Incendium Amoris*, gdzie w pośrodku dyskusji o przyjaźni pomiędzy Bogiem i człowiekiem, definiuje ją jako doskonałe zjednoczenie obu woli, twierdząc, że jest to najwyższy wyraz przyjaźni pomiędzy Bogiem a duszą<sup>326</sup>. Tego rodzaju definicja pokrywa się nie tylko z tradycyjnym monastycznym spojrzeniem na zjednoczenie jako *unitas spiritus*, ale z racji położenia nacisku na wolę (*affectus*) staje się kolejnym potwierdzeniem afektywnego wymiaru duchowości Rolle<sup>327</sup>. Wyjaśniając obraz umiłowania podkreśla relację pomiędzy zjednoczeniem a miłowaniem, co w szczególny sposób wyjaśnia w 41 rozdziale *Incendium Amoris*:

„Miłość jest najśodsza i najbardziej użyteczną rzeczą, którą rozumne stworzenie może kiedykolwiek osiągnąć. Najbardziej pożądana i wyczekiwana przez Boga, ponieważ wiąże z Bogiem nie tylko przez połączenie mądrości i słodkości, lecz także panuje nad ciałem i krwią tak, że człowiek nie podąża za zgubnymi rozkoszami i nie oddala się w poszukiwaniu różnego rodzaju błędów. Przez tego rodzaju miłość nasze serce prawidłowo się rozwija i nasze życie znajduje znaczenie i moc. Nigdy nie odkryłem lepszego i słodszy schronienia, ponieważ miłość jednoczy mnie z moim umiłowanym i czyni z dwóch jedno”<sup>328</sup>.

W trzecim obrazie zjednoczenie z Bogiem oznacza, że osoba jest w stanie wprowadzić ład we wszystkie rodzaje miłości, co nawiązuje do pojęcia *ordo amoris* - porządku miłości, który jest motywem obecnym już od początku w chrześcijańskim mistycyzmie. Rolle porusza ten temat dość często, szczególnie w *Melos Amoris* w rozdziałach 50-51, idąc za nauczaniem św. Bernarda, według którego najwyższa miłość istnieje bez porządku i bez stopni:

„Najlepszy (*optimus*) porządek miłości (*ordo charitatis*) jest bez porządku (*sine ordine*), chwalebny (*gloriosus*) stopień miłości jest bez stopnia (*sine gradu*); najchwalebniejszy sposób (*laudabilis modus*) bez sposobu (*sine modo*)”<sup>329</sup>.

Zapewne mistyk chciał tutaj wyjaśnić, że najwyższy stopień miłości Boga nie ma już żadnego porządku, stopnia czy kolejności w miłowaniu, ponieważ ze swej istoty miłość Boża podporządkowuje sobie wszystkie inne formy miłości nadając im należyty porządek, stopień i kolejność. Dlatego kochając tego rodzaju najwyższą miłością jest się zdolnym kochać wszystko i wszystkich jedynie ze względu na Boga i ze względu na ich własne dobro.

W ramach zjednoczenia mistycznego Rolle porusza jeszcze temat wzajemnej

---

<sup>325</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 183n.

<sup>326</sup> Por. H.A. Kelly, *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Cornell University Press, London 1975, s. 313-327.

<sup>327</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>328</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 187n.

<sup>329</sup> Cyt. za.: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 368, 624; por. P. Grant, *Literature of Mysticism in Western Tradition*, Macmillan, London 1983, s. 1-14.

relacji pomiędzy wizją Boga możliwą do doświadczenia w czasie życia doczesnego, a widzeniem Boga w wieczności. Generalnie rzecz biorąc mówiąc o mistycznym doświadczeniu nawiązuje w zasadzie do dwóch rodzajów zmysłów: czucia i widzenia, choć częściej porusza temat zmysłu widzenia szczególnie w kontekście daru *oculus cordis*<sup>330</sup>. Dla zobrazowania tego daru często posługuje się ideą pragnienia trwającego pomiędzy doczesnością i wiecznością w napięciu eschatologicznym, co szczególnie jest widoczne w 26, 28 i 35 rozdziale *Incendium Amoris*:

„Aż do momentu, kiedy będę mógł zobaczyć wyraźnie mojego Umiłowanego, będę Mu śpiewał na każde wspomnienie jego słodkiego Imienia, które nigdy nie opuszcza mojego umysłu”<sup>331</sup>.

Temat niemożliwości całkowitego radowania się czystą wizją Boga wraz z wyraźnym zwątpieniem, że mogłaby być ona komukolwiek i kiedykolwiek udzielona, wybrzmiewa z wielu fragmentów w dziełach Rolle. Mimo to stwierdza dość jasno w 5 rozdziale *Contra Amatores Mundi*, że choć człowiek nie ma dostępu do Boga w doczesności w naocznym widzeniu, to jednak może już teraz doświadczyć bezpośrednio Jego obecności:

„Bez wątpienia nie zależy to od żadnego stopnia miłości, że osoba w doczesnym świecie może być uniesiona (*raptus*) w doskonałej wizji niebiańskich rzeczy (*ad perfectam visionem celestium*), chociaż to jest zarezerwowane dla nas w przyszłości”<sup>332</sup>.

Doświadczający życia kontemplacyjnego, których Rolle nazywa w swoich pismach „najbardziej świętymi ze wszystkich (*sanctissimi*)”, otrzymują nie tylko dar znajomości Pisma Świętego, ale nawet dar poznania tajemnic niebieskich, jednak dzieje się to tylko częściowo. Potwierdza to nauczanie mistyka odnośnie daru wizji, gdzie na zasadzie kontrastu przeciwstawia wizję uszczęśliwiającą (*visio beata*) niejasnej doczesnej wizji (*mentalis visio*), której doświadczają święci<sup>333</sup>. Chociaż więc Bóg nie może być w pełni widziany w obecnym życiu, nawet w najwyższej formie kontemplacji mistycznej, to jednak może zostać realnie doświadczony przez wewnętrzny żar, Boską słodkość i anielskie uwielbienie<sup>334</sup>.

Spośród wielu fenomenów mistycznych wspominanych w pismach Rolle szczególnie zauważalnym jest temat ekstazy występujący dość rzadko pod terminem *extasis*, *excessus mentis*, czy *suspendium*, a najczęściej jako *raptus*/*rapitur*/*rapere*. Nie jest to czymś zaskakującym, ponieważ ostatnie z tych określeń w podobnej częstotliwości występują u św. Bernarda<sup>335</sup>. Klasycznym fragmentem przytaczanym w tym temacie jest 12 rozdział *Emendatio Vitae*, który zawiera kilka tradycyjnych określeń opisujących

<sup>330</sup> Por. C. Pepler, *Love of the Word*, LS 6(1948), t. 2, nr 24, s. 540-546.

<sup>331</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>332</sup> Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 369, 624.

<sup>333</sup> Zob. *Tamże*, s. 369; por. A. Vauchez, *The Saint*, w: *Medieval Callings*, red. J. Le Goff, tł. L. G. Cochrane, University of Chicago, Chicago 1987, s. 313-146.

<sup>334</sup> Zob. A. Albin, *Listening for Canor in Richard Rolle's Melos Amoris...*, art. cyt., s. 177.

<sup>335</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 84.



przejście od zwykłej świadomości do ekstatycznego stanu:

„Od czasu, kiedy osoba oddaje się ciągle medytacji i otrzymuje dar uniesienia kontemplacyjnego ku niebiańskim rzeczom i od kiedy umysł zostaje zupełnie oczyszczony, na tyle na ile słabość ciała na to pozwala, zaczyna słodko i żarliwie radować się wewnątrz (ang. *jubilare sweetly and ardently*, łac. *suauiter ac ardentem iubilare*). Prawdziwie, od kiedy nie jest więcej zupełnie rozproszona wykonywaniem rzeczy zewnętrznych i w żadnym wypadku nie kierując się dumą znajduje radość jedynie w niebiańskich rozkoszach, zostaje nagle, tak jak jest, uniesiona w ekstazie (ang. *raptured in ecstasy*, łac. *quasi in extasi raptur*) przez słodkość Bożej miłości, i trwając w uniesieniu raduje się w cudowny sposób”<sup>336</sup>.

Uniesienie więc, będąc jedną z cech charakterystycznych *canor*, jest często wspomniane przez Rolle, kiedy omawia ten najwyższy dar mistyczny. W *Contra Amatores Mundi* określa osobę, która śpiewa pieśń miłości Boga, że uważana jest przez innych za szaloną, czy „uniesioną swojej istocie (*raptured in his core*)” i „oddzieloną od swoich zmysłów (*separated from his senses*)”<sup>337</sup>. Podobnie w 32 rozdziale *Incendium Amoris* podającym wskazówki dla życia kontemplacyjnego przekonuje, że częsta modlitwa, medytacja i łzy przygotowują do stanu, w którym

„umysł najcudowniej rozpala się w miłości i rozpalony raduje się, i rozradowany unosi do życia kontemplacji. Dusza wchodzi w ten doskonały stan, kiedy unosi się ponad samą siebie (ang. *reptured*, łac. *raptur*), i otwarte niebo wyjawia swe sekrety jej wewnętrznyemu spojrzeń (ang. *inner eye*, łac. *oculo mentali*)”<sup>338</sup>.

Najbardziej oryginalnym wkładem w średniowieczny opis daru ekstazy jest nauka Rolle o dwóch formach uniesienia podana w 37 rozdziale *Incendium Amoris*:

„Jest jasnym, że uniesienie może być rozumiane na dwa sposoby. Pierwszy z nich jest, kiedy osoba opuszcza swe cielesne zmysły i w czasie uniesienia nie czuje niczego w ciele, ani tego, co się dzieje z ciałem. Oczywiście nie jest umarła, ale ciągle żywa, ponieważ dusza bezustannie ożywia ciało. (...) Nawet czasem grzesznicy doświadczają tego rodzaju uniesienia w wizjach i pojmują radość dobrych i karę nieczemnych. (...) Ale ‘uniesienie’ w innym sensie przychodzi przez podniesienie umysłu ku Bogu w kontemplacji; jedynie doskonale miłujący Boga doświadczają tego w ten sposób. Jest poprawnym nazywać to ‘uniesieniem’, tak samo jak poprzednie, ponieważ definitywnie występuje tu gwałtowne zawładnięcie przeciwne naturze i jest to prawdziwie nadprzyrodzone”<sup>339</sup>.

Pierwszy więc rodzaj uniesienia, o którym wspomina mistyk, zostaje zdefiniowany w tradycyjnym sensie jako wizja uniesienia ekstatycznego, o której już nauczał na przykład św. Tomasz z Akwinu. Nowością natomiast jest druga forma kontemplacyjnej ekstazy polegająca na uniesieniu umysłu do Boga w miłującej kontemplacji (łac. *dicitur raptus eleuacione mentis ad Deum per contemplationem*), całkowicie powodowanej przez duchowe porwanie miłości (łac. *uiolencia*)<sup>340</sup>. Ta forma ‘uniesienia miłości’ jest jedną z cech charakterystycznych afektywnej duchowości Rolle, który sugerował nawet, że ekstaza doświadczana dzięki kontemplacyjnej miłości ma większe znaczenie niż ekstaza cielesna<sup>341</sup>.

<sup>336</sup> Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 365n.

<sup>337</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 366.

<sup>338</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>339</sup> *Tamże*, s. 166.

<sup>340</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>341</sup> Zob. *Tamże*.

Twierdził bowiem, że tego rodzaju uniesienie było udziałem Chrystusa, który nigdy nie doświadczył utraty kontroli nad swoim ciałem w cielesnej ekstazie, ale praktykował miłosne uniesienie umysłu w kontemplacji. Ponieważ jest On nie tyle modelem i przykładem tego rodzaju ekstazy, co siłą sprawczą oraz ostatecznym celem występowania tego fenomenu mistycznego<sup>342</sup>. Ten darmowy dar otrzymywany jest jedynie przez tych, którzy są wyłącznie ukierunkowani na umiłowanie Boga:

„Dusza złączona nierozzerwalnie z Nim [Chrystusem] w miłości i w ekstazie umysłu (ang. *mental ecstasy*, łac. *exessus mentis*) przezwycięża każdą zewnętrzną przeszkodę, aby napoić się zupełnie z niebiańskiego kielicha”<sup>343</sup>.

Rolle podkreśla tutaj, że taka forma uniesienia, będąca przedsmakiem wieczności, przewyższa wszelkiego rodzaju zaangażowanie duchowe i jakikolwiek sposób życia aktywnego czy kontemplacyjnego, oraz inne dary mistyczne, którymi Bóg obdarowuje w doczesności. Ponieważ tego rodzaju nauka o fenomenie ekstazy jest następnym oryginalnym aspektem teologii afektywnej mistyka, dlatego uniesienie jawiąc się jako zasadnicza cecha jego duchowości staje się integralnym elementem miłości, która pobudza człowieka do zjednoczenia z Bogiem<sup>344</sup>.

### C. Praktyczna mistyka afektywna

Chociaż Rolle był dość dobrze zaznajomiony z teologią przez odbyte studia w Oksfordzie, a może nawet w Paryżu, to nie przejawia większego zainteresowania wyjaśnianiem doktryny wiary. Naturalnie można wyróżnić w jego pismach elementy trynitologii, kiedy na przykład w *Melos Amoris* (r. 21) mówi o *tranquillitas Trinitatis*, czyli odpoczynku duszy w samej Trójcy, czego doświadczenie jest celem rozwoju duchowego i wpisuje się w podkreślanie roli spoczynku na modlitwie, które są warunkami koniecznymi do kontemplacji<sup>345</sup>. Ponadto porusza tematy eschatologiczne, kiedy szczególnie w komentarzach biblijnych nawiązuje do dnia Sądu Ostatecznego, zachęcając początkujących do żalu za grzechy i pokuty. Jednak najbardziej fundamentalną rolę w całym nauczaniu Rolle pełni chrystologia, choć podobnie jak wielu mistyków późnośredniowiecznych, nie przedstawia doktryny o Chrystusie w abstrakcyjny i spekulatywny sposób, ale cechuje go bardziej praktyczne podejście<sup>346</sup>.

---

<sup>342</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 366; por. R. Kieckhefer, *Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984, s. 150-179.

<sup>343</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>344</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>345</sup> Por. R. Boenig, *The God-as-Mother Theme in Richard Rolle's Biblical Commentaries*, MQ 12(1984), t. 10, nr 4, s. 171-174; C. Pepler, *The Mystical Body in the English Mystics*, CR 2(1943), t. 23, nr 2, s. 49-59; K. Smith, *Art, Identity and Devotion in Fourteenth Century England*, University of Toronto Press, London 2003, s. 205.

<sup>346</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 354.

Choć tego rodzaju chrystologia staje się dla niego ważniejsza niż jej doktryna, jednak nie znaczy to, że sugeruje osiągnięcie zbawienia w oddzieleniu od poprawnej doktrynalnie wiary. Przede wszystkim w swoich pismach zwraca uwagę na poparte własnym doświadczeniem ćwiczenia duchowe, których opis wplata w historię swego życia, zawartą szczególnie we wcześniejszych dziełach i w poradach udzielanych głównie w języku narodowym<sup>347</sup>.

Chociaż praktyczny wymiar jego mistyki wydaje się czasami w pewien sposób kontrowersyjny, to jednak ciągle pozostaje wierny do końca katolickiej ortodoksji. Osobiście Rolle praktykował surową ascezę, za co był zresztą krytykowany, ale jego obrona postawy umiarkowania w odmawianiu sobie jedzenia jest jak najbardziej poprawna w kontekście czasami ekstrawaganckiego średniowiecznego ascetyzmu. Często też można spotkać w jego dziełach rady odnośnie fundamentalnych chrześcijańskich cnót, takich jak: ubóstwo, pokora, czystość, cierpliwość czy oczyszczenie serca. Jednak to, co najbardziej charakteryzuje jego ćwiczenia duchowe, zawiera się w praktycznej mistyce afektywnej w której najlepszą drogą do otrzymania kontemplacyjnych darów jest trwanie w pasywnym osamotnieniu i milczeniu. Czytanie duchowe, medytacja i modlitwa odgrywają w tym kluczową rolę, jednak mistyk chce, aby jego naśladowcy w końcu odpoczęli w Bogu i poddali się Jego działaniu. Przede wszystkim więc zachęca w swej praktycznej afektywności do medytacji nad Pasją Chrystusa i pobożności do Imienia Jezus<sup>348</sup>.

Afektywna medytacja była praktyką bardzo popularną w późnym średniowieczu i opierała się głównie na wyobrazeniowej pobożności (*imaginative piety*). Zasadniczo więc rola i umiejscowienie wyobraźni różnicowały poszczególnych autorów mistycznych, co ma też miejsce, kiedy weźmie się pod uwagę korzenie nauki o medytacji u Rolle. Nawiązuje bowiem do Ryszarda od św. Wiktora, który umiejscawiał wyobrazeniową koncepcję Boga i rzeczy duchowych w ramach kontemplacyjnej drogi wewnętrznej, gdzie rolą wyobraźni była pomoc udzielana osobie we wczesnych okresach wzrostu duchowego. Twierdził jednak, jak większość kontemplacyjnych pisarzy mistycznych, że tego rodzaju pobożność musi zostać zaniechana w momencie, kiedy dusza osiąga najwyższy stopień modlitwy kontemplacyjnej i prawdziwe widzenie Boga. Dzieje się tak za względu na fakt, iż niemożliwym jest połączenie doświadczenia transcendencji na najwyższym poziomie mistycznym z pobożnością, której koncepcja Boga ma za podstawę wyobrażenie rzeczy fizycznych<sup>349</sup>. Przeciwnie do Ryszarda od św.

---

<sup>347</sup> Zob. *Tamże*, s. 355.

<sup>348</sup> Zob. *Tamże*; por. H.P. Owen, *Experience and Dogma in the English Mystics*, w: *Mysticism and Religious Traditions*, red. S. T. Katz, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 148-162.

<sup>349</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 299.

Wiktora pustelnik w *Emendatio Vitae* radzi wydłużyć praktykę medytacji, będącą synonimem wyobrazeniowej pobożności, na następne stopnie rozwoju duchowego. Medytacja więc zamiast być pośrednim etapem pomiędzy czytaniem i modlitwą, zostaje przez niego włączona w okres oświecenia i kontemplacji. W ten sposób dokonuje odwrócenia normalnego porządku rzeczy (czytania, medytacji i modlitwy) i nawiązuje w swym zrozumieniu medytacji do czegoś innego niż rozmyślenia wyobrazeniowego, któremu termin *meditatio* był normalnie przypisany<sup>350</sup>. Rolle używając więc terminu medytacji przypisuje go do etapu oświecenia będącego wyższym stopniem duchowym, polegającym na otrzymaniu daru Bożego światła i miłości<sup>351</sup>.

Podobny opis medytacji występuje też w innych jego dziełach, w których wyjaśnia bezpośrednio relacje pomiędzy tym ćwiczeniem duchowym a etapem oświecenia. Tego rodzaju powiązanie jest dość jasno opisane w *Ego Dormio*, gdzie mistyk, próbując uzasadnić swój punkt widzenia, przedstawia kilka różnych rodzajów medytacji, łącząc je z trzema stopniami miłości i pobożnością do Imienia Jezus. Skutkiem medytacji początkujących, praktykowanej każdego dnia i połączonej z miłością niepokonaną, jest oświecenie „oczu serca (*oculus cordis*)” i duchowy wzrost osoby, aż do ostatniego stopnia miłości niepodzielnej i nienasyconej, której właśnie poświęcona jest końcowa medytacja opisująca „pieśń miłości”. Przede wszystkim mistyk w swej refleksji nigdzie nie sugeruje przejścia z poziomu ludzkiej wyobraźni do bardziej abstrakcyjnego rodzaju modlitwy oraz łącząc medytację z oświeceniem nie proponuje bardziej intelektualnego ćwiczenia duchowego niż zazwyczaj jest to praktykowane. Z tego można wnioskować, że medytacja według niego służy głównie skupieniu myśli na Bogu, co ma wystarczać do otwarcia „oczu serca” i rozpalenia żarem miłości. Tak więc proces ukierunkowania umysłu (*mental orientation*) przez medytację, odbywający się w wewnętrznym zamknięciu (*internal enclosure*), łączy się ściśle z nabyciem równowagi wewnętrznej i prowadzi do stałości serca (*stability of heart*)<sup>352</sup>.

Ukazana w świetle teologii katafatycznej medytacja według Rolle ma absolutnie pozytywny charakter i nie wiąże się z żadnego rodzaju intelektualną negacją i odrzuceniem rozumowej koncepcji Boga. Ponieważ nie ma też charakteru czysto spekulatywnego, dlatego jest intelektualną w takim sensie, iż na początku drogi duchowej bardziej angażuje myślenie niż pragnienie. W miarę zaś postępu w tego rodzaju przedłużonej medytacji na wszystkie etapy wzrostu wewnętrznego, zmysły duchowe zaczynają odgrywać coraz większą rolę. Nie można jednak stwierdzić, że mistyk radziłby

---

<sup>350</sup> Zob. N. Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>351</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Richard Rolle: A Theological Re-Assessment...*, art. cyt., s. 127; por. S. McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010.

<sup>352</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 301.

wyzbycie się intelektu, uczuć czy wyobraźni na którymkolwiek etapie duchowym, dlatego prawdopodobnym jest, że uważał ich obecność za konieczną, choć przyznawał im różny prymat w zależności od intensywności zaangażowania władz ludzkich<sup>353</sup>.

Mimo tak pozytywnego podejścia do wyobraźni w medytacji można także spotkać jej krytykę w kilku innych dziełach mistyka, kiedy wspomina o imaginacji, która nie służy już ukierunkowaniu umysłu i stałości serca. Oczywiście nie można wnioskować wprost z tego rodzaju opinii jakoby musiała zostać zanegowana sama w sobie, ponieważ mistyk daje jedynie do zrozumienia, że wyłącznie wyobraźnia, która rozprasza duszę i oddala od miłości Boga, musi zostać opanowana<sup>354</sup>. Na przykład w *Emendatio Vitae* prosi Boga o łaskę wypełnienia umysłu miłością, tak aby zapomniał o wszelkich iluzorycznych wyobrażeniach:

„Upój mego ducha palącym winem twojej słodkiej miłości tak, abym zapominając całe zło i wszystkie iluzoryczne wyobrażenia i wizje oraz obejmując Ciebie jedynie, mógł cieszyć się i radować w Jezusie mym Bogu”<sup>355</sup>.

Następnie w podobnym stylu łączy temat oczyszczenia duszy ze zdolnością do odrzucenia cielesnych obrazów, co razem ma doprowadzić do szybszego rozwoju wewnętrznego. Wydaje się więc, że Rolle przestrzega bardziej przed tzw. światową wyobraźnią niż przed wyobraźnią samą w sobie, co prowadzi go na przykład do zwrócenia uwagi swych naśladowców na ataki demona, który może wypełnić ich umysł zmysłowymi wyobrażeniami<sup>356</sup>.

Choć ogólnie rzecz biorąc podejście Rolle do wyobraźni jest z gruntu rzeczy pozytywne, to jednak w *Incendium Amoris* wyróżnia etap w życiu duchowym, podczas którego nie widzi potrzeby jej używania, a nawet radzi zupełne wyzbycie się wszystkich fizycznych, cielesnych i światowych obrazów: „...nie mogą oni smakować chleba aniołów bez ogromnych i długich ćwiczeń duchowej medytacji i bez odrzucenia fizycznych wyobrażeń”<sup>357</sup>. Widać więc, że mistyk na ostatnim etapie życia kontemplacyjnego, podczas którego dusza zanurzona jest w „miłosnej pieśni”, nie widzi potrzeby używania wyobraźni, która wtedy mogłaby nawet stanowić przeszkodę do pełnego zjednoczenia<sup>358</sup>.

Inny powód za względu na który Rolle dokonuje tak radykalnej negacji wyobraźni

---

<sup>353</sup> Zob. *Tamże*; por. W.F. Hodapp, *Ritual and Performance in Richard Rolle's Passion Meditation B*, w: *Performance and Transformation. New Approaches to Late Medieval Spirituality*, red. M.A. Suydam, J.E. Ziegler, Macmillan London 1999, s. 241-272; Tenże, *Sacred Time and Space Within: Drama and Ritual in Late Medieval Affective Passion Meditations*, DR 10(1997), t. 115, nr 401, s. 235-248; Tenże, *Richard Rolle's Passion meditations in the Context of His English Epistles: 'Imitatio Christi' and the Three Degrees of Love*, MQ 9(1994), t. 20, nr 3, s. 96-104.

<sup>354</sup> Por. E. Glanz, *Richard Rolle Imaginary in 'Meditation on the Passion B': A Reflection of St. Victor's 'Benjamin Minor'*, MQ 6(1996), t. 22, nr 2, s. 58-69.

<sup>355</sup> Cyt. za: L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 301.

<sup>356</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>357</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 302.

<sup>358</sup> Zob. *Tamże*, s. 301.

na najwyższych etapach kontemplacji wiąże się z jednym z zasadniczych tematów jego afektywnej duchowości, którym jest doświadczenie wewnętrzne. W *Incendium Amoris* próbuje zapewnić swoich czytelników, że jego doświadczenia mistyczne nie są wytworem wyobraźni, przytaczając na potwierdzenie tego dowód, który nie ma charakteru intelektualnego, ale jest oparty na doświadczeniu empirycznym. Zapewnia bowiem, że był świadomy realności odczuwanego duchowego żaru, dlatego dla upewnienia się, czy rzeczywiście jego pochodzenie było wewnętrzne, dotykał swej klatki piersiowej. Ponieważ dar ten nie miał zewnętrznych somatycznych korzeni, dlatego potwierdza to, że żaden z wyższych darów mistycznych nie był jedynie skutkiem jego wybujałej wyobraźni<sup>359</sup>.

Rolle wymienia bowiem fizyczne i duchowe odczucia w zależności od źródła, rozróżniając pomiędzy zewnętrznym doświadczeniem fizycznym, a doświadczeniem duchowym pochodzącym z wewnątrz. Chociaż uważa, że duchowe doświadczenia są jakościowo różne od ich fizycznych fenomenów ze względu na posiadanie odmiennej natury, to jego dowód na to, że nie są jedynie wyobrażone, zależy od ich afektywnej namacalności. Tym więc, co stara się wyjaśnić jest stopień intensywności czysto duchowego doznania w kategoriach najbardziej dotykającego wrażenia zmysłowego. Dlatego nie sugeruje nigdzie, że opisanym fizycznym przejawom towarzyszą ich duchowe odpowiedniki<sup>360</sup>, ponieważ kiedy doświadcza darów żaru, słodkości i pieśni, wyobraźnia i związana z nią pobożność pozostają nieaktywne. Dlatego też mistyk nie neguje ani nie odrzuca intelektu i wyobraźni sposób absolutny, ale udowadnia, że doświadczenia mistyczne, które dane mu było przeżyć, przekraczają w swej naturze ich możliwości. Tego więc rodzaju interakcja pomiędzy wyobrażeniową pobożnością i namacalnym doświadczeniem jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech jego antyscholastycznej afektywnej duchowości<sup>361</sup>.

Tego rodzaju mistyka Rolle widoczna jest nie tylko w powyżej opisanym sposobie medytacji w odniesieniu to władz człowieka, ale i w jej treści, której główną tematyką jest pasja Chrystusa. Ogólnie była ona interpretowana według średniowiecznego teologicznego modelu walki pomiędzy Bogiem a szatanem, co było także doktrynalną podstawą dla medytacyjnej praktyki mistyka<sup>362</sup>. Wpisuje się więc w wielowiekową tradycję medytacji o pasji Chrystusa, propagowaną szczególnie przez franciszkanów i będącą głównym elementem średniowiecznej duchowości i mistyki. Jego medytacyjne teksty mają charakter chrystocentryczny, chociaż jak napisano, nie

---

<sup>359</sup> Zob. A. Albin, *Listening for Canor in Richard Rolle's Melos Amoris...*, art. cyt., s. 184n.

<sup>360</sup> Zob. R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>361</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 307n.

<sup>362</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 354.

rozdziela dokladnie pomiedzy *meditatio* i *contemplatio* lub *oratio* i *meditatio*, zachecajac do tych praktyk na wszystkich etapach rozwoju duchowego. Medytacje Rolle maja wyjatkowy charakter nie tylko przez to, iz kladą szczegolny nacisk na Męke Chrystusa, opisywana w najmniejszych detalach, ale takze przez zachete skierowana do ich odbiorcy do stania sie bardziej uczestnikiem wydarzenia Pasji niz jedynie jej obserwatorem z dystansu<sup>363</sup>.

Mystyk wiec uważa, ze przez tego rodzaju zaangazowanie wewnetrzne, polaczone wraz z funkcja wyobrazeniowa medytacji, osoba postepujaca duchowo, im pobożniej bedzie rozważala Pasje, tym szybciej bedzie postepowala w rozwoju wewnetrznym. Generalnie rzecz biorac medytacje sredniowieczne miały za zadanie wywołac wspolczucie względem cierpiacego Chrystusa, co jednak wedlug Rolle wprowadzalo pewien element dystansu i pozornego uczestnictwa w Jego Męce. Dlatego nie chce, aby medytujacy nad Pasja byli jedynie Jej obserwatorami, ale wymaga od nich zaangazowania i uczestnictwa w cierpieniu. Dlatego tez preferuje medytacje, ktora prowadzi do odczucia slodkoscii w Bogu na tyle mocno, aby osoba doswiadczajaca tego daru, zdecydowala sie na prawdziwe zycie pokutne i znoszenie cierpienia za swoje grzechy. W ten sposob afektywna medytacja wyobrazeniowa prowadzi do skutecznej praktyki pokutnej i inicjacji zycia kontemplacyjnego<sup>364</sup>.

Praktyczna afektywnosc mistyki Rolle<sup>365</sup> ujawnia sie takze w nabozenstwie do Imienia Jezus, ktorej szczegolnym propagatorem w XII wieku byl sw. Bernard z Clairvaux i ktora rozwijala sie dosc mocno zwlaszcza po ustanowieniu swieta Bozego Ciala<sup>366</sup>. W pismach mistyka ta pobożnosc ma specjalne znaczenie nie tylko w kontekscie jego osobistego rozwoju duchowego, ale i duchowosci adresatow, do ktorych kieruje swe dzieła. Juz we wczesnym dziele *Incendium Amoris* wzmiankuje o tego rodzaju pobożnoscii w kontekscie mistycznych doswiadczen *fervor-dulcor-canor* i warunkow koniecznych do ich otrzymania:

„Mimo wszystko sadze, ze nikt ich nie otrzyma, chyba ze ma szczegolna miłosc do Imienia Jezus, i tak powaza Je, ze nigdy nie pozwala opuścic Mu jego umyslu, chyba ze we snie. Ktokolwiek, komu to jest dane, osiagnie te rzeczy”<sup>367</sup>.

Fragment ten pokazuje, ze juz na poczatku zycia duchowego mistyk praktykowal tego

<sup>363</sup> Zob. *Tamże*, s. 356.

<sup>364</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 82; por. D. Pezzini, *The Theme of the Passion in Richard Rolle and Julian of Norwich*, w: *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, red. P. Boitani, A. Tori, D.S.Brewer, Cambridge 1988, s. 29-66.

<sup>365</sup> Por. V. Gillespie, *Mystic's Foot: Rolle and Affectivity*, w: Tenże, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writings in England*, Brepols Publishing, Turnhout 2011, s. 243-276.

<sup>366</sup> Zob. D. Renevey, *Name Above Names: The Devotion to the Name of Jesus from Richard Rolle to Walter Hilton's Scale of Perfection I*, w: *The Medieval Mystical Tradition England, Ireland and Wales...*, dz. cyt., s. 103n; por. R.W. Pfaff, *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Clarendon Press, Oxford 1970, s. 62-83.

<sup>367</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 93n.

rodzaju modlitwę, która prawdopodobnie była jednym z głównych jego ćwiczeń duchowych prowadząc do zjednoczenia z Bogiem. Pobożność do Imienia Jezus charakteryzuje jego mistykę od samego jej zarania i staje się cechą specyficzną na tyle, że jej praktyka ułatwia opisane fenomeny mistyczne<sup>368</sup>.

W innym dziele *Melos Amoris*, wyjaśniając skuteczność tejże pobożności, Rolle czasami zamienia Imię Jezus (*Nomen*) na Słowo Boże (*Verbum*) i podkreśla korzyści wypływające z tej pobożnej praktyki:

„Nie są złączeni z tym niezbędnym dobrem przez nowe narodzenie ci, którzy ignorują imię, w którym ktoś się raduje, imię które rodzi i zbawia, tak długo jak ktoś żałuje [za grzechy]. Jednak *doskonali* (łac. *perfecti*) znają ten smak i posiadają tę zdolność upajania się radością. Wyśpiewują swoje pragnienie skupieni na świetle. Wiedzą, że zostali uzdrowieni. Mogą odpoczywać upewnieni na zawsze, co do szczęścia świętych, zachowując bez szwanku duchowe piękno w pośrodku nawałnicy”<sup>369</sup>.

Fragment ten, jak i wiele innych w pismach łacińskich, bazuje na osobistym doświadczeniu mistyka, który zachowując pobożność do Imienia Jezus twierdzi, że sam stał się jednym z doskonałych przez ciągłą praktykę tej modlitwy. Dlatego w dziele *Super Canticum Canticorum* opisuje osobistą interpretację doświadczenia pokusy jako przykład praktycznej skuteczności tej inwokacji. Opowiada, że pewnej nocy na początku jego nawrócenia miało miejsce wydarzenie, w którym bardzo piękna służąca pojawiła się w jego celi kusząc go swoim pięknem. W momencie, kiedy wpatrywał się w nią i zastanawiał, dlaczego przyszła do niego w nocy, ona bez słowa położyła się obok niego. Kiedy zdał sobie sprawę, że to może doprowadzić do złego, chciał pobłogosławić się znakiem krzyża, ale ona ujęła go tak mocno, że nie był w stanie ani poruszyć się ani nic powiedzieć. Wtedy zdał sobie sprawę, że to nie kobieta, ale demon w postaci kobiety kusi go, dlatego zwrócił się do Boga i pamiętając o Nim wypowiedział słowa: „O Jezu, jak cenna jest Twoja Krew!”. Wtedy wszystko zniknęło i dziękował Mu za ocalenie. Jak dalej opisuje Rolle: „Potem pragnąłem jedynie miłować Jezusa i im mocniej postępowałem w Jego miłości tym bardziej Jego imię smakowało mi słodko i przyjemnie, i faktycznie nie opuściło mnie aż do dziś”<sup>370</sup>. Wydarzenie to pokazuje, że od samego początku już na wczesnych etapach życia pustelniczego Rolle używa Imienia Jezus, aby wyzwolić się z pokusy i pokonać demona<sup>371</sup>.

Naturalnie nie jest to jedyny aspekt, w którym skuteczność imienia Jezus, może zostać doświadczona przez tych, którzy praktykują tego rodzaju pobożność. W krótkim fragmencie swego dzieła *Emendatio Vitae* opisuje moc Imienia Jezusowego nawiązując do trzeciego i najwyższego stopnia miłości niepodzielnej (*singular*), kiedy to jedynie

---

<sup>368</sup> Zob. D. Renevey, *Name Above Names...* art. cyt., s. 104n.

<sup>369</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 106.

<sup>370</sup> R. Rolle, *Biblical Commentaries...*, dz. cyt., s. 106n.

<sup>371</sup> Zob. D. Renevey, *Name Above Names...* art. cyt., s. 105-107.



słowo Jezus brzmi w umyśle mistyka będąc elementem „niebiańskiej melodii”<sup>372</sup>:

„W tym niepodzielnym stopniu (*singular degree*) miłość wzrasta, kiedy cała pociecha jest zawieszona z wyjątkiem Jezusa, kiedy nic oprócz Jezusa jej nie zadowala. W tym stopniu ugruntowana dusza miłuje tylko Jego, tęskni jedynie za Chrystusem, pragnie Chrystusa, podąża tylko za Jego pragnieniem, wzdycha do Niego, płonie w Nim, miło spoczywa w Nim. Nic nie jest słodkie dla niego, nic nie ma smaku, chyba że Jezus uczyni to słodkim temu, kogo umysł jest melodią muzyki na winnym bankiecie”<sup>373</sup>.

W innym dziele *The Commandment*, które spełnia rolę przewodnika duchowego, mistyk dowodzi, że miłość ma najwyższą wartość w życiu duchowym i próbuje pomóc swoim odbiorcom skupić na niej całą ich wolę<sup>374</sup>:

„Dam ci jedynie jedną radę: Nie zaniedbuj Jego Imienia ‘Jezus’. Medytuj nad nim w twoim sercu noc i dzień, jak [nad] twoim osobistym i cennym skarbem. Kochaj Je bardziej niż swoje życie. Zakorzeń Je w twoim umyśle. Kochaj Jezusa, ponieważ stworzył cię i wykupił za bardzo wielką cenę. Oddaj mu swoje serce, ponieważ jest to dług, który masz u Niego. Dlatego poświęć swoją miłość dla Imienia Jezus, które oznacza zbawienie. Żadna zła rzecz nie może mieć przestrzeni w twym sercu, kiedy ‘Jezus’ jest wiernie przechowywany w umyśle, ponieważ przegania Ono złe duchy i niszczy pokusy przemieniając niszczące lęki i wady oraz oczyszczając umysł”<sup>375</sup>.

W ten sposób Rolle opisywał skutki tej pobożności dla życia wewnętrznego, podkreślając przede wszystkim moc Imienia Jezus przeciwko demonom i pokusom. Jak widać pobożność ta może być praktykowana na każdym etapie wzrostu duchowego z uwagi na to, że ma za zadanie oczyszczanie umysłu i duszy, wzrost w łasce i cnotach, duchowe pocieszenie w fizycznym cierpieniu i w końcu otwarcie bram nieba dla tych, którzy ją praktykują<sup>376</sup>.

Wzrost zainteresowania tematem nabożeństwa do Imienia Jezus można zauważyć w piśmie *Ego Dormio*, gdzie zachęta do trwania w ciągłej miłości jest połączona z nieustanną modlitwą, której praktykowanie mistyk poleca osobom osiągniętym drugiego i trzeciego stopnia miłości. Pobożność do Imienia Jezus zostaje tutaj ukazana w szerszym duchowym kontekście, w którym medytacje nad pasją Chrystusa są zasadniczym elementem drugiego stopnia miłości, a następnie przechodzą w praktykę modlitwy Jezusowej<sup>377</sup>:

„Widząc więc, że tęsknisz do bycia miłośnikiem Boga, zachęcam cię do umiłowania Imienia Jezus, i medytowania nad Nim w twoim sercu, tak że nigdy nie zapomnisz o Nim, gdziekolwiek jesteś. I na pewno obiecuję ci, że znajdziesz w tym wielką radość i moc. (...) [Tak to się dzieje], ponieważ nic nie zadowala Boga tak bardzo, jak prawdziwa pobożność do Jego Imienia Jezus”<sup>378</sup>.

Ostatnim z przykładem tej afektywnej pobożności jest fragment dzieła *The Form of Living* w którym Rolle mówi ponownie o trzech stopniach miłości wyjaśniając, że podczas dwóch pierwszych serce i rozum zwracają się zupełnie ku Bogu, aby nasycić

---

<sup>372</sup> Zob. *Tamże*, s. 108.

<sup>373</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>374</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>375</sup> R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 150n.

<sup>376</sup> Zob. D. Renevey, *Name Above Names...* art. cyt., s. 109.

<sup>377</sup> Zob. *Tamże*, s. 110n.

<sup>378</sup> R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s.137.

duchowe pragnienia duszy. W najwyższym zaś stopniu, kiedy te pragnienia są częściowo zaspokojone i dusza osiąga pewien poziom wewnętrznego zadowolenia, wyrażając swoją wdzięczność, może poświęcić całą swą uwagę Bogu:

„Wtedy twoja dusza kocha Jezusa, myśli Jezusem, pragnie Jezusa, oddycha jedynie pragnieniem Go, wyśpiewuje Go, rozpała się Nim, odpoczywa w Nim. Wówczas zaczyna rozbrzmiewać pieśń uwielbienia i miłości i twoje myśli przemieniają się w pieśń i zatapiają w harmonii”<sup>379</sup>.

Tego więc rodzaju nieustanna modlitwa nie musi być wypowiedziana ustami, ale jak dowodzi Rolle, w swym najwyższym stopniu wewnętrzna forma modlitwy serca charakteryzuje się wzywaniem Imienia Jezus<sup>380</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że pobożność do Imienia Jezus w duchowości Rolle spełnia wielorakie funkcje w zależności od różnych poziomów życia duchowego. Chociaż można być zaskoczonym pewnego rodzaju elastycznością nauczania mistyka i jego próbą dostosowania pobożności i zaadaptowania jej do różnych etapów wzrostu, to jednak znajduje swe ostateczne wypełnienie w najwyższym etapie życia kontemplacyjnego. Wprawdzie Rolle nie był pierwszym autorem w Anglii, który propagował tego rodzaju proste ćwiczenie duchowe, to jednak jako pierwszy zaproponował tę praktykę w języku narodowym, podając przekonujące dowody na jej skuteczność na wszystkich poziomach życia duchowego. Dlatego jego późniejsi naśladowcy nie mieli powodu do wątpliwości, co do pozytywnych owoców pobożności zakorzenionej w pustelniczej tradycji Ojców Kościoła, której ówczesnym spadkobiercą i propagatorem był właśnie mistyk<sup>381</sup>.

### 3. PRZYKŁADY WSPÓŁCZESNEJ AKTUALIZACJI

Jeden z ostatnich dokumentów Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia* porusza temat relacji pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi, wyjaśniając źródła biblijne obu charyzmatów, nauczanie magisterium w dotychczasowych dokumentach Kościoła, działanie Ducha świętego za pomocą tych darów oraz relację pomiędzy nimi w życiu i misji Kościoła. Dary zarówno hierarchiczne jak i charyzmatyczne otrzymywane są dla pożytku wspólnotowego lub osobistego, zaś podstawą dla służenia nimi jest prymat miłości, ponieważ ku niej tego rodzaju charyzmaty są ukierunkowane<sup>382</sup>. Oprócz darów ściśle hierarchicznych różni się

---

<sup>379</sup> *Tamże*, s.171.

<sup>380</sup> Zob. D. Renevey, *Name Above Names...*, art. cyt., s. 111n.

<sup>381</sup> Zob. *Tamże*, s. 112n.

<sup>382</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, <https://episkopat.pl/en/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/>, [14.06.2016].

specjalne łaski i charyzmaty udzielone przez Ducha świętego wiernym wszystkich stanów, których nie należy traktować jako fakultatywnych, opierając się na prawdzie, że nie ma kontrastu ani sprzeczności pomiędzy wymiarem instytucjonalnym a wymiarem charyzmatycznym w życiu Kościoła<sup>383</sup>. Dokument także przypomina, że istnieje dynamiczna relacja pomiędzy charakterem osobowym charyzmatu a możliwością służenia nim we wspólnocie. W ten sposób osobisty charyzmat danej osoby może przerodzić się w ruch charyzmatyczny, który z kolei może utworzyć duchową rodzinę, przyjmującą następnie formy instytucjonalne. Ponadto wyróżnia się wśród charyzmatów wiele darów, przyjmowanych i przeżywanych przez wierzących, w ramach wspólnoty chrześcijańskiej, które nie wymagają szczególnych uregulowań<sup>384</sup>.

Współczesna interpretacja Rolle, w świetle powyższego dokumentu, pozwala zauważyć, że został obdarzony oryginalnym charyzmatem swego powołania życiowego, który stał się nie tylko środkiem jego osobistego uświęcenia, ale jednocześnie w istotny sposób ubogacił Kościół w XIV wieku i czyni to nieustannie do dziś. Nie jest bowiem przypadkowym fakt, że w późnośredniowiecznej duchowości angielskiej pojawiły się dwa paralelne ruchy charyzmatyczne zapoczątkowane przez indywidualne osoby i nawiązujące do odnowy życia pustelniczego i monastycznego. Na północy Anglii, daleko od zgiełku dużych południowych miast, na praktycznym odludziu i kulturowej pustyni, pomiędzy Anglią a Szkocją, staje się wprawdzie popularnym Rolle prowadzący życie odosobnione, a następnie Hilton, który spędził większość swego życia jako augustinianin. Tym, co łączy tych pisarzy i przewodników jest ruch duchowej odnowy, mimo że każdy z nich był liderem różnego nurtu teologicznego w tradycji angielskiej duchowości<sup>385</sup>.

### A. Katolicka duchowość charyzmatyczna

Mistyczna tradycja reprezentowana przez Rolle nazywana jest często duchowym indywidualizmem (*spiritual individualism*)<sup>386</sup>. Z uwagi na to, że w klasycznym rozumieniu termin 'indywidualizm' jest obecnie istotnym elementem liberalizmu i libertarianizmu, zaś w etyce łączony jest z egoizmem, nie znajduje wiele wspólnego z duchowością mistyka. Lepszym więc tłumaczeniem trafnie opisujących jego mistycyzm byłby termin 'duchowość indywidualna', z racji tego, że wzrastała w kontekście późnośredniowiecznej mistyki angielskiej.

Wiekii XII i XIII cechuje rozkwit życia wspólnotowego i monastycznego wraz z

---

<sup>383</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>384</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>385</sup> Zob. D.L. Jeffrey, *The Law of Love. English Spirituality in the Age of Wyclif*, Wm B. Eerdmans Pub., Grand Rapids 1988, s. 13.

<sup>386</sup> Zob. *Tamże*.

cysterskimi fundacjami na północy Anglii i benedyktyńskimi na jej południu oraz pojawieniem się kanoników augustiańskich i zakonów żebraczych w postaci dominikanów i franciszkanów. Kondycja wspomnianych wspólnot przechodziła spory kryzys w kolejnym wieku, kiedy mnisi i zakonnicy zaczęli bardziej dbać o swoje nieruchomości i zysk niż o teologię i duchowość. W tym kontekście Rolle odkrywa swoje powołanie pustelnicze do życia indywidualną duchowością, odrzucając w ten sposób życie wspólnotowe i możliwość złożenia ślubów zakonnych. W *Melos Amoris* bowiem wyznaje, że życie oziębłe w opactwie nie różni się niczym od identycznego sposobu życia w świecie. Innym powodem dla podjęcia tego rodzaju decyzji było upolitycznienie życia zakonnego w tamtym czasie, kiedy to biskupi i opaci byli wielkimi właścicielami ziemskimi, a mnisi według mistyka pozornie tylko praktykowali posłuszeństwo, ślubując je formalnie przełożonym, a jednocześnie osobiście żyjąc w sprzeczności z wolą Bożą<sup>387</sup>.

Jak widać tego rodzaju tendencja ku niezależnej duchowości u Rolle nie była wcale odrzuceniem hierarchii kościelnej, ale oryginalnym sposobem trwania w wierności tradycji i nauczaniu Kościoła. Prawdopodobnie także osobowy indywidualizm był typową cechą charakteru osób pochodzących z Yorkshire, która stała się jednocześnie najważniejszym elementem jego wpływu na późnośredniowieczną duchowość<sup>388</sup>. Nie bez znaczenia jest fakt, że podobnie dzisiejsze czasy charakteryzują się powszechną tendencją do indywidualizmu, który rozpowszechnia się w społeczeństwach już od czasów Oświecenia i rewolucji francuskiej. Indywidualna duchowość Rolle, promująca w XIV wieku zdrowy indywidualizm, w czysto kolektywnym podejściu do wiary, mogłaby być uzdrawiającym lekarstwem i prawidłowym ukierunkowaniem wszelkiego rodzaju egoistycznych tendencji współczesnych indywidualistycznych ideologii.

Osobiste podejście do wiary u pustelnika może być także inspiracją dla współczesnego nurtu charyzmatycznego, który będąc ruchem wspólnotowym podkreśla w sposób absolutny jednostkową indywidualność w kontakcie z Bogiem. Jak pokazuje doświadczenie mistyka, w kontekście wspomnianego dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, indywidualny charyzmat danej osoby służy przede wszystkim jedności Kościoła i osobistemu uświęceniu obdarowanego i tym samym nie stoi w sprzeczności ze wspólnotą i darami hierarchicznymi. Dobrym przykładem tego rodzaju współdziałania indywidualnych darów charyzmatycznych i hierarchicznej wspólnoty Kościoła są właśnie czasy, w których przyszło żyć mistykom angielskim. Wydaje się bowiem, że w obliczu głębokiego kryzysu hierarchicznego i moralnego zepsucia na szczeblach władzy kościelnej, indywidualna duchowość poszczególnych mistyków pomogła przetrwać

---

<sup>387</sup> Zob. *Tamże*, s. 14.

<sup>388</sup> Zob. *Tamże*, s. 14n.

wierze Kościoła w nienaruszony sposób pośród osób świeckich. Widać więc, że dary hierarchiczne są gwarantem prawdziwości i trwałości darów charyzmatycznych, a te ostatnie dostarczają żywotności tym pierwszym.

Cechą zasadniczą indywidualnej duchowości Rolle jest położenie nacisku na osobisty rozwój duchowy, co jednocześnie oznacza, że duchowość indywidualna jest duchowością osobistego doświadczenia wiary. Oczywiście nie jest niczym nowym w duchowości chrześcijańskiej akcentowanie tego rodzaju doświadczenia, ponieważ jego konieczność była opisywana w każdej tradycji duchowej, jako warunek wstępny do prowadzenia życia wewnętrznego. Tym zaś, co wyróżnia mistyka jest mocne przekonanie, że jego własne doświadczenie duchowe ma charakter samouwierzytelniający (*self-authenticating*)<sup>389</sup>. Zazwyczaj pisarze duchowi podkreślali relację pomiędzy indywidualnym życiem pustelniczym, a wspólnotą całego Kościoła, zaś Rolle umieszcza osamotniony tryb życia ponad wszelkimi innymi rodzajami powołania chrześcijańskiego, nadając w ten sposób absolutny prymat kontemplacji i potwierdzając własny autorytet namacalnością swojego doświadczenia<sup>390</sup>.

Naturalnie tego rodzaju postawa wywołuje kontrowersje i dyskusje, jednak próbując zrozumieć punkt widzenia mistyka można dojść do wniosku, że prawdopodobnie nie miał dużego wyboru w tej materii. Stało się tak, ponieważ z jednej strony nikt przed nim nie opisywał życia duchowego w tak oryginalny i wyszukany sposób, a z drugiej nie mógł liczyć na konkretną pomoc udzieloną przez zeświecczoną hierarchię, której moralne prowadzenie żywo krytykował. Nie wydaje się też słusznym postulat mówiący, że powinien zaprzeczyć realności, ważności i zasadności swego doświadczenia na podstawie tego, że wcześniejsza chrześcijańska tradycja nie wyrażała mistyki w tego rodzaju terminach. Jest ponadto niebywałym fakt, że żaden chrześcijański pisarz od świętego Augustyna, nie uczynił swojego życia i doświadczenia tak kluczowym dla uwierzytelnienia własnej duchowości. Było to bezpośrednią konsekwencją realnej niemożności odwołania się do autorytetu i rozeznania hierarchii kościelnej w tamtym czasie z racji pobytu papieży w Awinionie, Wojny Stuletniej czy Wielkiej Schizmy<sup>391</sup>.

Potwierdzeniem więc słuszności jego wyboru jest wymieniony powyżej dokument Kongregacji w którym zachęca do przyjmowania darów charyzmatycznych z radością i bez lęku, co motywowane jest faktem nieprzewidywalności działania Ducha Świętego. Tego rodzaju położenie akcentu na osobistą charyzmatyczność wiernych jest

---

<sup>389</sup> Zob. G. Mursell, *English Spirituality...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>390</sup> Por. F. Shon, *The Contemplative Vocation in two Works of Richard Rolle*, DR 4(2005), t. 123, nr 431, s. 79-108.

<sup>391</sup> Zob. Unam Sanctam Catholicam, *Seven Reasons Why the Charismatic Renewal Does Not Foster Deep Spirituality*, <http://unamsanctamcatholicam.com/spirituality/82-spirituality/214-seven-reasons-why-the-charismatic-renewal-does-not-foster-deep-catholic-spirituality.html>, [02.04.2017]

zbieżne z praktyką ruchów charyzmatycznych, które podkreślają istotne znaczenie intymnej obecności Boga w codziennym życiu. Cała w zasadzie duchowość odnowy charyzmatycznej opiera się na osobistym nawróceniu i całkowitym zaangażowaniu dla Chrystusa przez chrzest w Duchu Świętym nazywany drugim nawróceniem. Centralnym więc wydarzeniem duchowym jest osobiste doświadczenie obecności Boga, które staje się uwierzytelnieniem i ożywieniem wyznawanych prawdy wiary<sup>392</sup>.

Duchowość indywidualna Rolle z naciskiem na osobiste doświadczenie mistyczne mogłaby być pomocą w należyтым zrozumieniu i przeżywaniu tego rodzaju łask. Wiadomym bowiem jest, że czasami charyzmatyczne zrozumienie osobistego doświadczenia może prowadzić do nadmiernej i niestosownej poufałości w podchodzeniu do Boga, co przekłada się w praktyce na niezbyt prawidłowe zrozumienie liturgii, sakramentów i hierarchii kościoła oraz banalizowanie transcendentnej natury Chrystusa. Ponieważ postulowana i promowana intymność w doświadczeniu wewnętrznym nie może występować w sprzeczności z naturalnym szacunkiem dla Boga i tradycji<sup>393</sup>, dlatego późnośredniowieczny mistyk, doskonale łącząc osobistą wiarę, prowadzącą aż do kontemplacji, z całkowitą ortodoksją i wiernością nauce Kościoła, może być znakomitym nauczycielem duchowości charyzmatycznej.

Według Rolle indywidualne i osobiste doświadczenie mistyczne zawsze ma w centrum prymat miłości Bożej<sup>394</sup>, która rozumiana jako darmowy i niezasłużony dar, musi zostać odróżniona od egoistycznych tendencji do gromadzenia emocjonalnych przeżyć i duchowych wrażeń. Można znaleźć w pismach mistyka wyraźne zakwestionowanie takiego nastawiania w życiu wewnętrznym, szczególnie widoczne w nauczaniu o potrzebie ascezy. Choć większość jego pism zawiera afektywny opis mistycznych darów i najwyższych etapów kontemplacji, to jednak u początków drogi duchowej mówi wyraźnie o nawróceniu polegającym na ascezie miłości. Ponadto nic nie wskazuje w jego pismach, że wzrost w życiu duchowym będzie łatwą drogą niewymagającą głębszego wysiłku i walki przeciw grzechowi. Przypomina wielokrotnie o jednoznacznym odwróceniu się od świata, a w jednym ze swoich najbardziej popularnych komentarzy biblijnych do Księgi Hioba, łączy celebrację niebiańskiej pieśni *canor* z ponurą i bezlitosną powszechnością umierania. Jak sam wyjaśnia cierpienie jest koniecznym warunkiem cnotliwego życia, ponieważ uczy nas dystansu do świata i pragnienia śmierci<sup>395</sup>:

„Panie, nie daj bym był pomiędzy tymi, których teraz oszczędzasz, a ukarzesz w przyszłości;

---

<sup>392</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>393</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>394</sup> Por. K. Russell, *Reading Richard Rolle*, ST 6(1978), t. 30, nr 2, s. 153-163; A. Ryder, *Love is His Way. Reflection on the Theme of Love in Christian Literature*, Christian Journals, Belfast 1979, s. 25-38.

<sup>395</sup> Zob. G. Mursell, *English Spirituality...*, dz. cyt., s. 202.

którym skąpisz obecnych cierpień i udręk dla wypalenia [ich] w przyszłości; których żałujesz chwilowo, a każesz wiecznie. O dobry Jezu, teraz przytnij mnie, spal mnie, wychłostaj mnie, skarć mnie, tak abyś oszczędził mnie w przyszłości; teraz wytnij co zepsute, wypal co nędzne i plugawe, ubiczuj co grzeszne, zgań niesumienne, ale oszczędź go w przyszłości<sup>396</sup>.

Osiągnięcie jakiegokolwiek etapu w życiu duchowym u Rolle zdecydowanie zależy od ascetycznego stylu życia, w którym kładzie bardzo mocny nacisk na ważność pragnienia duchowego. Przekonuje przy tym, że nasze wrodzone pragnienia muszą zostać oczyszczone i przekierunkowane od światowych rzeczy do Boga, który tylko jest w stanie wypełnić je ponad wszelkie oczekiwania. Tego rodzaju nauczanie mistyka powinno stać się kluczowe dla duchowości odnowy charyzmatycznej, która niekiedy kładzie większy nacisk na nadprzyrodzoną intuicję zaniedbując rozwój w cnotach<sup>397</sup>. Prawdziwe bowiem rozeznanie duchowe nie opiera się na bliżej niesprecyzowanych przecuciach, ale na wyrobieniu cnót w życiu wierzącego, które będąc ugruntowaną i stałą dyspozycją moralną, w łatwy sposób ukierunkowują daną osobę. Przesadne więc poleganie na intuicji prowadzące do pseudo-rozeznania w sprawach duchowo i moralnie oczywistych prowadzi do poszukiwania cudowności i do rozumienia wiary w sposób magiczny. Podkreślanie więc nadrzędności nadprzyrodzonej inspiracji jako narzędzia w rozeznaniu woli Bożej, nie zostawia wiele miejsca na wzrastanie w cnotach, które jest podstawą rozeznania. Praktyka cnót prowadzi według Rolle do oczyszczenia i należytego ukierunkowania pragnień wewnętrznych, co z kolei pozwala na wzięcie ich pod uwagę w rozeznaniu. Poleganie zaś na bliżej nieokreślonych i nieoczyszczonych intuicjach, które nie mają żadnego odniesienia do rzeczywistego wzrostu i praktyki cnót chrześcijańskich, jest czymś niebezpiecznym duchowo.

W powyższym temacie należy nadmienić, że Rolle choć wspomina okazjonalnie o przejściu przez etap oczyszczenia to nie opisuje praktycznie wcale nocy zmysłów i ducha w tradycyjnym rozumieniu, kiedy to dusza zostaje uwolniona od wszelkiego rodzaju zmysłowych i duchowych przywiązań<sup>398</sup>. Wydaje się, że przemilczanie okresu surowej oczyszczającej dyscypliny jest celowym zabiegiem, za pomocą którego mistyk chce ukazać nieporównywalne piękno i rozkosz ostatecznego celu życia kontemplacyjnego. Nic bowiem bardziej nie może zmotywować chętnych do postępowania drogą duchową, jak próba opisanie tego, co jest nieopisywalne i nie do wypowiedzenia. Zdecydowanie trzeba poprzeć tego rodzaju metodologię, która koncentruje się na tym, co najważniejsze i najbardziej istotne, ponieważ takie podejście wydaje się absolutnie słuszne, jeżeli chce się zachęcić kogokolwiek do prowadzenia życia

---

<sup>396</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 203.

<sup>397</sup> Zob. Unam Sanctam Catholicam, *Seven Reasons...*, art. cyt., [02.04.2017]

<sup>398</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 182; por. Tenże, *Entry into the Night of the Senses*, LS 2(1948), t. 2, nr 20, s. 351-358.

wewnętrznego<sup>399</sup>. Rolle zamiast koncentrować się na nędznej grzeszności mówi o dostępnej już teraz świętości dla wszystkich i zamiast opisywać niebywały wręcz trud oczyszczenia maluje przepojoną żarem, słodyczą i uwielbieniem kontemplację, oraz zamiast nawoływać do nieustannej upokarzającej pokuty wyjaśnia, jak można już teraz rozkoszować się intymnością Boga. W tego więc rodzaju pozytywnym i optymistycznym nastawieniu do praktyki życia chrześcijańskiego, kładącym nacisk bardziej na ostateczny cel niż konieczne tego środki, mistyk staje się nadzwyczajnie bliski duchowości odnowy charyzmatycznej.

Innym elementem afektywnej mistyki Rolle, współbrzmiającym z duchowością charyzmatyczną, jest podkreślanie czynnika emocjonalnego, który współlistnieje i towarzyszy kontemplacji, jak to zostało pokazane przy opisie darów mistycznych ciepła i żaru (*fervor, calor*), słodkości (*dulcor*) czy pieśni lub melodii (*canor*). W ten sposób mistyk naucza, że emocje mają swoje miejsce w doświadczeniu religijnym, choć jak pokazuje historia duchowości stopniowo starano się umniejszać ich wartość przekonując, że nie mogą stać się pomocą dla tych, którzy są prawdziwie zaangażowani w mistyczny rozwój. Naturalnie jest zbyt oczywistym, aby opisywać, jak niebezpieczne w postępie duchowym może być poleganie na niepohamowanych, nieokiełznanych i przyjmowanych bez jakiegokolwiek krytyki emocjach. Jednak jak pokazuje doświadczenie pustelnika realna świadomość Bożej obecności w najgłębszych pokładach duszy może wyrażać się w fizyczny i psychiczny sposób przy założeniu jednak, że dzieje się to w ramach w pełni zintegrowanej osobowości. Istnieje więc możliwość w rozwoju wewnętrznym, choć nie jest to dostępne dla wszystkich, że doświadczeniom duchowym towarzyszą na pewnych etapach kontemplacji zmysłowe fenomeny mistyczne<sup>400</sup>.

Tego rodzaju wątek w nauczaniu Rolle jest wielce pożyteczny dla poprawnego zrozumienia roli emocji w duchowości odnowy charyzmatycznej, której atrakcyjność opiera się w znacznej mierze na percepcji Boga zakładającej występowanie doświadczenia emocjonalnego. Częstym bowiem zjawiskiem jest, że członkowie grup charyzmatycznych podchodzą do duchowości przede wszystkim w sposób uczuciowy, kładąc nacisk na dobre samopoczucie w wyniku modlitwy. Zasadniczą kwestią jest nie odpowiedź na pytanie, czy można się angażować emocjonalnie w modlitwie, ale jaką rolę odgrywają emocje w charyzmatycznym uwielbieniu? Wiadomo, że nierzadko emocjonalny aspekt zajmuje centralne miejsce w tego rodzaju modlitwie, doprowadzając czasem do sytuacji, w której przesadnie przecenia się emocjonalne doświadczenie, w wyniku czego owocność modlitwy zależy od intensywności uczuć. W praktycznym

---

<sup>399</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>400</sup> Zob. *Tamże*, s. 26.



wymiarze osoba, która nie potrafi w danym momencie modlitewnie się „rozemocjonować”, nie może w pełni uczestniczyć w uwielbieniu. Korygując tego rodzaju pogląd należy podkreślić, że emocjonalna reakcja w czasie modlitwy nie jest wewnętrznym, wrodzonym i nieodłącznym elementem jej natury<sup>401</sup>.

Dzieje się tak dlatego, że żadne doświadczenie duchowe nie opiera się na emocjonalnym wrażeniu czy odczuciu, co konsekwentnie udowadnia Rolle w swoim nauczaniu. Mówi o występowaniu zmysłowej lub emocjonalnej reakcji towarzyszącej jedynie pierwszemu darowi mistycznemu *fervor*, ale jak sam następnie podkreśla kolejne dary mają czysto duchowy charakter. Szczególnie jest to widoczne w opisie pobożności do Imienia Jezus, w którym sugeruje, powołując się na własne doświadczenie, że gorąca miłość do Boga wraz z praktyką częstego powtarzania Jego Imienia owocuje reakcjami psychosomatycznymi<sup>402</sup>. Zawarta jest tutaj praktyczna przestroga przed absolutną zależnością i poleganiem jedynie na uczuciach na modlitwie. Emocjonalna więc reakcja na nawet najpiękniejsze uwielbienie musi mieć charakter jedynie drugorzędny, inaczej spowalnia i hamuje jakikolwiek wzrost duchowy. Pozytywny więc rezonans uczuciowy, który pozwala osobie na początku wzrostu w modlitwie doznać głębi doświadczenia wewnętrznego, w momencie przerodzenia się w uzależnienie emocjonalne skutecznie powstrzymuje jej duchowy rozwój, przed czym wielokrotnie ostrzega mistyk w swoich dziełach.

Jak wspomniano powyżej w wielu swoich pismach Rolle radzi praktykować pobożność do Imienia Jezus jako jedno z głównych ćwiczeń duchowych i wyraz trwania w nieustannej modlitwie. Używa do tego przede wszystkim Imienia Jezus wraz ze znakiem krzyża i powołaniem się na moc Krwi Pańskiej, aby wyzwolić się od pokus i ataków złego ducha, co do złudzenia przypomina powszechną dziś modlitwę egzorcyzmu mniejszego<sup>403</sup>. W tym kontekście trzeba zwrócić także uwagę na oryginalny element w nauczaniu mistyka, kiedy zaleca praktykowanie tego rodzaju pobożności nie tylko na początku drogi duchowej, ale w zmodyfikowanej formie dostosowuje ją do każdego etapu życia wewnętrznego. Takie podejście przywołuje na myśl praktykę modlitwy Jezusowej opisaną w tradycji wschodniej, która charakteryzuje się kilkoma stopniami. Na pierwszym z nich modlitwa uwalnia grzesznika od pokus; na drugim inwokacja do imienia Jezus uobecnia pasję Chrystusa w sercu modlącego się; na trzecim Imię Jezus staje się metodą przemiany (transfiguracji); na czwartym imię Jezus jest sposobem bycia zjednoczonym z Kościołem; na piątym imię Jezus imituje Eucharystię, jako niewidzianą i wewnętrzną ofiarę; w końcu na szóstym pozwala na specjalną relację z Duchem

---

<sup>401</sup> Zob. Unam Sanctam Catholicam, *Seven Reasons...*, art. cyt., [02.04.2017]

<sup>402</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>403</sup> Zob. *Tamże*, s. 14.

Świątym, która ujawnia tajemnice Trójcy Świętej tak, aby na siódmym stopniu doświadczyć bliskości Ojca. W ten sposób modlitwa do Imienia Jezus jako główne ćwiczenia duchowe wpisuje się we wszystkie poziomy życia kontemplacyjnego od oczyszczenia do zjednoczenia<sup>404</sup>.

W nauczaniu Rolle modlitwa Jezusowa w okresie oświecenia wewnętrznego jest powodowana bardziej przez działanie Boga niż przez wolną wolę człowieka. Ten stopień duchowej zażyłości polega na takim skupieniu umysłu, że nawet konieczne zajęcia zewnętrzne, jak codzienna aktywność życiowa, nie przeszkadzają w ciągłym trwaniu w Bożej obecności<sup>405</sup>. Modlitwa ta głównie polega na tym, że Jego Imię nieprzerwanie brzmi w umyśle wierzącego i osoba praktykująca tą pobożność praktycznie nie wypowiada Go, ale wsłuchuje się w Jego brzmienie. Cechą więc charakterystyczną dla tego etapu modlitwy jest odpoczynek w Bogu i głęboka pasywność, jako owoc duchowego oczyszczenia i uwolnienia od wszelkich przywiązań do świata, przez przejście nocy zmysłów, jak to wyjaśnia Rolle w *Desire and Delight*:

„[Kiedy] ktoś doświadcza tego stopnia wtedy jest duchowo obrzezany i wszelki wysiłek oraz uporczywe zaabsorbowania zostają usunięte z duszy tak, że może on odpocząć (*rest, repose*) w Bożej miłości bez obciążenia innymi sprawami”<sup>406</sup>.

Jak widać mistyk łączy tutaj ściśle modlitwę odpocznienia, nazywaną też modlitwą słodkiego ukojenia czy serdecznego milczenia, z nabożeństwem do Imienia Jezus, kiedy aktywne wypowiadanie tego Imienia przemienia się w pasywne w Nim trwanie<sup>407</sup>. Ponieważ dokonuje się to jedynie w skupieniu i ciszy tak koniecznej, aby móc usłyszeć głos Boga, dlatego należy postulować, aby duchowość odnowy charyzmatycznej, w jej poleganiu na emocjonalnym zaangażowaniu i aktywnej roli uwielbienia i muzyki, znalazła w ramach charyzmatycznej liturgii czy wspólnotowej modlitwy, konkretne miejsce na modlitwę milczenia otwierającą na kontemplację<sup>408</sup>. Oczywistym bowiem jest fakt, że brak milczenia negatywnie wpływa na jakość życia chrześcijańskiego i że okresy ciszy są zasadniczym elementem wzrostu duchowego<sup>409</sup>.

Jak ukazano mistyk w swoim rozumieniu kontemplacji nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi do intelektualnego jej wymiaru, co jest celowym zabiegiem, kiedy weźmie się pod uwagę jego „antyintelektualne” wypowiedzi zawarte głównie w *Incendium Amoris*, gdzie wyraża otwartą niechęć do tego, co sam określa jako scholastyczne podejście do kontemplacji. Jak oświadcza w *Prologu*, nie miał zamiaru powielać modelu duchowości

<sup>404</sup> Zob. D. Renevey, *Name Above Names...*, art. cyt., s. 107, 112.

<sup>405</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 196n.

<sup>406</sup> R. Rolle, *The English Writings...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>407</sup> Por. C. Pepler, *Prayer from God*, LS 4(1948), t. 2, nr 22, s. 441-448; Tenże, *The Prayer of Quiet*, LS 5(1948), t. 2, nr 23, s. 479-485.

<sup>408</sup> Zob. Tenże, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>409</sup> Zob. Unam Sanctam Catholicam, *Seven Reasons...*, art. cyt., [02.04.2017]

angażującej osobę jedynie w dyskusje i będącej praktyką, którą Rolle w lekko uwłaczającym stylu przypisuje naukowcom i teologom<sup>410</sup>. Zamiast tego odważnie stwierdza, że jego rozumienie kontemplacji jest całkowicie zorientowane wokół miłości:

„Dlatego nie ofiaruję tej książki pod rozwagę filozofom, mądrym tego świata czy wspaniałym teologom usidlonym w niekończące się pytania, ale prostolinijnym i nieuczonym, którzy starają się bardziej kochać Boga niż gromadzić wiedzę. Ponieważ nie jest On poznawalny przez dowodzenie, ale przez to, co czynimy i jak miłujemy”<sup>411</sup>.

W innych fragmentach swoich pism Rolle nawet sugeruje, że naukowe dyskusje są jedną ze światowych przywiązań i że dusza musi je porzucić, jeżeli prawdziwie chce miłować Boga. W ten sposób zachęca swoich czytelników do koncentracji na miłości duchowej tak, aby zostali wzniesieni do poziomu kontemplacji, zniechęcając jednocześnie do angażowania się we wszelkiego rodzaju debaty „niemożliwe do zrozumienia”<sup>412</sup>. Sugeruje także, że tego rodzaju pyszne pragnienie wiedzy jest na tyle sprzeczne z praktyczną miłością, iż jest bardziej prawdopodobnym, że niewykształcona starsza kobieta prędzej dosięgnie kontemplacji niż teolog: „Wstyďte się! Stara kobieta jest bardziej doświadczona w miłości Boga – a mniej w rozkoszach tego świata - niż teolog z jego bezużytecznym studiowaniem”<sup>413</sup>.

Jak to zostało już wcześniej wykazane Rolle zasadniczo jest bardziej przeciwny przesadnej teologii obecnej w późnej scholastyce, która wyraża się jedynie w studiowaniu bez wzrostu w miłości, niż wartości rozumu i ogólnej wiedzy. Sam bowiem wykazuje niebywały poziom intelektualny po studiach w Oxfordzie i Paryżu, przejawiający się przede wszystkim w jego biegłości w łacinie i języku narodowym, ilości napisanych dzieł, oraz głębokiej znajomości poprzedzających go afektywnych mistyków, co generalnie stanowi rzetelny intelektualno-duchowy fundament jego ortodoksyjności. Wykazywana więc anty-scholastyczność jest wołaniem o inny rodzaj wiedzy, która przekracza możliwości rozumienia umysłu, ponieważ może pojąć i doświadczyć obecności Boga, a nie tylko ją przypuszczalnie opisać. Mistyk więc nie będąc przeciwnym poszukiwaniom intelektualnym, ale jedynie ich scholastycznej karykaturze, pragnie jedynie, aby miłowaniu Boga towarzyszyło wzrastanie w duchowej mądrości (łac. *sapientia*), której źródłem jest miłość, a nie wyłączone nabywanie wiedzy o Nim (łac. *scientia*). Mądrości tej ma towarzyszyć także prawdziwa i szczerza pobożność wypływająca z głębokiego doświadczenia mistycznego<sup>414</sup>.

Podobne tendencje można zauważyć w ramach duchowości odnowy

---

<sup>410</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 306.

<sup>411</sup> R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>412</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>413</sup> Zob. *Tamże*, s. 61.

<sup>414</sup> Zob. L. Nelstrop, *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality...*, art. cyt., s. 306n; por. J.C. Hardwick, a *Medieval Anti-Scholastic*, MCh 9(1926), t. 6, nr 6, s. 251-255.

charyzmatycznej, która próbując podkreślić wagę doświadczenia wewnętrznego, stawia je w opozycji do intelektu, wiedzy i nauki. Tego rodzaju skłonności antyintelektualne przeradzają się często w lekceważenie tradycji kościelnej, co doprowadza do sytuacji, w której praktykowane formy katolicyzmu są często zupełnie odmienne od ćwiczeń duchowych znanych świętym i doktorom Kościoła. Ugruntowana tradycja zostaje zastąpiona przez substytut emocjonalnej pobożności, co prowadzi do zamieszania, hamuje duchowy rozwój i nie pozwala na osiągnięcie prawdziwego rozeznania duchowego. Im mniej rzetelnie praktykowanej tradycji i wierności nauczaniu Kościoła, tym bardziej odnowa charyzmatyczna traci swój wyraźny i zdecydowany katolicki charakter, stając się przy tym w najlepszym wypadku katolicką formą protestanckiego pentekostalizmu<sup>415</sup>. Dlatego Rolle, z jednej strony przeciwstawiając się tendencjom antyscholastycznym i kładąc nacisk na prawdziwą pobożność, z całą głębią jej afektywnej mistyki, a z drugiej strony prezentując pogłębioną katolicką ortodoksję, może stać się nie tylko inspiracją dla duchowości odnowy charyzmatycznej, ale jawi się także jako jej późnośredniowieczny protoplasta.

## B. Pustelnicza duchowość świecka

Rolle oprócz wkładu w historię angielskiej mistyki i w rozwój narodowego języka jest ponadto uważany za głównego inspiratora świeckiej pobożności i duchowości. Późnośredniowieczna angielska mistyka przyczyniła się w sposób bezpośredni do wyodrębnienia się duchowości świeckich, kiedy to pobożność typowa dla nich stawała się coraz bardziej akceptowana i popularna, jako forma życia religijnego alternatywna do powołania monastycznego i zakonnego. Szczególnie pomocna w tym procesie była dostępność angielskojęzycznych pism mistyka, będących praktycznymi podręcznikami afektywnej duchowości i pobożności, wraz z położeniem nacisku na indywidualne i wewnętrzne doświadczenie Boga. Od początku XII wieku wzrastało w Anglii zainteresowanie życiem odosobnionym i pustelniczym, co właśnie znalazło swoją kulminację w XIV wieku w osobie Rolle. W literaturze angielskiej rozpoznawany jest on głównie jako świecki pustelnik (*lay hermit*<sup>416</sup>), ukazywany w przeciwieństwie do podobnych praktyk na kontynencie europejskim, gdzie zapewne z racji wcześniejszych problemów z herezjami, indywidualni mistycy prawie zawsze byli członkami zakonnych kongregacji. W Anglii zaś Kościół udzielał oficjalnego zezwolenia na świeckie praktykowanie eremickich tradycji, choć nie darzył w pełni sympatią indywidualnych,

---

<sup>415</sup> Zob. Unam Sanctam Catholicam, *Seven Reasons...*, art. cyt., [02.04.2017]

<sup>416</sup> Por. G.C. Heseltine, *Richard Rolle: 1349-1949. A Master of Medieval English*, „The Tablet” 10(1949), t. 194, nr 5706, s. 214-215.

niezależnych i nieformalnych pustelników<sup>417</sup>. Mimo to życie odosobnione cieszyło się powszechną akceptacją do tego stopnia, że mogło wpływać na pobożność i duchowość wiernych bez oficjalnego zatwierdzenia ze strony hierarchii, czego najlepszym przykładem jest właśnie mistyk<sup>418</sup>.

Jak to zostało wspomniane już wcześniej Rolle zasadniczo kierował wszystkie swoje pisma w języku narodowym do osób prostolinijnych i mających jedynie podstawową edukację, kładąc nacisk na umiarkowane, wewnętrzność i mniejsze sformalizowanie wiary, która osiągała swój najwyższy cel w mistycznym doświadczeniu. W relacji jednak pomiędzy mistyką a duchowością świeckich to nie doświadczenie mistyczne odgrywało główną rolę, ale fakt powszechności i dostępności życia wewnętrznego dla każdego chrześcijanina, nawet jeśli nie otrzymał darów mistycznych. Rozprzestrzenianiu się jego twórczości sprzyjał element niezależnego myślenia, które w żadnym wypadku nie cechowało się brakiem ortodoksji, ponieważ poprawność jego podstaw dogmatycznych jest bezsporna i nie budzi wątpliwości. Nie wyrażał też żadnego rodzaju antykościelnych opinii, chociaż w jego wcześniejszych łacińskich pismach można znaleźć elementy krytyki dotyczące gorszącego sposobu życia hierarchii i duchowieństwa<sup>419</sup>.

Pisma zaś łacińskie skierowane były głównie do wykształconego duchowieństwa i arystokracji<sup>420</sup>, przez które zaś chciał dotrzeć do szerszego grona wiernych ze swoim przesłaniem nie dotyczącym reformy Kościoła, ale indywidualnej odnowy, w czym odróżnia się zupełnie od późniejszych ruchów heretyckich w Anglii<sup>421</sup>. Główny więc element jego świeckiej duchowości nie miał charakteru antykościelnego, ale w rzeczywistości kładł pozytywny akcent na możliwość osobistego kontaktu z Bogiem. Potwierdzeniem trafności tego rodzaju metody była późniejsza popularność jego pism, dzięki której stał się najpoczytniejszym autorem angielskim. Dowodem na to są

---

<sup>417</sup> Por. P.F. Anson, *The Call of the Desert. The Solitary Life in the Christian Church*, SPCK, London 1964, s. 161-168; R.M. Clay, *The Hermits and Anchorites of England*, Methuen & Co., London 1914, s. 117-162; V. Davis, *The Rule of Saint Paul, The First Hermit, in Late Medieval England*, w: *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, red. W.J. Sheils, Basil Blackwell, Padstow 1985, s. 203-214. E.A. Jones, *Hermits and Anchorites in Historical Context*, w: *Approaching Medieval English...*, dz. cyt., s. 3-18; M. Reeves, S. Medcalf, *The Ideal, the Real and the Quest for Perfection*, w: *The Context of English Literature. The Later Middle Ages*, red. S. Medcalf, Methuen & Co., London 1981, s. 56-107.

<sup>418</sup> Zob. L.M. Higgs, *Richard Rolle and His Concern for 'Even Christians'*, MQ 12(1988), t. 14, nr 4, s. 177.

<sup>419</sup> Zob. *Tamże*, s. 179n.

<sup>420</sup> Por. J. Catto, *Religion and the English Nobility in the Later Fourteenth Century*, w: *History & Imagination. Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper*, red. H. Lloyd-Jones, V. Pearl, B. B. Worden, Gerald Duckworth & Co., London 1981, s. 43-55.

<sup>421</sup> Zob. L.M. Higgs, *Richard Rolle and His Concern...*, art. cyt., s. 181; por. A.G. Dickens, *Lollards and Protestants in the Diocese of York 1509-1558*, Hambledon Press, London 1982, s. 180-194; Tenże, *The Later Middle Ages. From the Norman Conquest to the Eve of the Reformation*, Adam & Charles Black, London 1979, s. 311-341.

pozostawione testamenty (około 7000) zawierające zbiory ksiązek w języku narodowym spośród których najczęściej wymieniane są właśnie dzieła mistyka<sup>422</sup>.

Zaskakującym jest fakt, że narzędziem, którym posługiwał się w propagowaniu duchowości świeckich było życie eremickie, które w odróżnieniu od kobiet praktykujących anachoretyzm przybierało formę pustelniczą w przypadku mężczyzn. Męski eremityzm w Anglii wahał się od formy indywidualnego wyboru życia zupełnie osamotnionego i zachowującego stałość miejsca do ograniczonego życia duszpasterskiego z pewną dozą mobilności. Pustelnicy tego rodzaju zazwyczaj zmieniali miejsce zamieszkania, praktykowali uczynki miłosierdzia, opiekowali się latarniami morskimi, byli stróżami przy mostach i miejskich bramach, posługiwali wśród trędowatych, zbierali jałmużnę i przemieszczali się z miejsca na miejsce starając się żyć w osamotnieniu i zależąc wyłącznie od pomocy i miłosierdzia innych wiernych<sup>423</sup>.

Na wybór takiej formy życia wpływały nie tylko okoliczności duchowe, jak na przykład odkrycie powołania pustelniczego, ale i powody czysto ludzkie, które sprawiały, że rosła popularność tego rodzaju duchowości. Średniowieczne realia i kondycja społeczeństwa sprawiały, że codzienność miała charakter nadmiernie publiczny. Choć miasta i wsie stanowiły skupiska ludzkie głównie dla ochrony i wsparcia, to niewiele rzeczy można było uczynić, które pozostawałyby prywatnymi i byłyby niewidoczne dla innych osób. Dość ubogie socjalne warunki w ówczesnych domostwach z wieloma osobami przebywającymi razem lub wykorzystywanie kościołów dla różnych aktywności, nie zawsze związanych z działalnością religijną, sprawiały, że poszukujący głębszego życia duchowego uciekali w odosobnienie przybierające pustelnicze lub zakonne formy życia<sup>424</sup>.

Dlatego Rolle, choć często błędnie pojmowany jako niezrównoważony ekscentryk, z mocnym pragnieniem prowadzenia oryginalnego stylu życia, wpisuje się w pustelniczą tradycję późnego średniowiecza w Anglii. Naturalnie decyduje się na życie pustelnika będąc w pełni świadomym faktu, że tego rodzaju forma powołania ma za sobą bogatą tradycję, która była głównie związaną z życiem monastycznym i zakonnym. Wszelkiego więc rodzaju oryginalne cechy charakterystyczne dla jego powołania powinny być widziane w świetle jego głęboko rozwiniętej osobowości i zawansowanego poziomu mistyki. Fundamentalną podstawą jego świeckiego pustelnictwa jest absolutne

---

<sup>422</sup> Zob. L.M. Higgs, *Richard Rolle and His Concern...*, art. cyt., s. 183; por. T.M. Brady, *Rolle and the Pattern of Tracts in 'The Pore Caitif'*, „Traditio” 39(1983), s. 456-465; Tenże, *Rolle's 'Form of the Living' and 'The Pore Caitif'*, „Traditio” 35(1979), s. 426-435; Tenże, *The Seynt and His Boke: Rolle's Emendatio Viteae and The Pore Caitif*, EMN 3(1981), t. 7, nr 1, s. 20-31.

<sup>423</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 18n; por. K. Armstrong, *The English Mystics of the Fourteenth Century*, Kyle Cathie, London 1991, s. 15-23.

<sup>424</sup> Zob. R. Rolle, *The Fire of Love...*, dz. cyt., s. 20n.

oddanie Bogu w zupełnym odosobnieniu i ciszy wraz z dość radykalnym naciskiem na bezdyskusyjną wyższość życia kontemplacyjnego<sup>425</sup>.

Dla potwierdzenia autentyczności swego powołania odnosi się do wyjątkowych biblijnych i niebiblijnych postaci, które go poprzedzały wymieniając Hioba, Jeremiasza, Enocha, Jana Chrzciciela czy bp Cuthberta, który zrezygnował z biskupstwa i został pustelnikiem. Nie szuka też protektora i patronatu w osobie lokalnego biskupa, który mógłby formalnie potwierdzić jego powołanie, udzielając mu tym samym pewnej formy ówczesnego uprawnienia związanego z przywilejami. Choć indywidualne pustelnicтво było możliwe w XIV wieku, to zdarzało się dość rzadko, aby pustelnik funkcjonował bez oficjalnej kościelnej aprobaty i wsparcia. Rolle dokonując przeciwnego wyboru stara się wyrazić dość jednoznacznie swoją świadomą decyzję o niezależności, wolności i posłuszeństwie wyłącznie wobec Boga samego, „któremu jedynie pustelnik ma być posłuszny, bo On jest jego opatem, przeorem i przełożonym klasztoru jego serca”<sup>426</sup>. Jak udowodniono w jego przypadku powodem wyboru tak radykalnej niezależności nie był brak ortodoksji lub egoistyczna pewność siebie czy też kontestacja hierarchicznego wymiaru Kościoła, ale eremicki radykalizm najbardziej odpowiadający prowadzeniu życia kontemplacyjnego. W konsekwencji zdecydował się na braku formalnego uznania go za pustelnika, co wiązało się z gorszą sytuacją materialną, koniecznością poszukiwania wsparcia świeckich i potrzebą potwierdzania swojego duchowego autorytetu przez nieskazitelne świadectwo życia<sup>427</sup>.

Rolle więc jako świecki pustelnik nie tylko nie szukał poparcia hierarchii Kościoła przez formalne zatwierdzenie, ale także nie odnosił się wprost w swojej duchowości do późnej scholastyki i czysto intelektualnej argumentacji. Przeciwnie zaś wielokrotnie dokonuje egzegezy podstawowych biblijnych tekstów, dzięki intensywnemu studiowaniu Pisma Świętego i doskonaleniu swego warsztatu biblijnego. Jak widać uprzednio odbyte studia pozwalają mu na łatwe znajdowanie powiązań pomiędzy biblijnymi tekstami i odwoływanie się do języka greckiego i hebrajskiego. Dla potrzeb trafego opisu doznanych doświadczeń mistycznych, czyni to posługując się głównie metodą alegoryczną. Ponadto w celu osiągnięcia właściwej i poprawnej interpretacji korzysta ze znanej reguły, mającej swe źródło u św. Augustyna, Orygenesusa i praktykowanej przez św. Bernarda, która mówiła, że Biblia jest sama w sobie własnym interpretatorem i tłumaczem. Dlatego też wypełnia teologiczne wymagania nałożone na

---

<sup>425</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.75.

<sup>426</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 76.

<sup>427</sup> Zob. *Tamże*, s. 77n.

egzegezę późnośredniowieczną, które zostały sformułowane przez świętego Bonawenturę w jego dziele *Breviloquium*<sup>428</sup>.

Wyjątkowo biegła znajomość egzegetycznej tradycji przez mistyka świadczy, że był świeckim pustelnikiem z imponującym poziomem autorytetu, opartego nie na czysto ludzkiej wiedzy, ale na mistycznej duchowości biblijnej. Świadczy o tym jego przekonanie o fakcie, że duchowy sens jego pism wraz z ich prawowiernością został mu darowany przez Ducha Świętego, ponieważ to właśnie Bóg, jak sam mistyk stwierdza, odsłania ukryty sens biblijnego tekstu komukolwiek zechce<sup>429</sup>. Tego więc rodzaju pozytywna pewność własnego powołania, wypływająca z doświadczenia mistycznego, połączona jest u niego z prezentacją własnej osoby jako przykładu życia według Bożych przykazań. W sposób prawdopodobnie trudny do zrozumienia obecnie uparcie twierdzi, że jest jednym z wybranych (łac. *electi*) i doskonałych (łac. *perfecti*) i odznacza się nawet świętością życia. Być może tego rodzaju wyznanie nie było bezpośrednio oparte na fakcie jakości jego życia pustelniczego, które wymagało ciągłego ukierunkowania intencji i działania ku Bogu, ale było motywem zaczerpniętym z Biblii i oznaczało bardziej pobożny styl życia niż realną świętość po śmierci<sup>430</sup>.

Ukazane powyżej cechy świeckiej duchowości pustelniczej Rolle mają celowo bardziej historyczny niż duchowy charakter, ponieważ pomagają wyprowadzić z niej elementy współczesnej aktualizacji. Prowadzenie bowiem samotnego i świeckiego stylu życia, w którym główną rolę odgrywa indywidualna osobowość, niezależność myślenia, nieformalność relacji i poszukiwanie zupełnej prywatności, z pewną dozą oryginalnego i radykalnego stylu duchowości, wydaje się zbieżne w ogólnym ujęciu z obecnymi zmianami w ludzkiej mentalności. Nikogo raczej nie dziwi dzisiaj fakt, że tego rodzaju pojęcia jak indywidualizm, kult samouwielbienia, szukanie niezależności czy duchowa pewność siebie zostały wprowadzone, za pomocą psychologii humanistycznej, do systemów edukacyjnych i kulturowych. Współczesna psychologia społeczna coraz bardziej zaczyna być oparta na ideologii zwanej selfizmem (*self* – jaźń, ja)<sup>431</sup>, która w praktyce jest kultem samego siebie i ma wiele cech religii posługując się własną pseudo-duchowością. Powszechnie lansowane dziś modele życia mają za podstawę idee kilku psychologów takich jak Carl Jung, Erich Fromm, Carl Rogers, Abraham Maslow i Rollo May, których łączy wynoszenie na piedestał ludzkiego „ja”, dla którego jedyną moralną zasadą jest samospelnienie i samorealizacja<sup>432</sup>.

---

<sup>428</sup> Zob. *Tamże*, s. 78.

<sup>429</sup> Zob. *The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>430</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>431</sup> Zob. P.C. Vitz, *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, Wm. B. Eerdmans Pub., Grand Rapids 1994, s. 15-31.

<sup>432</sup> Por. *Tamże*, s. 1-14.



Tego rodzaju ideologiczny nurt psychologii jest pewnego rodzaju „świecką wiarą” promowaną obecnie przez systemy oświatowe, propagowaną w mediach, w programach pomocowych, socjalnych, psycho-edukacyjnych i terapeutycznych. Idee tego typu, w zatrważający sposób niszczące małżeństwa, rodziny i wspólnoty, przeniknęły też do nauczania kościelnego, które szczególnie w obszarze duchowości przyjęło bezkrytycznie posługiwanie się terminami samookreślenia, samostanowienia czy samorealizacji z wezwaniem do większej wiary w siebie, zapominając zupełnie o osobistej grzeszności, potrzebie skruchy i wymogu pokory. Jak twierdzi Vitz jedynym lekarstwem na tego rodzaju pseudohumanistyczną destrukcję człowieka jest właśnie ortodoksyjna duchowość:

„Potrzebujemy nowej ortodoksyjnej teologii. Potrzebujemy kazań o wymogu bezwzględnej posłuszeństwa, o mistycyzmie pokornego wyrzeczenia się woli, o pięknie zależności, o tym, jak odnaleźć w sobie pokorę”<sup>433</sup>.

Rolle prezentując świecką duchowość pustelniczą mogłyby posłużyć jako zdrowa przeciwwaga, konieczne lekarstwo i przemieniająca inspiracja dla wielu osób, żyjących dzisiaj w samotności, pod prężeniem współczesnych relatywistycznych ideologii.

Jak wiadomo zostały już podjęte próby określenia tego rodzaju duchowości w obecnych czasach, których znakomitym przykładem są materiały pomocnicze dla Kościoła w Polsce, wypracowane przez Podkomisję Konferencji Episkopatu Polski ds. Indywidualnych Form Życia Konsekwowanego<sup>434</sup> i zawierające wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic<sup>435</sup>. Dokument ten ponadto reguluje pod względem prawnym powołanie pustelnicze osób świeckich, którzy jak mówi KKK

„nie zawsze składają publiczną profesję trzech rad ewangelicznych, ale ‘przez surowe odsunięcie się od świata, milczenie, samotność, gorliwą modlitwę i pokutę poświęcają swoje życie na chwałę Boga i zbawienie świata’ (KPK, kan. 603, § 1)” (KKK 920). [Ponadto] „ukazują oni każdemu wewnętrzny aspekt tajemnicy Kościoła, którym jest osobowa bliskość z Chrystusem. Ukryte przed światem życie pustelnika jest milczącym przepowiadaniem Chrystusa, któremu oddał swoje życie, ponieważ jest On dla niego wszystkim. Na tym polega to szczególne powołanie, by na pustyni, właśnie w walce wewnętrznej, znaleźć chwałę Ukrzyżowanego” (KKK 921).

Ponadto można odnaleźć głęboką zachętę do propagowania i realizowania tego rodzaju powołania w nauczaniu Jan Paweł II, który pisał w swojej adhortacji *Vita consecrata* (VC 7):

„Pustelnicy i pustelnice, należący do starożytnych Zakonów lub do nowych Zgromadzeń, czy też podlegający bezpośrednio Biskupowi, przez wewnętrzne i zewnętrzne oderwanie od świata świadczą o przemijalności obecnej epoki, a przez post i pokutę ukazują, że nie samym chlebem żyje człowiek, ale słowem Bożym (por. Mt 4, 4). Dar „życia na pustyni” jest

<sup>433</sup> Zob. *Tamże*, s. 163-168; cyt. za: T. Jaklewicz, *Religia własnego „ja”*, GN 6/2017, <http://gosc.pl/doc/3691239.Religia-wlasnego-ja>, [03.04.2017].

<sup>434</sup> Por. Podkomisja Konferencji Episkopatu Polski ds. Indywidualnych Form Życia Konsekwowanego, *Stan pustelnic i pustelników. Materiały Pomocnicze dla Kościoła w Polsce*, [http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy\\_pomocnicze.pdf](http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy_pomocnicze.pdf), [03.04.2017].

<sup>435</sup> Por. H. Śmiarowski, *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelniczy*, [http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy\\_pomocnicze.pdf](http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy_pomocnicze.pdf), [03.04.2017].

wezwaniami skierowanymi do bliźnich i do całej wspólnoty kościelnej, aby nie traciła nigdy z oczu najwyższego powołania, które polega na nieustannym przebywaniu z Panem” (VC 7).

Powołanie więc do „życia na pustyni” w dzisiejszym świecie oprócz norm prawnych, które zostały już ustanowione, oraz podstawowych wiadomości katechizmowych wynikających z tradycji kościoła, potrzebuje szczególnego opracowania w ramach świeckiej duchowości pustelniczej. Powyżej umówiony późnośredniowieczny mistyk Richard Rolle, który praktykował duchowość świeckiego pustelnika w czternastowiecznej Anglii i propagował głęboką mistykę zjednoczenia z Bogiem, opisując ją w kluczu duchowości afektywnej, może zostać śmiało potraktowany za wzór dla współczesnych kandydatów odkrywających powołanie do świeckiego życia pustelniczego, a jego nauczanie może posłużyć za podstawy do wypracowania ich odrębnej i oryginalnej duchowości.

**AUTOR OBŁOKU NIEWIEDZY**

W powszechnie panującym przekonaniu termin „późnośredniowieczny angielski mistycyzm” przywołuje od razu na myśl pozycję książkową o ogólnoświatowej popularności pod tytułem *Obłok niewiedzy*. Dla wielu jednak to dzieło wciąż nie jawi się jako jedno z najbardziej ortodoksyjnych traktatów w historii duchowości, napisanych przez jednego z największych mistyków angielskich<sup>1</sup>, ale zupełnie przeciwnie traktowane jest jako chrześcijański podręcznik do samo-kontemplacji, która rozumiana jest w znaczeniu buddyjskich lub hinduskich doświadczeń duchowych obecnych w religiach wschodu<sup>2</sup>. Przyglądając się zaś szeroko rozpowszechnionemu procesowi reinterpretacji tego katolickiego dzieła w kluczu dalekowschodniego pseudo-mistycyzmu oraz analizując zakrojone działania różnego rodzaju pseudo-medytacyjnych grup, próbujących na siłę zniwelować i wyrównać wszelkie różnice pomiędzy mistyką katolicką a mistycyzmem wschodnim, można dojść do wniosku, że pierwotna intencja i katolickie nauczanie autora *Obłoku* jest kompletnie ignorowane<sup>3</sup>. Tego rodzaju pewności nabiera się jeszcze bardziej, kiedy przyjrzymy się procesom pseudo-interpretacji jego pism ze strony badaczy literatury angielskiej, którzy ostatnio stracili zainteresowanie autorem, idąc za współczesnymi trendami feministycznymi, skłaniającymi się obecnie jedynie w kierunku badań kobiecego mistycyzmu<sup>4</sup>.

Nauczanie zawarte w *Obłoku* jest dziś poddawane wielkiej próbie i niezасłużonym nadużyciom, dlatego też jest rzeczą pilną przywrócić mu należytej świetności i prawdziwie katolickiej interpretacji. Wpisuje się bowiem w nurt apofatycznej mistyki korzystającej z tradycji zakorzenionej w dorobku Pseudo-Dionizego. Autor nie poprzestając jedynie na zastosowaniu teologii negatywnej, będąc następnie bezpośrednio zainspirowany przez Tomasza Gallusa i szkołę wiktoryńską, korzystał z niej w mistrzowski sposób, łącząc ją jednocześnie z tradycją afektywną<sup>5</sup>. To spowodowało, że zainicjował na gruncie angielskim niespotykane potem powiązanie

---

<sup>1</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>2</sup> Por. M.W. Fowler, *Zen Buddhist Meditation and the Cloud Author's Prayer of Love*, DR 113(1995), s. 289-308.

<sup>3</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 151.

<sup>4</sup> Między innymi w ramach tych studiów pod kątem obecności feminizmu w teologii i literaturze autor *Obłoku* został oskarżony o mizoginizm i podświadomy seksizm, co oczywiście nie wydaje się zbyt uzasadnione w kontekście jego duchowości. — Zob. *Tamże*. Por. N. Masciandro, *Eros As Cosmic Sorrow: Locating the Limits of Difference in Julian of Norwich's Revelation of Love and The Cloud of Unknowing*, MQ 3-6(2009), t. 35, nr 1-2, s. 59-103.

<sup>5</sup> Zob. T.W. Coleman., *English Mystics...*, dz. cyt., s. 87. Por. *Masterpieces of Christian Literature in Summary Form*, t. 1 – C. 96 to 1695, red. F.N. Magill, I.P. McGreal, Bowker Pub., Epping 1963, s. 288-191.

dwóch wielkich tradycji mistycznych, które w jego wydaniu można nazwać apofatyczną mistyką afektywną. Prezentuje bowiem coś znacznie więcej niż jedynie klasyczną drogę intelektualnej negacji, ponieważ dzięki skupieniu swej uwagi na afektywnym poznaniu Boga jedynie przez miłość, umiejscawia tego rodzaju duchowość w centrum teologii apofatycznej. W ten sposób nie tylko udowadnia, iż ograniczone pojęcie Boga jest możliwe na drodze rozumowej na sposób apofatyczny lub katafatyczny, ale prawdziwe i pełne poznanie Go jest osiągalne jedynie przez afektywne doświadczenie mistycznej miłości<sup>6</sup>. Tak oryginalna apofatyczna afektywność w nauczaniu autora *Obłoku* wymaga, szczególnie w dobie dzisiejszego zamieszania i heterodoksyjności, jeszcze bardziej niż kiedykolwiek ponownego przemyślenia i właściwej katolickiej interpretacji.

W tej części pracy zostanie przedstawiona apofatyczna teologia afektywna autora *Obłoku niewiedzy* ujęta w trzech podrozdziałach, z których pierwszy dotyczy będzie życia i pism autora, omawiając jego biografię i dokonując próby identyfikacji jego tożsamości wraz z opisem adresata tego dzieła oraz innych jego pism i dostępnych manuskryptów. Kolejny podrozdział dotyczy będzie teologicznego przesłania autora w świetle mistyki afektywnej ze szczegółowym przedstawieniem jej apofatycznych elementów, afektywnego wymiaru doświadczenia duchowego, afektywnej antropologii oraz praktycznego wymiaru jego nauczania. Celem ostatniego podrozdziału jest ukazanie współczesnych aktualizacji, w ramach których zaprezentowana zostanie eklezjologiczna interpretacja jego dzieł z omówieniem współczesnych zagrożeń wynikających z praktykowania pseudo-mistyki.

## 1. ŻYCIE I PISMA MISTYCZNEGO AUTORA

Bez wątpienia jednym z najpoważniejszych wyzwań z którym musi zmierzyć się czytelnik *Obłoku niewiedzy* jest problem jego autorstwa<sup>7</sup>. Dzieje się tak dlatego, że tożsamość anonimowego autora pozostaje do dzisiaj nieznana i żaden z ekspertów, komentatorów czy tłumaczy nie jest w stanie przedstawić ostatecznej i bezdyskusyjnej identyfikacji osoby, która napisała ten traktat<sup>8</sup>. W praktycznym wymiarze istnieje tyle naukowych teorii i opinii, ile tłumaczeń samego dzieła. Dlatego celem tego fragmentu pracy będzie ukazanie w pierwszym punkcie dotychczasowych wniosków wpływających z podjętych badań nad identyfikacją autora i jego adresata. Następnie

---

<sup>6</sup> Por. H. Egan, *Christian Mysticism. The Future of Tradition*, Wipf & Stock, Eugene 1984, s. 80-117.

<sup>7</sup> Por. H. Brinton, *Foreword*, w: *The Cloud of Unknowing. A Version in Modern English of Fourteenth Century Classic*, Harper & Brothers, New York, London 1948, s. vii-xxvii.

<sup>8</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing with The Letter of Privy Counsel*, Paraclete Press, Brewster 2015, s. xv.

drugi punkt przedstawi wszystkie aktualnie znane pisma autora *Obłoku* wraz z omówieniem ich struktury i treści oraz dostępnych dziś manuskryptów.

### A. Biografia autora i jego adresat

Na przełomie ostatniego stulecia wielu naukowców podjęło badania nad tożsamością autora *Obłoku*, zarówno ze strony teologicznej jak i literackiej, w ramach analizy pierwotnych korzeni języka angielskiego. Do najważniejszych z nich należy Evelyn Underhill<sup>9</sup>, która uważała, że autor *Obłoku* był mnichem z bliżej niezidentyfikowanego zakonu, choć definitywnie nie kartuzem<sup>10</sup>. Przeciwnie Harvey Egan<sup>11</sup> twierdził bez wątpliwości, że był anonimowym kartuzem; zaś Pollard wykazywał, że na pewno miał bezpośredni związek lub jakieś powiązania z zakonem kartuzjańskim, co potwierdza René Tixier<sup>12</sup> opowiadając się za kartuzjańskim pochodzeniem traktatu. Z innych opinii należy także wymienić twierdzenie Justina McCanna<sup>13</sup> i M. Noetingera<sup>14</sup>, którzy uważali, że autor był diecezjalnym kapłanem ze wschodniej Anglii, choć na pewno nie zakonikiem. Zaś Phyllis Hodgson widział w nim pewnego rodzaju pustelnika<sup>15</sup>, a Helen Gardner doszła do wniosku, że był anachoretą<sup>16</sup>. Julia Holloway utożsamiała go z Adamem Eastonem, zaś adresata dzieła z Julianną z Norwich<sup>17</sup>. Natomiast Aubrey Gwynn sądziła, że był augustiańskim pustelnikiem<sup>18</sup>, co zupełnie sprzeciwia się twierdzeniu Jonathana Hughes sugerującego jego dominikańskie pochodzenie<sup>19</sup>.

Z uwagi na podobieństwa natury doktrynalnej i językowej<sup>20</sup> przez wiele lat autor

---

<sup>9</sup> Por. E. Underhill, *A Book of Contemplation the which is called The Cloud of Unknowing, in the which a Soul is Oned with God. Edited from the British Museum MS. Harl. 674*, John M. Watkins, London 1946, s. 5-27.

<sup>10</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing: A Study of Conflict in The Works of The Author of The Cloud of Unknowing*, Universität Salzburg, Salzburg 1983, s. 15.

<sup>11</sup> Por. H. Egan, *The Cloud of Unknowing and Pseudo-Contemplation*, „Thought” 6(1979), t. 54, nr 213, s. 162-175.

<sup>12</sup> Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xv.

<sup>13</sup> Por. J. McCann, *The Cloud of Unknowing*, AJ Summer 1924, s. 192-197; *The Cloud of Unknowing together with The Epistle of Privy Counsel by An English Mystics of the XIVth Century*, red. J. McCann, Burns & Oates, London 1964, s. vii-xvi.

<sup>14</sup> Por. M. Noetinger, *The Authorship of the 'Cloud of Unknowing'*, „Blackfriars” 3(1924), t. 4, nr 48, s. 1457-1464.

<sup>15</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>16</sup> Zob. H.L. Gardner, *Walter Hilton and The Authorship of The Cloud of Unknowing*, RES 4(1933), t. 9, nr 34, s. 130.

<sup>17</sup> Por. J. Holloway Bolton, *Anchoress and Cardinal. Julian of Norwich and Adam Easton O.S.B.*, AC 20, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 2008, s. 83-100. O powiązaniach autora *Obłoku* z Julian of Norwich por. r. 6 pt. *Mother Julian and The Cloud of Unknowing*, w: M. Gibbard, *Guides to Hidden Springs. A history of Christian spirituality through the lives of some of its witnesses*, SCM Press, London 1979, s. 41-46.

<sup>18</sup> Zob. A. Gwynn, *The English Austin Friars in the Time of Wyclif*, Oxford University Press, London 1940, s. 95, 144-146.

<sup>19</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 258, p. 20.

<sup>20</sup> Za autorstwem Hiltona por. H.L. Gardner, *Walter Hilton and The Authorship of The Cloud...*, art. cyt., s. 129-147. Przeciw autorstwu Hiltona por. P. Hodgson, *Walter Hilton and 'The Cloud of Unknowing': A Problem of Authorship Reconsidered*, MLR 10(1955), t. 50, nr 4, s. 395-406. Współczesne przedstawienie

był ponadto utożsamiany z Walterem Hiltonem, szczególnie w środowisku naukowym zajmującym się literaturą angielską<sup>21</sup>, za sprawą kartuza Jamesa Greenhalgh, żyjącego w XV wieku<sup>22</sup>. Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że jeśli autor *Obłoku* i Hilton nie znali się osobiście, to z całą pewnością korzystali nawzajem ze swoich dzieł, co sugerowałoby, że żyli nieopodal siebie w bliskiej lokalizacji geograficznej<sup>23</sup>. Z uwagi na to, że autor chciał pozostać anonimowy, nie zachował się do dzisiaj żaden znany zapis, który mógłby konkretnie go zidentyfikować. Dopóki więc poszukiwania naukowe nie odkryją namacalnego dowodu w Anglii i na kontynencie europejskim, na potwierdzenie autorstwa *Obłoku*, wyłącznie kontekst, zawartość i styl pism mu przypisywanych stanowią jedyne źródło do przybliżonego opisu jego tożsamości<sup>24</sup>.

#### a) *Kapłańsko-zakonna tożsamość Autora*

Mówiąc o przypuszczeniach dotyczących autorstwa istnieje dziś powszechna zgodność, co do faktu, że autor musiał być wyświęconym kapłanem. Przede wszystkim świadczy o tym zacytowanie modlitwy poprzedzającej Prolog *Obłoku niewiedzy*, a normalnie używanej przy nakładaniu szat liturgicznych, która mogła być znana jedynie kapłanowi<sup>25</sup>:

„Boże, dla którego wszystkie serca są otwarte, i dla którego każde pragnienie jest jawne, i dla którego nie ma tajemnicy ukrytej: błagam Cię usilnie tak oczyść intencję mego serca, przez niewypowiedziany dar Twojej Łaski, abym mógł doskonale miłować Cię i godnie wychwalać. Amen”<sup>26</sup>.

Inspiracją dla tej modlitwy był prawdopodobnie tekst kolekty formularza Mszy o Duchu Świętym, który można znaleźć w średniowiecznym mszale *Sarum*, w obrządku saliburskim, używanym ówczesnie w York i Hereford. Ponadto podobne znaczeniowo słowa znajdują się w modlitwie towarzyszącej prywatnemu przygotowaniu kapłana do Mszy, zazwyczaj odmawianej w myślach podczas nakładania stroju liturgicznego. Fakt ten może być wskazówką i jednocześnie dowodem na to, że autor *Obłoku* był kapłanem, ponieważ świeccy raczej nie znaliby tego rodzaju modlitwy<sup>27</sup>.

---

problemu: W. Riehle, *The Problem of Walter Hilton's Possible Authorship of The Cloud of Unknowing and its Related Tracts*, NM 77(1977), s. 31- 45; L. Gatto, *The Walter Hilton-Cloud of Unknowing Authorship Controversy Reconsidered*, SMC 5(1973), s. 181-190; A. Minnis, *The Cloud of Unknowing and Walter Hilton's Scale of Perfection*, w: *Middle English Prose. A Critical Guide to Major Authors and Genres...*, dz. cyt., s. 61-81.

<sup>21</sup> Por. J. Catto, *1349-1412: culture and history*, w: *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 113-131; R. Ellis, S. Fanous, *1349-1412: text*, w: *The Cambridge Companion...*, dz. cyt., s. 133-161;

<sup>22</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing and Related Treatises on Contemplation*, Catholic Record Press, Exeter 1982, s. ix.

<sup>23</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xvi.

<sup>24</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. ix.

<sup>25</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xvi.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 3.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 2.

Inny dowód potwierdzający kapłaństwo autora jest zawarty w ostatnim paragrafie 75 rozdziału *Obłoku*, gdzie udziela błogosławieństwa używając słów, które zawierają dokładną formę błogosławieństwa kapłańskiego:

„Żegnaj, mój duchowy przyjacielu, z błogosławieństwem Boga i moim! I ja błagam wszechmogącego Boga niech prawdziwy pokój, święta rada, i duchowe pocieszenie w Bogu wraz z obfitą łaską będą z tobą na zawsze i ze wszystkimi miłującymi Boga na ziemi. Amen”<sup>28</sup>.

To błogosławieństwo kończy cały traktat, który swej naturze ma charakter wykładu w ramach kierownictwa duchowego. W ostatnich dekadach XIV wieku coraz rzadziej rozdzielano regularne kierownictwo duchowe od sakramentu pokuty, co potwierdzałoby fakt, iż udzielający kierownictwa najprawdopodobniej miał święcenia kapłańskie<sup>29</sup>.

Ponadto jego nawiązanie do modlitw wspólnotowych i liturgicznych w 37 rozdziale *Obłoku* jest wystarczającym dowodem na korzenie monastyczne, które inspirowały autora tego dzieła<sup>30</sup>:

„I tak jak medytacja u tych, którzy nieustannie ćwiczą się w tej łasce i w tym dziele, nagle pojawia się bez przyczyny, tak też i ich modlitwy – mam tu na myśli ich osobiste (*singular*) modlitwy, a nie te nakazane przez Święty Kościół. Ponieważ ci, którzy prawdziwie ćwiczą się w tym dziele, mają więcej szacunku dla modlitw Kościoła niż dla wszystkich innych; i dlatego odmawiają je wedle formy i według zasad nakazanych przez świętych ojców, którzy odeszli przed nami”<sup>31</sup>.

Powyższy fragment także dość wyraźnie wskazuje, że autor i jego uczeń prawdopodobnie należeli do jakiegoś zakonu<sup>32</sup>, ponieważ bezpośrednie nawiązanie do modlitw „pozostawionych przez świętych ojców”, bez wątpienia może być zinterpretowane jako zachęta do odmawiania Świętego Oficjum. Nie ma bowiem tutaj wzmianki jakoby autor miał na myśli jedynie recytowanie brewiarza nakazane zwykłym kapłanom. Podobnie wspomnienie „form i zasad” oraz „świętych ojców” wydaje się odnosić do rubryk monastycznych przekazywanych przez tradycję i regulujących wspólnotowe odmawianie nakazanych modlitw<sup>33</sup>. Ostatnim dowodem potwierdzającym fakt, że autor dzieła prawdopodobnie był wyświęconym zakonikiem, jest literacka jakość tekstu wyraźnie wskazująca jego wysokie wykształcenie. To jednocześnie sugeruje ukończenie wyższych studiów i przyjęcie święceń kapłańskich, bez których osoba świecka w XIV wieku nie mogłaby prezentować takiego poziomu umiejętności czytania i pisania, jak jest to widoczne u autora *Obłoku*<sup>34</sup>.

Naturalnie oprócz zewnętrznych znaków świadczących o kapłaństwie i

---

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 187.

<sup>29</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Pauline Press, New York 1981, s. 3.

<sup>30</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xvi.

<sup>31</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 191n.

<sup>32</sup> Por. J.P.H. Clark, *Some Monastic Elements in Walter Holton and in the 'Cloud' Corpus*, w: *Die Kartäuser und die Reformation: Internationaler Kongress vom 24. bis 27. August 1983*, red. J. Hogg, AC 108, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1984, red. s. 237-257.

<sup>33</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 191, p. 258.

<sup>34</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 2.

zakonności autora należy pochylić się nad jego osobistą duchowością, którą można ująć jako kontemplacyjne pustelnicтво. Autor bowiem w swoich pismach porusza głównie temat kontemplacji w kontekście życia eremickiego, nie omawiając doświadczeń mistycznych z punktu widzenia obiektywnego obserwatora, ale raczej jako uczestnik kontemplacji, którą zna z autopsji. Tego rodzaju podejście umożliwia identyfikację jego tożsamości jako benedyktyna, cystersa, dominikanina, karmelity, czy nawet augustiańskiego pustelnika, ponieważ każdy z tych zakonów w swoich statutach, regułach i konstytucjach rezerwował możliwość istnienia formy życia zakonnego opartego na odosobnieniu. Z pewnością nie wolno zapomnieć tutaj o zakonie kartuzjańskim, który będąc ukierunkowany na całkowicie monastyczny i kontemplacyjny model życia eremickiego, realizuje go we wspólnocie innych mnichów – pustelników. Jest więc możliwe, że autor mógł spędzić jakiś czas w jednym z powyższych zakonów, a następnie ponaglany wewnętrznie zdecydować się na życie samotne. Faktem natomiast jest, że w czasie pisania swoich dzieł definitywnie prowadzi tego rodzaju życie zakonne, co jest jasno udokumentowane w jego traktatach. Trzeba jednak tutaj dodać, że powaga z jaką traktuje życie kontemplacyjne, stopień zaawansowania wiedzy na ten temat, oraz propagowana rygorystyczna surowość w jego prowadzeniu, wystarczają ponad zwykłą wątpliwość, aby stwierdzić jego ścisły związek z tradycją kartuzjańską<sup>35</sup>.

Żaden bowiem z zakonów apostołsko-kontemplacyjnych praktykujących tradycję monastyczną nie czyni tego w sposób tak gruntowny i skrupulatny, jak unaocznia to eremicki i kontemplacyjny styl życia kartuzów. Jest więc raczej nie do pomyślenia, aby autor był w stanie jedynie samemu wymyślić tak skomplikowaną i mistyczny wizją życia duchowego bez żadnego nawiązania do szerszej i poprzedzającej go kontemplacyjnej tradycji<sup>36</sup>. Zakon kartuzjański zaś oddawał się tego rodzaju radykalnej kontemplacji i praktykował model życia, który jest dokładnie opisany w *Obłoku*. Naturalnie inne tradycje monastyczne zalecały medytację i kontemplację, jednak żadne z tych ćwiczeń duchowych nie odpowiadają dokładnie specyfice i głębokości duchowości opisanej przez niego. Jedynie w tradycji kartuzjańskiej można znaleźć największe podobieństwo do tego, co autor miał na myśli, dlatego nie jest bez znaczenia, że bardzo dużo zachowanych manuskryptów *Obłoku* zostało odnalezionych właśnie w bibliotekach klasztornych tego pustelniczego zakonu. Jednocześnie jednak ten fakt nie może być traktowany jako kluczowy i istotny dowód na określenie jego tożsamości z racji tego, iż kartuzje zazwyczaj gromadziły i kopiowały dzieła mistyczne<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xi.

<sup>36</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xvi.

<sup>37</sup> Zob. N. Kocijančič Pokorn, *Original Audience of The Cloud of Unknowing (In Support of The Carthusian Authorship)*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. J. Hogg, AC 130, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 68.



Innym powszechnie znanym faktem, wskazującym na kartuzjańskie pochodzenie *Obłoku*, jest ascetyczna praktyka tej tradycji nakazująca anonimowe pisanie wszystkich tekstów<sup>38</sup>. Ponadto, jak sugeruje Hodgson, autor miał też doświadczenie wspólnoty połączone z praktyką życia pustelniczego, co z kolei sugerowałoby, że albo należąc do zakonu wspólnotowego spędził jakiś czas na pustelni, albo będąc członkiem zakonu ściśle kontemplacyjnego postanowił oddać się życiu eremickiemu w ramach swego opactwa. Jeśli więc hipoteza o jego zupełnie eremickim stylu życia jest prawdziwa, to nasuwa się pytanie, w jaki sposób autor mógł mieć doświadczenie wspólnoty, o którym wspomina w *The Epistle of Discretion of Stirrings*, które wydaje się być kategorycznie powiązane ze ślubami zakonnymi. Tego rodzaju aluzje do życia wspólnotowego mogą być wyjaśnione, kiedy zaakceptuje się teorię Hodgson<sup>39</sup> i Knowles<sup>40</sup> mówiącą o tym, że był zakonnikiem, który zdecydował się na życie pustelnicze; lub mnichem z zakonu kartuzów prowadzącym czasowo lub na stałe życie eremickie<sup>41</sup>. Jakkolwiek przyjąć autor *Obłoku* zadał sobie wiele trudu, aby pozostać bezimiennym i nieznanym, co też jak proponuje o. John-Julian, anglikański tłumacz i komentator dzieła, doprowadza do konkluzji sugerującej, że najbardziej prawdopodobnym twórcą *Obłoku niewiedzy* był kartuzjański mnich<sup>42</sup>.

Na potwierdzenie tego należy wspomnieć, że nie tylko dwa łacińskie tłumaczenia *Obłoku* zostały dokonane przez kartuzów w latach 1450 i 1491, ale ten zakon ponadto znacznie przyczynił się do ich rozpowszechnienia na kontynencie. Oczywiście tego rodzaju argument nie jest ostatecznym dowodem w sprawie autorstwa dzieła, ale potwierdza jedynie powszechnie znany fakt historyczny, że kartuzi mając szerokie zainteresowania kontemplacyjne zajmowali się głównie promocją tekstów mistycznych, choć przy tym nie wykazywali szczególnego upodobania w konkretnym teologicznym kierunku. Jedynym uwodnionym i namacalnym połączeniem pomiędzy zakonem kartuzjańskim a autorem *Obłoku* jest osoba kartuza Richarda Methley z opactwa Mount Grace<sup>43</sup>, który przetłumaczył to dzieło na język łaciński około sto lat po jego napisaniu. Powiązał bowiem termin „singularis” opisujący stan zakonny autora *Obłoku* z

---

<sup>38</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xii.

<sup>39</sup> Zob. *Tamże*, s. ix.

<sup>40</sup> Zob. D. Knowles, *The English Mystical Tradition...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>41</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 15n.

<sup>42</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xix.

<sup>43</sup> Por. J. Hogg, *Richard Methley's Latin Translations. The Cloud of Unknowing and Porete's The Mirror of Simple Souls*, *SinS* 12(2000), s. 82-104; S. Harris, 'In cordis tui scrinio conserua': Richard Methley, *The Cloud of Unknowing and Reading for Affectivity*, „Marginalia” 4(2011), s. 14-26; L. Miles Saetveit, *Richard Methley and The Translation of Vernacular religious Writing Into Latin*, w: *After Arundel: Religious writing in Fifteenth-Century England*, red. V. Gillespie, K. Ghosh, Brepols Publishers, Turnhout 2011, s. 449-466.

puustelnikami, a szczególnie z kartuzami<sup>44</sup>, co można interpretować jako przekonywujący dowód potwierdzający kartuzjańskie korzenie autora, choć fakt, że kartuz przetłumaczył to dzieło wcale nie oznacza, iż napisał je członek tego samego zakonu<sup>45</sup>.

Oprócz kontemplacyjno - pustelniczej duchowości anonimowego autora nie bez znaczenia jest fakt jego wszechstronnego wykształcenia, dzięki czemu można go określić jako wytrawnego teologa, który prawdopodobnie odebrał swą edukację wraz ze stopniem naukowym w Oxfordzie lub w Cambridge<sup>46</sup>. Jego wszechstronna wiedza i nietypowe zainteresowania teologiczne szkołą wiktoryńską, wskazują także na Paryż jako możliwe miejsce studiów, skąd tego rodzaju duchowość się wywodziła<sup>47</sup>. Choć w *Obłoku* autor celowo nie podaje swoich źródeł to jednak oczywistą jest jego znajomość teologii patrystycznej<sup>48</sup>, o czym świadczą liczne nawiązania do Ojców Kościoła oraz cytaty z Biblii<sup>49</sup>. Na pewno był zaznajomiony z Pseudo-Dionizym Areopagitą, ponieważ jego dzieła tłumaczył i parafrazował i najprawdopodobniej pierwszy raz czytał w łacińskim tłumaczeniu z komentarzem autorstwa Johannes Saracenus i Thomas Gallusa<sup>50</sup>. Ponadto opatrzył komentarzem pisma Ryszarda od Św. Wiktora, co świadczy, że był obeznany z jego antropologią teologiczną, wywodząca się z dziedzictwa takich teologów jak: św. Augustyn, św. Bernard z Clairvaux, William z St. Thierry czy św. Tomasz z Akwinu<sup>51</sup>. Nie można nie wspomnieć o jego znajomości tak wybitnych kartuzów jak Hugon z Balma i Guigo de Pont<sup>52</sup>, których dzieła powinny zostać ujęte w pokażnej liczbie źródeł autora *Obłoku*<sup>53</sup>.

Jako wykształcony teolog odznaczał się także wyjątkową osobowością, która pomimo anonimowości autora dość wyraźnie wybrzmiewa z jego pism. Jego osobisty charyzmat teologiczny jest widoczny przede wszystkim w inteligentnie wyrażonych analizach rzeczywistości, które zawierają nawet cięty dowcip, oraz w literackiej pomysłowości, widocznej szczególnie w użyciu krótkich porównań, które ubogacają na tyle jego słownictwo, że może z jeszcze większą dokładnością prezentować różne

---

<sup>44</sup> Richard Methley w manuskrypcie Ms. Pembroke Coll., Cambridge 221, napisał: „*specialis clericorum vel religiosorum, singularis solitariorum, scilicet heremitarum, anachoritarum, vel precipue Cartusiensium*”. - Cyt. za: J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 1 – Introduction, AC 119:4, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 21.

<sup>45</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 112.

<sup>46</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. x.

<sup>47</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 169.

<sup>48</sup> Zob. M.E. Eaton, *Cloud of Unknowing*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. 3 - *Can-Col*, red. T. Carson, J. Cerrito, Catholic University of America, Washington 2003, s. 808.

<sup>49</sup> Por. R. Hale, *The Author of the Cloud of Unknowing as Teacher and Disciple*, „Religion East and West” 10(2006), nr 6, s. 53-60.

<sup>50</sup> Por. M. Cox, *A Handbook of Christian Mysticism...*, dz. cyt., s. 137-142.

<sup>51</sup> Por. C. Pepler, *The Cloud of Unknowing*, LS 7(1948), t. 3, nr 25, s. 8-15.

<sup>52</sup> Por. *Carthusian Spirituality. The Writings of Hugh of Balme and Guigo de Ponte*, tł. M. Dennis, Paulist Press, New York 1997.

<sup>53</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 17n.

filozoficzno-teologiczne koncepcje. Elementem *Obłoku*, które najbardziej udowadnia wykształcenie i inteligencję jego autora, jest przetłumaczenie teologii monastycznej na dialekt wschodnio-centralnej Anglii, gdzie wiele z łacińskich wyrażen zostało zapisanych po raz pierwszy w języku angielskim<sup>54</sup>. Autor wpisywał się znakomicie w wewnętrzny charakter XIV wieku z charakterystycznym odejściem od scholastyki i racjonalizmu, stając bez wątplenia po stronie ortodoksji i dość gorliwie walcząc z wszelkiego rodzaju herezjami i pluralizmem teologicznym. Jego nawiązania do głębokiego personalizmu, introspekcji, autorefleksji i intuicyjnego rozeznania, oraz osobistej mistyki afektywnej, rozumianej jako najlepsza droga do doskonałości, znakomicie wyrażają model duchowości dominujący w tamtym czasie. Tego rodzaju indywidualne podejście do wiary nie przeszkadzało mu jednocześnie odważnie bronić ortodoksyjnej nauki przed atakami ze strony aberracji, herezji i heterodoksji takich ruchów jak Lollardzi czy nauki Wycliffa<sup>55</sup>.

Wobec upadku autentycznego tomizmu, przeintelektualizowania scholastyki i połączonego z irracjonalizmem entuzjazmu nowych ruchów religijnych, oderwanych od autorytetu Kościoła, zwrócił się w swej teologicznej nauce do tego, co jedynie mogło zostać zaakcentowane, jako nienaruszony depozyt i źródło wiary, który był zawarty w mistyce afektywnej opartej na tradycji Pseudo-Dionizego<sup>56</sup>. W czasach ogromnego zamętu moralno-doktrynalnego reprezentował nowy kierunek cechujący się mistycznym i intuicyjnym wglądem, który szczególnie charakteryzował narodowe piśmiennictwo i angielską literaturę. Za swoje zadanie uważał propagowanie prawdziwego życia wewnętrznego pośród dziwacznych praktyk pobożnościowych, odchyleń od normy doktrynalnej i odstępstw od zasad moralnych. Podejrzliwie więc traktował wszelkiego rodzaju jedynie zewnętrzne naśladownictwo, które nie miało swego umocowania w osobistej wierze i nie wypływało z prawdziwego wewnętrznego natchnienia. Jego więc pozytywną krytykę różnych form nieregularności należy rozumieć w kontekście praktyk heterodoksyjnego pluralizmu, które prowadziły do dziwaczego i skrajnie indywidualistycznego pseudo-mistycyzmu. Wobec tego staje się jasne, że chyba najtrudniejszym teologicznym zadaniem autora *Obłoku* było propagowanie krytycznego rozeznania w czasie poważnego zamieszania w Kościele. W dobie szerzenia się sprzecznych i wewnętrznie różnych wersji perfekcjonizmu duchowego, stał się krytycznym głosem prorockim, naprowadzającym zbłąkanych na prawdziwe wewnętrzne doświadczenie wiary. Jego więc teologiczne pisma zawierają zręczne połączenie nowej

---

<sup>54</sup> Zob. *Tamże*, s. 19n.

<sup>55</sup> Por. T.W. Coleman, *English Mystics...*, dz. cyt., s. 84-105.

<sup>56</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 23n. Na temat korzeni teologii mistycznej por. P. Tyler, *The Return to The Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, London 2011, s. 63-88.

formy intuicyjnej literatury narodowej z wnikliwością mistyki afektywnej, która pojawiła się w Anglii dopiero w XIV wieku<sup>57</sup>.

### **b) Język i adresat dzieła**

Do przybliżenia postaci autora może także posłużyć identyfikacja dialektu, którym się posługiwał, a przez to przypuszczalnej lokalizacji, gdzie *Obłok* mógł zostać napisany. Panuje powszechna zgodność opinii, że podstawowym językiem, używanym w zachowanych siedemnastu manuskryptach, jest dialekt północno-środkowo-wschodniej Anglii, co wskazywałoby na zamieszkiwanie autora w okręgach Nottinghamshire i Lincolnshire, gdzie prawdopodobnie wychował się i nauczył języka<sup>58</sup>, wskazującego na jego wiejskie pochodzenie<sup>59</sup>. Nie można jednak nie nadmienić, że tego rodzaju teoria jest obarczona pewnym ryzykiem błędu z uwagi na to, iż najwcześniejsze narodowe i łacińskie manuskrypty pochodzą dopiero z XV wieku. Na ich podstawie wnioskuje się, że oryginalne dzieło także zostało napisane przez kogoś posługującego się północnowschodnim dialektem, występującym w tamtym czasie w centralnej Anglii i w regionie Nottinghamshire<sup>60</sup>. Mimo to studiujący *Obłok* angielscy lingwiści i historycy uważają, że pismo z całą pewnością pod względem stylu literackiego powinno być datowane na późną drugą połowę XIV wieku, co sugeruje, że najprawdopodobniej zostało napisane pomiędzy rokiem 1380 a 1400. Jeśli uzna się hipotezę o kartuzjańskim powołaniu autora *Obłoku* za prawdziwą, to w tamtym czasie jedynym opactwem tego zakonu w środkowo-wschodniej Anglii, był klasztor Beauvale ufundowany w 1343 roku, gdzie autor prawdopodobnie musiał rozpocząć swoje życie monastyczne<sup>61</sup>.

Potwierdzałyby to fakt powiązania pomiędzy nim a Hiltonem, którego klasztor augustyński w Thurgarten umiejscowiony był jedynie 20 mil w okręgu Lincolnshire. Także przyjaciel Hiltona Adam Horseley wstąpił do kartuzów w Beauvale i sam Hilton rozważał taką ewentualność, jednak zdecydował się na Zakon Kanoników Regularnych wybierając właśnie opactwo w Thurgarten<sup>62</sup>. Jak podaje w swoim komentarzu o John-Julian, nowa fundacja opactwa kartuzjańskiego miała miejsce w 1381 roku w Coventry i napotkała na początku duże trudności zanim została w pełni zrealizowana. W celu uniknięcia utraty fundacji trzech mnichów z pobliskich opactw w Londynie i Beauvale zostało wysłanych ku pomocy do nowego klasztoru, który był oparty jedynie na młodych

---

<sup>57</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>58</sup> Por. P. Hodgson Phyllis, *Three 14<sup>th</sup> Century English Mystics...*, dz. cyt., s. 21-31.

<sup>59</sup> Zob. R. Way, *The Cloud of Unknowing and The Letter of Private Direction*, Anthony Clarke, Wheathampstead 1986, s. ix.

<sup>60</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 260, p. 44.

<sup>61</sup> Zob. *Tamże*, s. xx.

<sup>62</sup> Zob. *Tamże*, s. 260, p. 45.

michach. Ponadto w roku 1397 walczące o przetrwanie opactwo w Coventry otrzymało pobenedyktynski klasztor położony w Haugham (oddalony ponad 100 mil), kiedy to w ramach Wojny Stuletniej król Ryszard II rozpoczął kasację wszystkich zagranicznych klasztorów w Anglii. To spowodowało, że rektor lub prokurator opactwa w Coventry musiał udać się do Haugham, aby nadzorować modlitwę i pracę żyjących tam młodych mnichów. Jak podaje o. John-Julian osobą, która rozpoczynała swe życie monastyczne w Beauvale, kontynuowała je następnie w Coventry, aby w końcu zostać przełożonym w Haugham, był właśnie autor *Obłoku*<sup>63</sup>.

Nie należy zapominać, że cennych informacji o autorze dostarcza także przybliżona identyfikacja adresata tego dzieła, który jako młody adept życia zakonnego był jego protegowanym, choć jak podaje Hodgson nie wyróżniał się szczególną erudycją czy wszechstronnym wykształceniem. Powszechnie poddaje się w wątpliwość jakoby *Obłok* był oryginalnie i pierwotnie adresowany jedynie do pojedynczej osoby z uwagi na to, że inne tłumaczenia i parafrazy (np.: *Teologia mistyczna* Pseudo Dionizego, *Benjamin Minor* Ryszarda od Św. Wiktora czy *Discretion of Spirit*), wychodzące spod pióra tegoż autora, nie były napisane z myślą o konkretnym adresacie<sup>64</sup>. Uznaje się zaś bez wątpliwości, że *Letters of Prayer* jak i *Privy Counsel* były z całą pewnością skierowane do tej samej osoby, ponieważ autor osobiście to potwierdza. Wydaje się obecnie, że oryginalnie *Obłok* nie był napisany z myślą o tym samym adresacie, ponieważ do tego rodzaju konkluzji doprowadza zawartość wstępu, powtórki kluczowych fragmentów prologu, bardzo indywidualnie nastawiony kontekst dzieła czy też wzruszający osobisty epilog. Prawdopodobnie autor w ten sposób nie uciekał się jedynie do jakiejś literackiej formy wyrazu, ale po prostu przeredagował i przedadresował swoje dzieło, które zostało napisane wcześniej dla początkujących w praktykowaniu metody modlitwy kontemplacyjnej<sup>65</sup>.

Tezę zaś o fakcie, że adresat nie wyróżniał się erudycją i miał jedynie podstawowe wykształcenie, Hodgson opiera na dwóch fragmentach *Obłoku*. Pierwszy z nich składa się z pięciu rozdziałów (35-39), opisujących tradycyjny monastyczny proces dochodzenia do kontemplacji i wymieniających trzy etapy modlitwy medytacyjnej: czytanie Pisma Świętego, medytację i usilną modlitwę błagalną, co potwierdzałyby fakt, że adresat nie był w pełni zaznajomiony z tak elementarną wiedzą<sup>66</sup>. W drugim fragmencie zapisanym w 70 rozdziale autor *Obłoku* wyjaśnia, dlaczego w swoim dziele nie używa adnotacji

---

<sup>63</sup> Zob. *Tamże*, s. xxi.

<sup>64</sup> Zob. N. Kocijančič Pokorn, *Original Audience of The Cloud of Unknowing...*, art. cyt., s. 60.

<sup>65</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 9; P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xii.

<sup>66</sup> Por. *The Cloud of Unknowing (14<sup>th</sup> Century)*, w: *Light from Light. An Anthology of Christian Mysticism*, red. L. Dupré, J. Wiseman, Paulist Press, New York, 1988, s. 225-237.

wskazujących na źródło wiedzy<sup>67</sup>:

„Kiedyś uważano za pokorę niemówienie niczego od siebie, chyba że było to potwierdzone w Piśmie Świętym i w pismach Ojców Kościoła. Ale teraz ta praktyka wskazuje na nic innego jak na obnoszenie się inteligencją i okazywanie dziwacznej erudycji. Ty tego nie potrzebujesz i ja nie mam zamiaru tego robić”<sup>68</sup>.

Żaden z tych fragmentów nie mówi nic o teologicznym wykształceniu ucznia autora *Obłoku*. Natomiast sposób i treść przekazu użyta w tym dziele wskazuje na to, że był on początkującym w życiu duchowym i że z pewnością osiągnął już pewne wyrobienie w języku łacińskim i w teologii apofatycznej<sup>69</sup>. Zamierzona nieobecność wykazu źródeł ma jedynie za zadanie podkreślenie metody i celu przekazu, dlatego nie odnosi się do zupełnego braku erudycji intelektualnej u adresata. W tym kontekście jednak trzeba wymienić zauważalny aspekt *Obłoku* odmienny od *The Letter of Prayer* i *Privy Counseling*. Mianowicie w *Obłoku* nie występują biblijne cytaty w języku łacińskim, co dla wielu badaczy dzieła jest potwierdzeniem nie tyle braku erudycji, co jedynie teologicznego wykształcenia adresata<sup>70</sup>.

Z pewnym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że adresat *Obłoku* w momencie, kiedy otrzymał skierowane do niego dzieło, był młodym 24 letnim mężczyzną<sup>71</sup>, będącym bratem zakonnym<sup>72</sup>, z zamiarem zostania pustelnikiem<sup>73</sup>, dlatego należy go zaliczyć do początkujących<sup>74</sup>. Możliwe, że w czasie pomiędzy napisaniem *Obłoku* i kolejnych listów oraz traktatów, wiedza ucznia w zakresie znajomości największych ojców monastycznych, takich jak Kasjan, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Bernard, Pseudo Dionizy i Hugon z Balma oraz języka łacińskiego, wzrosła na tyle, iż autor zmienił swoją metodę i zakres przekazywanych treści<sup>75</sup>. Gdyby więc potwierdziła się teoria, że był w momencie otrzymania *Obłoku* początkującym kartuzem, to w czasie czytania *Privy Counseling* musiał przynajmniej kończyć swój nowicjat z uwagi na to, że autor *Obłoku* uparcie twierdzi w *The Letter of Private Direction*, że jest jego osobistym kierownikiem duchowym<sup>76</sup>.

Reasumując można określić odbiorcę dzieła jako młodego człowieka, który właśnie rozpoczął, lub miał zamiar rozpocząć, praktykowanie odosobnionej formy życia, a który wcześniej, jak wzmiankuje pierwszy rozdział *Obłoku*, będąc „sługą Sług

---

<sup>67</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 10

<sup>68</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 175; J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 10

<sup>69</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 402.

<sup>70</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>71</sup> Zob. J. Catford, *Foreword*, w: *The Cloud of Unknowing*, red. Halcyon Blackhouse, Hodder, 1985, s. x.

<sup>72</sup> Zob. R. Way, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xii.

<sup>73</sup> Zob. *Tamże*, s. ix.

<sup>74</sup> Zob. N. Kocijančić Pokorn, *Original Audience of The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>75</sup> Por. J. Ritzke-Rutherford, *Anglo-Saxon Antecedents of the Middle English Mystics*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I...*, dz. cyt., s. 216-233.

<sup>76</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 11.

Bożych”, próbował realizować swoje powołanie „w sposób bardziej specjalny i duchowy” (r. 1). Tego rodzaju stwierdzenie jest dokładnym opisem stylu życia kandydatów bez ślubów zakonnych na etapie początkowej formacji kartuzjańskiej nazywanych *redditi*, którzy zajmowali się jedynie administracją opactwa. Będąc czasem nawet wyświęconymi kapłanami, choć nie mnichami, byli odpowiedzialni za sprawy finansowo-materialne. Ponadto powyższe określenie autora nawiązuje do *conversi*, czyli do braci laików składających śluby zakonne z oddzielnym zakwaterowaniem, wyżywieniem i liturgią<sup>77</sup>, od których nie wymagano zachowania ostrej reguły kartuzjańskiej. Przebywali oni w budynku wspólnoty składającym się z miejsca do modlitwy i nocnego wypoczynku, który stanowił część głównej bramy opactwa. Ich głównym zadaniem było przygotowanie i dystrybucja posiłków do cel poszczególnych mnichów, dostarczenie opału, naprawy i konserwacja budynków klasztornych, administrowanie nieruchomościami oraz dbanie o gospodarstwo rolne. Wszystko to wykonywali pod nadzorem prokuratora lub zarządcy, który będąc regularnym mnichem był również odpowiedzialny za sprawy administracyjne. Służył jako osoba kontaktowa pomiędzy mnichami a *redditi* i *conversi*, żyjąc w ramach opactwa w części, która była poza właściwym klasztorze mnichów. Z tego wynika, że adresat dzieła prawdopodobnie mógł być w takim momencie formacji, że właśnie miał przenieść się z części administracyjnej klasztoru do części przeznaczonej jedynie dla mnichów. Ponieważ jednak wszyscy kartuzjańscy mnisi byli wyświęconymi kapłanami lub przygotowywali się do kapłaństwa, dlatego inna możliwość wskazuje na to, że prawdopodobnie mógł być także mnichem dochodzącym do momentu święceń kapłańskich<sup>78</sup>. Można to wnioskować z faktu, że w czternastowiecznej Anglii wiek 24 lat był normalnym i minimalnym wiekiem wymaganym do przyjęcia święceń<sup>79</sup>.

### c) *Kartuzjańska identyfikacja autora*

Podsumowując swoją teorię o kartuzjańskim pochodzeniu autora *Obłoku* o. John-Julian podaje na jej potwierdzenie kilkanaście solidnych argumentów<sup>80</sup>. Wpierw jest to obecność wymagającego i radykalnego modelu modlitwy kontemplacyjnej, promowanego przez niego, która może być jedynie owocem kartuzjańskiej formacji. Choć inne zakony propagowały tego rodzaju praktykę, to na pewno nie w takim stopniu

---

<sup>77</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>78</sup> Zob. *Tamże*, s. xix-xx.

<sup>79</sup> Na przykład w roku 1348 biskup diecezji Norwich uzyskał specjalne pozwolenie papieskie na wyświęcanie mężczyzn nawet w wieku 21 lat z uwagi na to, że tego roku wielu księży w Norwich zmarło w wyniku plagi i cierpiała ona na poważny niedobór kapłanów. — Zob. *Tamże*, s. 260, p. 42; por. J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction...*, art. cyt., s. 20-24.

<sup>80</sup> Tekst źródłowy por. J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction...*, art. cyt., s. 13-19.

i nie z taką intensywnością jak czyni to angielski autor<sup>81</sup>. Następnie z uwagi na to, że z pewnością osobiście doświadczył modlitwy kontemplacyjnej, byłoby mało prawdopodobne, gdyby nie był kartuzjańskim mnichem po ślubach wieczystych. Jak podają inne teorie jest praktycznie niemożliwym, aby opuścił kartuzjańskie opactwo i ciągle kontynuował tego rodzaju gorliwą praktykę duchową, ponieważ kartuzi niezmiernie rzadko byli zwalniani ze swych ślubów<sup>82</sup>. Kolejnym argumentem jest fakt, że wszyscy mnisi kartuzjańscy byli wyświęconymi kapłanami lub przygotowywali się do kapłaństwa, zatem z pewnością autor musiał być duchownym, co potwierdzają dwa omawiane wcześniej fragmenty *Obłoku*, które pośrednio nawiązują do tego sakramentu<sup>83</sup>.

Także użyty język wskazuje na to, iż pochodził z północnej części wschodniej Anglii, dlatego jest wielce prawdopodobnym, że kiedy poszukiwał opactwa kartuzjańskiego, to jedynym na tym terenie, do którego mógł wstąpić, było opactwo Beauvale<sup>84</sup>. Zaś kiedy w latach 1381-1382 nowe opactwo w Coventry potrzebowało pomocy, trzech mnichów z Beauvale zostało wysłanych, aby wesprzeć miejscową wspólnotę. Z uwagi na młody wiek tej grupy kartuzów, wydelegowani mnisi prawdopodobnie byli doświadczonymi w prowadzeniu opactwa, dlatego jest możliwym, że jednym z nich był autor *Obłoku*, który wcześniej został wysłany do Coventry, aby objąć kierowniczą funkcję np.: prokuratora odpowiedzialnego za kontakt z braćmi laikami, *redditi* i świeckimi. Choć opat był zawsze duchowym kierownikiem podległych sobie mnichów, to prokurator sprawował tego rodzaju posługę dla *redditi* i *conversus*<sup>85</sup>. Następnie, kiedy opactwo w Coventry otrzymało posiadłość Haugham w Lincolnshire, mnichem wysłanym tam, aby nadzorować wspólnotę i pracowników świeckich, był rektor lub prokurator, doświadczony w przewodzeniu, zarządzaniu i administracji, czego nie brakowało autorowi *Obłoku*. Ponadto znajomość dialektu północnej części centralno-wschodniej Anglii, gdzie leżało Haugham, przemawia mocno za jego kandydaturą<sup>86</sup>. Prawdopodobnie więc właśnie z Haugham (około 100 mil od Coventry), jako pustelnik-mnich żyjący w odosobnieniu, napisał swe dzieło do młodego *redditus* czy *conversus*, który był do tej pory pod jego kierownictwem duchowym, a który pozostał na formacji w innym opactwie. Słusznym więc wydaje się wniosek, że autor *Obłoku* i jego uczeń nie mogli mieszkać w tym samym miejscu w czasie tworzenia tych traktatów z uwagi na to, że żaden z kartuzów nie mógł sobie pozwolić na robienie notatek czy pisanie listów do kogoś przebywającego w tym samym opactwie, używając przy tym drogiego i rzadkiego

---

<sup>81</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xxi.

<sup>82</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>83</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>84</sup> Zob. *Tamże*, s. xxi-xxii.

<sup>85</sup> Zob. *Tamże*, s. xxii.

<sup>86</sup> Zob. *Tamże*.



pergaminy. Choć wcześniej prawdopodobnie zamieszkiwali ten sam klasztor i mieli bliską relację formator-uczeń, musieli zostać rozdzieleni, kiedy autor został posłany do nowej fundacji w Haugham, a jego podwładny pozostał na formacji w Coventry<sup>87</sup>.

Ponadto należy zauważyć, że autor zawarł w swoim piśmie wiele intymnych i autobiograficznych wątków, pośrednią krytykę wcześniejszych duchowych autorów (Rolle), mocną prywatną aprobatę i uznanie dla innych pisarzy (Hilton) i pewną dawkę osobistego humoru. To wszystko wskazuje na fakt, że relacja pomiędzy nim a uczniem wydaje się bardziej osobista niż jedynie formalna znajomość pomiędzy kierownikiem a penitentem. Można zauważyć ponadto pewnego rodzaju ojcowskie uczucia dość jasno ujawniające się w *Obłoku*, a jeszcze bardziej w *The Letter of Privy Counsel*. Dlatego to naturalne ojcowsko - synowskie odniesienie mogłyby wskazywać na pewnego rodzaju pokrewieństwo pomiędzy nimi, mianowicie całkiem możliwe, że łączyła ich relacja wujek – bratanek<sup>88</sup>.

Jeśli chodzi o ustalenie linii czasowej, w której przebiegało życie autora *Obłoku*, to z pewnym prawdopodobieństwem można ją zarysować następujący sposób: około połowy XIV wieku autor wstępuje do opactwa Beauvale i w miarę postępu formacji zostaje tam w końcu prokuratorem; w 1382 roku zostaje przeniesiony do opactwa Coventry i ustanowiony przełożonym odpowiedzialnym za braci laików, z których jeden jest jego protegowanym; potem w 1397 roku zostaje mianowany rektorem nowego miejsca w Haugham, aby w latach 1397-1398 napisać *Obłok* i następnie *The Letter of Privy Counsel* oraz wysłać je z powrotem do swojego ucznia do Coventry<sup>89</sup>. Zaprezentowana tutaj przez o. Johna-Juliana linia czasowa znacznie odbiega od tradycyjnych teorii, chociaż ciągle mieści się w ramach ogólnie przyjętych założeń, że autor napisał swoje dzieło według Hodgson prawdopodobnie pomiędzy rokiem 1349, kiedy to umarł Richard Rolle, a 1395 w którym zmarł Walter Hilton. Natomiast Knowles zawęża ten okres do lat pomiędzy 1345 a 1386, zakładając, że autor *Obłoku* znał dzieła Rolle, a Hilton był osobiście zaznajomiony z anonimowym autorem lub przynajmniej znał jego dorobek literacki. Dla potwierdzenia tej linii czasowej można jeszcze dodać argument lingwistyczny mówiący o tym, że są konkretne dowody odnoszące się do rodzaju użytego słownictwa w *Obłoku*, które udowadniałyby jego datowanie na późny XIV wiek<sup>90</sup>.

Naturalnie przedstawiana tutaj linia czasowa według o. Johna-Juliana opiera się

---

<sup>87</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>88</sup> Zob. *Tamże*, s. xxiii.

<sup>89</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>90</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 13n. Współczesne omówienie tematu datowania i autorstwa *Obłoku* por. A. Sutherland, *The Dating and Authorship of the Cloud Corpus: A Reassessment of the Evidence*, MA, 1(2002), t. 71, s. 82-100.

w całości na zaprezentowanej wcześniej argumentacji jego autorstwa i jest pewnego rodzaju przypuszczeniem, które niestety z racji braku bezpośrednich historycznych dowodów nie może zostać ostatecznie potwierdzone. Wydaje się jedynie poświadczać pewnego rodzaju scenariusz dyktowany przez kryteria wyprowadzone z tego, co wiemy o autorze, jego uczniu i ich wzajemnej relacji. Patrząc jednak jedynie na potwierdzone fakty można dojść do wniosku, że z całą pewnością w osobie autora *Obłoku* mamy do czynienia z doświadczonym, wykształconym, żyjącym w odosobnieniu, praktykującym kontemplację, kapłanem i pustelnikiem, który był zaznajomiony z zakonnym życiem wspólnotowym<sup>91</sup> i adresował swoje dzieła do młodego i początkującego adepta życia kontemplacyjnego<sup>92</sup>.

Z racji tego, iż powyższa teoria ciągle poddawana jest dyskusji, jak podaje James Walsh, wysunięto kilka zastrzeżeń przeciwnych twierdzeniu, że autor był kartuzem, a które warte są przytoczenia i rozważenia w procesie poszukiwania jego tożsamości. Pierwszy krytyka opiera się na spostrzeżeniu, iż autor wbrew zasadom kartuzjańskim nadmiernie troszczy się o swój zewnętrzny wizerunek i próbuje bronić się przeciwko krytyce kontemplacyjnej metody, którą proponuje swoim dziele. Wydaje się bowiem, że pomiędzy napisaniem *Obłoku* i jego kontynuacji w postaci *The Letter of Private Diraction (Privy Counsel)*, pierwsze z tych dzieł zostało poddane ostrej krytyce przez uczonych teologów. Jak sam relacjonuje autor w drugim z wymienionych pism, twierdzili oni, że to, co napisał jest tak trudne, wnikliwe i głębokie oraz do niczego niepodobne, iż staje się niemal niezrozumiałe dla najbardziej inteligentnych osób. Niektórzy współcześni komentatorzy uważają, że dzieło, które było narażone na tego rodzaju krytykę i miało taką popularność w średniowieczu w kręgach akademickich, na pewno nie mogłoby otrzymać kartuzjańskiej aprobaty. Zastanawiają się ponadto czy w ogóle autor, jeśli był kartuzem, mógł być zaznajomiony z tego rodzaju krytyką z racji odosobnienia i stylu życia oraz w jaki sposób mogłoby się to dokonać, skoro naczelną zasadą zakonu było pozostawanie anonimowym pod każdym względem. Jedynym sensownym wytłumaczeniem tego rodzaju paradoksu byłoby założenie, iż autor zanim wstąpił do zakonu kartuzjańskiego był powszechnie znanym i wytrawnym teologiem, który potem kontynuował swe badania, mimo że starał się dość skutecznie zresztą, jak widać to na przykładzie *Obłoku*, zachować anonimowość za wszelką cenę<sup>93</sup>.

Innym zastrzeżeniem, co do kartuzjańskiego autorstwa dzieła, jest przykładanie dość dużego znaczenia przez autora do obojętności na brak lub obecność środków materialnego utrzymania i doczesnej egzystencji oraz odrzucanie opinii, iż nie wolno

---

<sup>91</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>92</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xxiii.

<sup>93</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction, w: The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 4-7.

oddawać się życiu zupełnie kontemplacyjnemu bez wcześniejszego zapewnienia sobie materialnego zabezpieczenia (r. 23). Argument ten należy rozumieć w kontekście zrewidowanych statutów kartuzjańskich z roku 1368, nawołujących do powrotu do pierwotnego ubóstwa zakonu, które całkowicie odzwierciedlały styl formacji w angielskiej prowincji kartuzjańskiej. Pierwsze bowiem opactwo, istniejące od 1178 roku w Witham, ucierpiało bardzo w wyniku zarazy dżumy w latach 1358-1360, co w konsekwencji wymagało życia w poważnym materialnym ubóstwie<sup>94</sup>. Wszystkie inne fundacje, takie jak Londyn, Beauvale czy Coventry, dzieliły ten sam styl życia szukając jednocześnie zabezpieczenia i protekcji, gdzie tylko to było możliwe. Sytuacja stopniowo zmieniła się na lepsze po 1385 roku, kiedy to król Ryszard II wziął pod swoją opiekę zakon kartuzjański. Z ludzkiego więc punktu widzenia wydaje się dziwnym, aby kartuz, który wstąpił do opactwa Beauvale przed 1360 rokiem i epidemią dżumy, doświadczył skrajnej nędzy i następnie był przeniesiony do Coventry, będąc jednocześnie odpowiedzialny jako prokurator za sprawy materialne i administrację tych fundacji, tak łatwo nawoływał swego ucznia do nie przykładania żadnej uwagi do zewnętrznego wsparcia i protekcji<sup>95</sup>.

Nawet jeśli hipoteza mówiąca, że autor przeszedł pod koniec swego życia z opactwa do eremu i prowadził życie ściśle pustelnicze, jest prawdziwa, to następną problematyczną kwestią są jego liczne aluzje do życia wspólnotowego z uwagi na to, iż nie wspominają one o ślubach zakonnych. Tendencja do odrzucania zewnętrznych tytułów i nominacji, takich właśnie jak śluby zakonne czy uprzywilejowane stanowiska oraz milczenie co do zewnętrznego utożsamienia się z jakąkolwiek formą duchowości, jasno wskazuje na głębokie pragnienie zachowania anonimowości i prywatności oraz pozostania zupełnie nieznanym. Połącznie więc wiedzy autora o życiu wspólnym w szerszym znaczeniu niż zakonne, oraz brak oficjalnej identyfikacji z jakąkolwiek formą życia monastycznego, może być jedynie wytłumaczone przez fakt, iż był kapłanem, który następnie został kartuzem lub zakonnikiem, aby w końcu wycofać się ze wspólnoty w celu realizacji powołania jako odosobniony pustelnik<sup>96</sup>.

Ostatnią problematyczną kwestią jest fakt, iż autor miał bezpośredni kontakt z otaczającą rzeczywistością o czym świadczą liczne porównania zaczerpnięte ze świata rolniczego i dworskiego<sup>97</sup>. W tym kontekście dokłada wszelkich starań, aby dokonać dokładnego rozróżnienia, według augustiańskiej teologii, pomiędzy życiem aktywnym i kontemplacyjnym, wyjaśniając nawet z własnego doświadczenia formę życia mieszanego

---

<sup>94</sup> Por. N. Kocijančič Pokorn, *Original Audience of The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 74n.

<sup>95</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 7-9.

<sup>96</sup> Zob. R.W. Englert, *Scattering and Oneing...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>97</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 172.

(*mixed life*), polegającą na połączeniu obu powyższych stylów życia<sup>98</sup>. Wobec tych faktów powstaje pytanie: skąd mógł mieć tego rodzaju wiedzę i doświadczenie? Jedyna sensowna hipoteza wyjaśniająca obecnie wszystkie przeciwne sobie teorie i dowody twierdzi, iż był prawdopodobnie kapłanem, który odebrał wykształcenie w Oxfordzie lub Cambridge, wraz z możliwym tytułem profesorskim, a następnie pracował duszpastersko lub pochodził z rolniczej części Anglii, gdzie miał możliwość przebywania także w kręgu arystokracji. Potem prawdopodobnie oddał się życiu odosobnionemu lub pustelniczemu wstępując do zakonu kartuzjańskiego i podejmując posługę prokuratora w wielu opactwach, będąc przy tym jednocześnie odpowiedzialnym za sprawy administracyjne i kontakt ze światem zewnętrznym, oraz za początkowe kształcenie i kierownictwo duchowe kandydatów do zakonu. Wydaje się więc, że każde z zastrzeżeń natury zewnętrznej, może zostać wyjaśnione w odmienny sposób i w zasadzie stać się dodatkowym wsparciem dla wewnętrznych dowodów popierających hipotezę, że autorstwo *Obłoku* powinno być w końcu przypisane członkowi zakonu kartuzjańskiego<sup>99</sup>.

## B. Pisma i inne manuskrypty

Autor *Obłoku*, uważany za jednego z największych mistrzów kontemplacji i kierowników duchowych w średniowiecznej Anglii, jest utożsamiany z autorstwem wielu traktatów, listów i tłumaczeń, których tytuły nie należą obecnie do powszechnie znanych. Do traktatów i najważniejszych jego dzieł należy zaliczyć *The Cloud of Unknowing* (*Obłok niewiedzy*) oraz *The Book (An Epistle) of Privy Counsel (Counseling)* (*Traktat/List o kierownictwie wewnętrznym/duchowym*). Do listów i krótszych pism należą: *The Epistle of Prayer (List o modlitwie)*, *The Epistle of Discretion in (of) the Stirrings (of the Soul) (List o rozeznaniu duchowym)* oraz *The Treatise of the Discerning of Spirits/of Discretion (in Knowing) of Spirits (Traktat o rozeznaniu duchów)*. Zaś dokonane przez niego przekłady i parafrazy to *Benjamin Minor (The Study of Wisdom)* i *Denis Hid Divinity*, który był tłumaczeniem *Mystica Theologia* Pseudo-Dionizego<sup>100</sup>.

Wszystkie powyższe pisma zostały napisane do osób, które prawdopodobnie miały już za sobą etap oczyszczania i postąpiły w życiu duchowym, dlatego były doświadczone w medytacji i modlitwie oraz gotowe, aby wkroczyć na drogę kontemplacji. Dowodem na jednakowe autorstwo powyższych dzieł jest przede

---

<sup>98</sup> Zob. *Tamże*, s. 69n.

<sup>99</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>100</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xiv-xv; J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction...*, art. cyt., s. 1.

wszystkim podobieństwo tematów, przedmiotu badań, słownictwa oraz stylu prozy<sup>101</sup>. Ponadto istnieją wzajemne odniesienia i nawiązania pomiędzy pismami, które łączą cztery z nich w następujący sposób: w 74 rozdziale *Obłoku* autor obiecał swojemu uczniowi, że jeśli poinformuje go o niejasnych fragmentach dzieła spróbuje wyjaśnić je w przyszłości. To właściwie nastąpiło w *The Book of Privy Counsel* będącym kontynuacją *Obłoku*; a także w *The Epistle of Prayer* oraz *Denis Hid Divinity*, które wydają się być nawiązaniem i poszerzeniem jego doktryny, co znalazło swe słowne potwierdzenie w prologu *Denis* odwołującym się do *Obłoku*<sup>102</sup>.

Podejmowano także wiele dyskusji na temat datowania poszczególnych pism i ich kolejności powstawania z uwagi na to, że autor *Obłoku* w nawiązujących do siebie tytułach dzieł, wskazuje na pewnego rodzaju rozwój tematyczny<sup>103</sup>. Wrażenie, że *Obłok niewiedzy* raczej należy do wczesnych pism, zostało potwierdzone wraz z faktem, iż przypuszczalnie po nim autor dokonał tłumaczenia *Mystica theologia* Pseudo-Dionizego, co udowadnia głębokie oddziaływanie tej tradycji na jego teologię<sup>104</sup>. Prawdopodobnie po tym dziele został napisany traktat *The Book of Privy Counsel* jako uzupełnienie i dopełnienie poprzednich dwóch pism. Do wczesnych listów zalicza się także *The Epistle of Prayer*, które czasowo umiejscowione jest często przed *Obłokiem niewiedzy*, z uwagi na jego elementarne nauczanie o modlitwie i fakt, że nie zawiera żadnych szerzej rozwiniętych tematów nawiązujących do tradycji Pseudo-Dionizego. Powyższe motywy także nie występują w *The Epistle of Discretion of the Stirrings*, którego tytuł nawiązuje do duchowego daru rozeznania (łac. *discretio*) i jest jednym z najważniejszych tematów podejmowanych w mistyce angielskiej. Szerzej zaś autor pisze o tym w traktacie *The Treatise of the Discerning of Spirits*, którego tematyka została przedstawiona w bardziej praktyczny sposób niż w pozostałych pismach<sup>105</sup>.

Mimo wielu praktycznie niekończących się prób datowania poszczególnych dzieł i ułożenia ich w według chronologicznego następstwa, do teraz nie udało się osiągnąć w tej kwestii powszechnie akceptowanego konsensusu. Wniosek końcowy tego rodzaju rozważań zależy głównie od tego, które kryterium oceny poszczególnych pism zostanie wybrane przez badacza. Przyjęcie na przykład kryterium biblijnego, według którego

---

<sup>101</sup> O języku autora *Obłoku* por. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 413, 639, p. 202.

<sup>102</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3068. Dokładne omówienie nawiązań w pismach autora do innych jego dzieł zob.: J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction...*, dz. cyt., s. 2-10.

<sup>103</sup> Por. K. Harkaway-Krieger, 'lothe to thenk on ought bot on Hymself': *Interaction and Contemplation in The Cloud of Unknowing*, w: *Devotional Interaction in Medieval England and Its Afterlives*, red. E.A. Foster, J. Perratore, S. Rozenski, Brill, Boston 2018, s. 29-48.

<sup>104</sup> Por. E. Kent, *The Cloud of Unknowing and Mystica Theologia*, w: *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, red. E. Kent, Variorum, Aldershot 1996, s. 46-70.

<sup>105</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 153.

ocenia się częstotliwość cytowania Biblii i w jakim języku została przytoczona (narodowym czy łacińskim), znacznie różni się w końcowym efekcie od na przykład kryterium dionizjańskiego, w którym ocenia się zaawansowanie i głębię zapożyczeń oraz wpływu teologii Pseudo-Dionizego. Podsumowując należy powiedzieć, że generalnie przyjmuje się, iż *Obłok niewiedzy* może być pierwszym dziełem autora lub przynajmniej należy do jednych z najwcześniejszych jego pism, natomiast *The Book of Privy Counsel* został na pewno skomponowany po *Obłoku* i był jednym z ostatnich jego dzieł. Próba zaś chronologicznego umiejscowienia pozostałych dzieł za pomocą metody porównawczej jak na razie nie doczekała się ostatecznej konkluzji i decydujących wniosków<sup>106</sup>.

Przechodząc do omówienia poszczególnych pism należy zaznaczyć, iż pierwszym i najważniejszym traktatem, podejmującym temat życia kontemplacyjnego, jest *Obłok niewiedzy*<sup>107</sup> zawierający 75 rozdziałów (ok. 30000 słów), który przetrwał w 17 różnych manuskryptach<sup>108</sup>. Choć najwięcej zawdzięcza inspiracji teologicznej Pseudo-Dionizego i Ryszarda od Św. Wiktora<sup>109</sup>, to jednak bogata tradycja zachodnioeuropejskiej duchowości, sięgająca czasów patrystycznych, odegrała swoją rolę w kształtowaniu się tego dzieła. Jak podaje E. Hartung do najważniejszych tematów podejmowanych w

---

<sup>106</sup> Zob. A. Sutherland, *The Dating and Authorship of the Cloud Corpus...*, art. cyt., s. 84.

<sup>107</sup> Pełna krytyczna wersja tekstu angielskiego por. *The Cell of Self-Knowledge: Seven Early English Mystical Treatises Printed by Henry Pepwell in 1521*, red. E. Gardner, Chatto & Windus, London 1910; *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. P. Hodgson, EETS & Oxford University Press, Oxford 1958; *Deonise Hid Diuinite and other Treatises on Contemplative Prayer related to the Cloud of Unknowing*, red. P. Hodgson, EETS & Oxford University Press, London 1944 (1955); *The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, red. P. Hodgson, AC 3, Universität Salzburg, Salzburg 1982. Text łaciński *Obłoku* z komentarzem krytycznym por. J.P.H. Clark, *The Latin Versions of The Cloud of Unknowing*, t. 1 - *Nubes Ignorandi: MS: Bodley 856*, AC 119:1, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1989; Tenże, *The Latin Versions of The Cloud of Unknowing*, t. 2 - *The English text of The Cloud of Unknowing in Ms. British Library, Harley 959*, AC 119:2, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1989; Tenże, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 3 - *Notes on The Book of Privy Counselling, Bibliography, References*, AC 119:6, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1995; Tenże, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 2 - *Notes on The Cloud of Unknowing*, AC 119:5, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1996; Tenże, *Richard Mathley: Divina Caligo Ignorancie: A Latin Glosed Version of The Cloud of Unknowing*, AC 119:3, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 2009. Inne współczesne edycje por. *The Cloud of Unknowing*, red. I. Proff, London 1959; *The Cloud of Unknowing*, red. C. Wolters, London 1961; *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. Johnston, Image Books, New York 1973; *The Cloud of Unknowing Together with The Epistle of Privy Counsel by An English Mystic of the XIVth Century*, red. J. McCann, Burns & Oates, London 1964; *The Cloud of Unknowing*, red. E. Underhill, London 1934; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Pauline Press, New York 1981; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing: with The Letter of Privy Counsel*, Paraclete Press, Brewster 2015; *The Cloud of Unknowing*, tł. C.A. Butcher, Shambhala, Boulder 2018. Oryginalny tekst w języku narodowym z XIV w. por. *The Cloud of Unknowing*, red. P. Gallacher, Western Michigan University, Kalamazoo 1997; *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. Johnston, Fount, London 1997; *The Cloud of Unknowing and Other Works*, tł. A.C. Spearing, Penguin Books, London 2001.

<sup>108</sup> Pełne omówienie manuskryptów i ich lokalizacja por. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling Edited from the Manuscripts with Introduction Notes and Glossary*, Oxford University Press, Oxford 1958, s. ix-lxxxvi; M. Sargent, *William Exmewe, Maurice Chauncy, and The Cloud of Unknowing*, w: *Spiritualität Heute und Gestern*, AC 35, Band 4, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1984, s. 17-20.

<sup>109</sup> Por. R. Ellis, *Author(s), Compilers, Scribes and Bible Texts: Did The Cloud-Author Translate The Twelve Patriarchs?*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1992, s. 193-221.

*Obłoku* należą: (1) życie modlitwy postępujące od modlitwy słownej i czytania duchowego do medytacji, aby w końcu osiągnąć swój szczyt w kontemplacji; (2) oczyszczające wyzbycie się ciężaru grzechu (*lump of sin*) i pamięci o grzechach przeszłych<sup>110</sup>; (3) odrzucenie ziemskich przywiązań i pamięci o sobie oraz zanurzenie ich w *obłoku zapomnienia*; (4) Boża transcendencja i immanencja; (5) konieczność Bożej łaski do kontemplacji; (6) główne znacznie „czystego zamiaru (*naked intent*)”, którym jest tęskniąca miłość (*longing love*) dla pełnego wyzbycia się grzechu; (7) nabywanie cnót pokory i miłosierdzia w celu przeniknięcia przez oddzielający duszę od Boga *obłok niewiedzy*; (8) oraz trudności czekające na kontemplatyków w postaci diabelskich pokus, a nawet czasem okresów duchowej jałowości i rozpacz, w czym można dostrzec nawiązanie do św. Jana od Krzyża i jego ciemnej nocy zmysłów i ducha<sup>111</sup>. W całym traktacie pojawiają się elementy mistyki afektywnej, co szczególnie jest widoczne w powracającym temacie ciągłego trwania w mistycznej modlitwie. Ponieważ jest ona aktem miłości, autor zmniejsza nacisk na ważność pracy intelektu i dyskursywnego myślenia, na korzyść zaangażowania woli i mocy miłości w osiągnięciu prawdziwej mądrości i zjednoczenia z Bogiem<sup>112</sup>.

*Obłok* opisując etapy rozwoju duchowego nie ma konkretnego organizacyjnego schematu i raczej podejmuje szereg tematów powiązanych ze sobą, które są kontynuowane nawet przez wiele rozdziałów<sup>113</sup>. Jak sam tytuł na to wskazuje głównym omawianym motywem tego dzieła jest *obłok niewiedzy (cloud of unknowing)*, który był dość popularnym obrazem w tradycji związanej z teologią negatywną<sup>114</sup>. W ramach powyższej koncepcji autor sugeruje swojemu czytelnikowi, że w celu zbliżenia się do Boga musi wyrzec się siebie samego i pojęć własnego umysłu oraz przygotować na bezwarunkową i pełną miłości relację z Bogiem, następującą po akcie wyzwolenia z wszelkich ziemskich rzeczy. Akt ten wymaga obecności innego obłoku zwanego *obłokiem zapomnienia (cloud of forgetting)*, z którego pomocą wszelkiego rodzaju pojęcia i poglądy inne niż myśl o Bogu zostają zapomniane<sup>115</sup>.

Pierwsze cztery rozdziały pisma poruszają ogólny temat życia kontemplacyjnego, który następnie zostaje szczegółowo rozwinięty. Rozdziały od 5 do 11 rozważają temat

---

<sup>110</sup> Por. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 249-258.

<sup>111</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3069; por. J.P.H. Clark, *The 'Cloud of Unknowing'*, *Walter Hilton and St. John of The Cross: A Comparison*, DR 10(1978), s. 281-304; C.S. Nieva, *The Cloud of Unknowing and St. John of The Cross*, MA, Summer 1978, t. 26, nr 2, s. 79-89.

<sup>112</sup> Zob. R. Kieckhefer, *Unquiet Souls...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>113</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3070.

<sup>114</sup> Por. J.P.H. Clark, *Sources and Theology in 'The Cloud of Unknowing'*, DR 4(1980), t. 98, nr 331, s. 83-109; T.W. Coleman, *English Mystics of The Fourteenth Century...*, dz. cyt., s. 87; *Silence and The Word. Negative Theology and Incarnation*, red. O. Davies, D. Turner, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 1-11; R.A. Lees, *The Negative Language of The Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to The Cloud of Unknowing*, AC 107, t. 1-2, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1983.

<sup>115</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 152.



duszy wznoszącej się do *obłoku zapomnienia*, podczas gdy rozdziały 12-25 omawiają głównie cnoty pokory i miłosierdzia, które są owocem miłości Boga. Surowość i dyscyplina życia kontemplacyjnego wraz z znacznym wysiłkiem, koniecznym na tym etapie, są ciągle powracającym tematem szczególnie poruszonym w rozdziałach 26-33, które zapoczątkowują w rozdziałach 34-50 dość intensywną dyskusję o charakterystyce tego rodzaju życia i naturze duchowego pocieszenia. Następne dziesięć rozdziałów (51-61) są poświęcone tematowi słownictwa i treści *Obłoku*, tak aby nie był on źle zrozumiany i niepoprawnie interpretowany. Autor powtarza tutaj swoje ostrzeżenie skierowane do ewentualnych czytelników tego dzieła, które można w pierwz znaleźć w prologu, a następnie w 74 rozdziale, gdzie przestrzega przed ludzką ciekawością i jedynie intelektualnym podejściem do poruszanych tam tematów. Kolejne rozdziały 62-66 opisują rolę pierwszorzędnych (rozum, pamięć i wola) i drugorzędnych (wyobraźnia i zmysłowość) władz duszy w kontemplacji, których opis został zaczerpnięty z *Benjamin Minor* Ryszarda od św. Wiktora. Rozdziały 67-75 zgłębiają stan kontemplacji i proces przebóstwienia, kiedy osoba trwa zupełnie w jedności z Bogiem, nie dzięki naturze, ale przez łaskę, oraz prezentują różne typy kontemplacji za pomocą alegorycznej interpretacji takich postaci jak Mojżesz, Aaron i Besaleel<sup>116</sup>. Kontynuując ten temat autor nie tylko umniejsza znaczenie zmysłowych doznań w kontemplacji, ale także ostrzega każdego przed osądzaniem innych według własnego doświadczenia. Przechodząc następnie przez oczyszczający i oświecający stan życia mistycznego, dzieło to kończy się wymienieniem znaków, które mogą wskazywać na powołanie kontemplacyjne konkretnej osoby<sup>117</sup>, co zresztą jest głównym tematem kolejnego pisma *The Book of Privy Counsel* i innych dzieł tegoż autora<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Mojżesz bowiem jest typem kontemplacji, do której dochodzi się przez pracę wewnętrzną dzięki łasce Bożej i której doświadcza się raczej rzadko. Besaleel zaś symbolizuje kontemplatyków, którzy zarówno dzięki łasce jak i przez wewnętrzne predyspozycje do kontemplacji sami jej doświadczają i pomagają innym osiągnąć podobny cel. Natomiast Aaron jest typem osób mających niezwykłą łatwość w dojściu do kontemplacji doświadczając jej, kiedy tylko pragną (r. 72-75). — Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 418.

<sup>117</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3070.

<sup>118</sup> Czołowe komentarze *Obłoku Niewiedzy* por. *The Divine Cloud with Notes and a Preface by Father Augustine Baker*, red. H. Collins, Thomas Richardson & Son, London 1871; *The Cloud of Unknowing and Other Treatises by an English Mystic of The Fourteenth Century with Commentary on the Cloud by Father Augustine Baker O.S.B.*, red. J. McCann, Burns & Oates, London 1952; J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 1 – Introduction, AC 119:4, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1995; J.P.H. Clark, *Editing The Latin Version of The Cloud of Unknowing – A Progress Report*, w: *Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter*, red. J. Hogg, AC 63, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1990, s. 191-211; *The Idea of the Vernacular. An Anthology of Middle English Literary Theory, 1280-1520*, red. J. Wogan-Browne, N. Waston, A. Taylor, R. Evans, University of Exeter Press, Exeter 1999; W. Johnston, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, Desclee Company, New York 1967; W. Johnston, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, Fordham University Press, New York 2000; C.S. Nieva, *This Transcending God. The Teaching of The Author of The Cloud of Unknowing*, Mitre Press, London 1969; C. Pepler, *The English Religious Heritage*, Blackfriars Publications, London 1958; W. Riehle, *The Secret Within. Hermits, Recluses, and Spiritual Outsiders in Medieval England*, tł. C. Scott-Stokes, Cornell University Press, London 2014; *The Cloud of Unknowing and Other Works*, tł. C. Wolters, Penguin Books, London 1978. W języku polskim por. *Obłok Niewiedzy*,



Bezpośrednio związanym z *Obłokiem niewiedzy* jest traktat *The Book of Privy Counsel* (12000 słów), znany też pod bardziej współczesnym tytułem *The Letter of Private Direction*<sup>119</sup>, który zachowany w 10 manuskryptach jest powszechnie uważany za ostatnie dzieło kanonu pism tegoż autora<sup>120</sup>. W tym traktacie kontynuując i rozszerzając tematykę *Obłoku*, kładzie nacisk na zaawansowaną kontemplację i mistycznie zjednoczenie z Bogiem oraz przedstawia wyczerpujący opis różnych aspektów życia kontemplacyjnego poruszonych w innych jego pismach<sup>121</sup>. Choć omawiany traktat jest krótszym i późniejszym dziełem, to wydaje się, iż jego podobna tematyka jedynie wyostreza apofatyczną teologię *Obłoku*, ponieważ autor bardziej otwarcie posługuje się Pismem Świętym i mistyczną tradycją na poparcie i obronę swych poglądów. Dlatego że nie ma zasadniczych zmian w nauczaniu pomiędzy tymi dziełami, *Privy Counsel* po prostu rozwija to, co wcześniej zostało wyrażone w *Obłoku*<sup>122</sup>. Ponadto jest wielce prawdopodobnym, że adresatem dzieła była ta sama osoba, dla której został napisany *Obłok*. Ponieważ pewne aspekty wcześniejszego traktatu zostały tutaj wyjaśnione w bardziej dokładny i szczegółowy sposób, dlatego adresat nie jest już nowicjuszem i początkującym w życiu duchowym. Pismo to zawiera większą filozoficzną i teologiczną głębię, co może zostać potraktowane jako krytyczne wprowadzenie do pozostałych pism z uwagi na to, że wszystkie teksty kanonu autora *Obłoku* są powiązane ze sobą tematycznie i zawierają stylistyczne podobieństwa<sup>123</sup>.

Jak twierdzi E. Hartung dzieło to jest szczególnie ważne z punktu widzenia mistyki afektywnej z racji tego, że porusza następujące tematy: (1) przewagę woli nad intelektem w kontemplacji; (2) determinację w poznaniu Boga przez intelektualną „ciemność” Jego niepoznawalności; (3) Boże podtrzymywanie i dzielenie naszego istnienia; (4) duchowe ubóstwo prowadzące do poddania się Bogu; (5) czystą świadomość egzystencji jedynie dla Niego; (6) niezbędną rolę łaski w rozwoju życia duchowego; (7) ciągłą potrzebę przewycięzania i opanowywania pokus świata, ciała i szatana; (8) doświadczenie kontemplacji osiągnięte przez „śmierć” rozumu; (9) nieustanny wysiłek wymagany na drodze życia kontemplacyjnego; (10) udoskonalenie duszy zjednoczonej z Bogiem w miłości; (11) pojęcie Boga jako źródła siły wewnętrznie

---

tł. W. Unolt, „W drodze”, Poznań 2001; W. Johnston, *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*, tł. A. Gicala, „W drodze”, Poznań 2001; *Chmura niewiedzy*, tł. W. Rostworowski, Wyd. Benedyktynów, Tyniec 2010.

<sup>119</sup> Pełny tekst por. *A Letter of Private Direction by the author of The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1965; *The Pursuit of Wisdom and Other Works, by the Author of The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Paulist Press, New York 1988, s. 183-284; *The Cloud of Unknowing (The Epistle of Privy Counsel, Denis Hid Divinity)*, red. J. McCann, London 1924; *The Medieval Mystics of England (The Book of Privy Counsel)*, red. E. Colledge, London 1962.

<sup>120</sup> Pełne omówienie manuskryptów i ich lokalizacja por. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling Edited from the Manuscripts...I*, dz. cyt., s. ix-lxxxvi.

<sup>121</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3072.

<sup>122</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 418.

<sup>123</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 153.

poruszającej kontemplatyków ku doskonałości a grzeszników ku zbawieniu; (12) znaki rozpoznawcze powołania kontemplacyjnego; (13) oraz opis smutku i żalu jako rezultat domniemanego odsunięcia się Boga od duszy, które wymagają cierpliwości i wytrwałości po stronie kontemplujących<sup>124</sup>. Do głównych afektywnych metafor używanych w tym piśmie należy zaliczyć porównanie Boga do „gorącego okładu i kompresu” dla chorej duszy i życia duchowego do domostwa oraz duszy do statku. Pojawia się tam także obraz drzewa doskonałości i obraz obnażania się z własnej indywidualności, aby przybrać się w łaskę i miłość Boga<sup>125</sup>.

Nawet pobieżny przegląd treści o charakterze apofatycznym i porównanie ich z zawartością *Obłoku* pokazuje pewien rozwój tematyczny w nauczaniu autora<sup>126</sup>. Pierwsza zmiana dotyczy rodzaju użytych źródeł, w których korzysta mniej z Psudo-Dionizego i jego doktryny o naturze Boga, a jest bardziej zakorzeniony w augustiańskim i tomistycznym nauczaniu o Nim jako czystej i poza pojęciowej egzystencji<sup>127</sup>. Drugim elementem, w którym *Privy Counseling* rozwija poprzednie dzieło, jest większa integracja osoby Chrystusa w praktykę kontemplacji, z uwagi na to, iż *Obłok* dość rzadko wspomina o Nim w sposób wyraźny i bezpośredni<sup>128</sup>. Możliwe, iż autor odpowiadając na krytykę z zewnątrz lub zapytania samego ucznia skorzystał z okazji i uzupełnił nauczanie o roli Chrystusa w modlitwie<sup>129</sup>. Kolejnym dowodem zawansowania teologicznego autora jest próba wyjaśnienia tematu, w którym ćwiczenia duchowe oparte na „podwójnym obłoku (*double-cloud exercise*)” i na „czystym istnieniu (*naked-being exercise*)”<sup>130</sup>, wymagają koniecznie porzucenia medytacji i rozmyślania nad doczesnymi tajemnicami Chrystusa, które są charakterystycznymi czynnikami wzrostu w procesie oczyszczenia<sup>131</sup>. Sam autor porównuje moment, w którym dokonuje się przejście od

---

<sup>124</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3073.

<sup>125</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>126</sup> Na temat apofatycznego kierownictwa w *Obłoku* por. F. Wöhrer, *The Cloud of Unknowing. A Late Medieval Example of Apophatic Spiritual Guidance*, *SinS*, 7(1997), s. 113-144.

<sup>127</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 421.

<sup>128</sup> O roli człowieczeństwa Chrystusa w *Obłoku* por. S. Beckwith, *Christ's Body. Identity, culture and society in late medieval writings*, Routledge, London 1993, s. 14-18; E. Cardiff, *A Mystical Bypass of Christianity*, *CR* 7(1943), t. 23, nr 7, s. 305-113; K.H. Steinmetz, *'Thiself A Cros To Thiself': Christ as Signum Impressum in the Cloud-Texts Against the Background of Expressionistic Christology in Late Medieval Devotional Theology*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 132-148.

<sup>129</sup> Wysuwano przy tym heterodoksyjne teorie, iż według *Obłoku* odgrywa On jedynie rolę wstępną czy przygotowawczą do kontemplacji, aby w końcu okazać się niekoniecznym i nawet zbędnym, choć tego rodzaju opinie, w kontekście doktrynalnej integralności i spójności teologicznej dzieła, nie mogą być poprawne. — Por. W. Johnston, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. Johnston, Fount, London 1997, s. xiii-xxvii.

<sup>130</sup> Por. *The Wisdom of The Cloud of Unknowing*, red. H. Bradley, Lion Pub., Sandy Lane West 1999, s. 6-8.

<sup>131</sup> Oczywiście fakt, że medytacja nad Pasją Chrystusa wydaje się niezbędną do zbawiania i wzrostu duchowego, choć nie jest wystarczająca do podjęcia pełnego dzieła kontemplacji, wcale nie oznacza, iż poleganie na Chrystusie i naśladowanie Go jako Boga-Człowieka, byłoby przejściowym jedynie okresem duchowym, który musi zostać opanowany i przewyciężony. — Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 422.

aktywnej formy medytacyjnej modlitwy do pasywnego ćwiczenia „czystego istnienia”<sup>132</sup>, do tajemnicy wniebowzięcia Chrystusa, która staje się modelem duchowej przemiany świadomości ucznia (r. 13)<sup>133</sup>. Podsumowując można stwierdzić, że dzieło kontemplacji przedstawione w *Privy Counseling* jest ukazane w sposób mniej metaforyczny, a bardziej metafizyczny, choć nie różni się zasadniczo od *Obłoku* w swoim podkreślaniu negatywnej teologii afektywnej jako najlepszej drogi do Boga. Wszystkie więc zasadnicze tematy, jak ogołocenie ze świata stworzonego, świadomość własnego istnienia i doświadczenie Boga, określają w tym traktacie praktykę pobożności jako coś drugorzędnego wobec celu kontemplacji<sup>134</sup>.

Następnym dziełem, cytowanym w powyższym traktacie, jest *The Epistle of Prayer*<sup>135</sup> (3300 słów), będący podręcznikiem do nauki modlitwy napisanym dla początkującego w kontemplacji i zachowanym w 6 manuskryptach<sup>136</sup>. List ten omawia dwa podstawowe elementy dobrej modlitwy: temat bojaźni Boga wypływający z przekonania o nieuchronności śmierci oraz temat wytrwałej nadziei opartej na miłosierdziu Bożym. Tego rodzaju cechy kontemplatyka i właściwości jego modlitwy, połączone z cnotami takimi jak nabożna afektywność (*reverent affection*)<sup>137</sup> i z czystą miłością (*chaste love*), według autora prowadzą osobę wprost do kontemplacji i są bardziej miłe Bogu niż pokutne praktyki<sup>138</sup>. Rozważając zaś temat postępu w życiu modlitwy autor używa następujących metafor: duszy przedstawionej jako pielgrzym podpierający się kijem, co symbolizuje nadzieję, lub jako ogród z drzewem wydającym owoce zakorzenione w bojaźni Boga. W tym obrazie pień oznacza nadzieję, gałęzie miłość, a liście pobożność, natomiast owoce mogą być ofiarowane Bogu tylko z miłości do Niego, a nie ze względu na jego dary. Powyższe dzieło i *The Epistle of Discretion of the Stirrings* są strukturalnie podobne, zaczynając się od pytania, a następnie podając odpowiedź z wyjaśnieniem zawierającym dwa główne tematy, aby w końcu zaoferować konkretną radę i zobrazować nauczanie rozszerzając je o określone metafory. Oba dzieła zostały zakończone dość wzniosłą przemową na temat doskonałości kontemplacji<sup>139</sup>.

Kolejnym wspomnianym już listem jest *The Epistle of Discretion of the*

---

<sup>132</sup> O pasywności modlitwy w *Obłoku* por. W.J. Maika, *The Role of Passivity in the Prayer of The Cloud of Unknowing*, MQ 6(1993), t. 19, nr 2, s. 63-70.

<sup>133</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 422n.

<sup>134</sup> Zob. *Tamże*, s. 423.

<sup>135</sup> Tłumaczenie współczesne por. *A Letter on Prayer*, „The Way” Spring 1967, s. 156-162; *The Pursuit of Wisdom and Other Works...*, dz. cyt., s.157-182.

<sup>136</sup> Wykaz manuskryptów por. P. Hodgson, *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises on Contemplative Prayer Related to The Cloud of Unknowing*, EETS, London 1955, s. ix-lvii.

<sup>137</sup> Por. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 280-287.

<sup>138</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 399.

<sup>139</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3071.

*Stirrings*<sup>140</sup> (4500 słów), który zachował się w 5 manuskryptach<sup>141</sup> i podejmuje zasygnalizowany w 42 rozdziale *Obłoku* temat nabywania znajomości siebie i osiągnięcia zdolności do rozeznania. Prawdopodobnie autor odpowiada tutaj bezpośrednio na pytanie odnośnie jego własnego zewnętrznego zachowania i opinii o tego rodzaju pobożnych praktykach jak milczenie, post i życie pustelnicze. Doradza bowiem czytelnikowi, aby obserwując siebie, w doświadczanych pokusach i innego rodzaju duchowych trudnościach, wyciągał wnioski i zdobywał wiedzę o sobie samym i swoim temperamencie. Ilustruje zaś te rozważania za pomocą metafor duszy jako statku miotanego falami lub duszy przewyciężającej pokusy i otrzymującej koronę życia, na którą składa się duchowa mądrość, roztropność i doskonała cnota. Dalej autor podobnie jak w innych pismach nalega na konieczność posiadania kierownika duchowego oraz miłości Boga jako jedynej motywacji we wszystkich poruszeniach wewnętrznych i w następujących po nich działaniach. Prawdopodobnie tego rodzaju szczególna troska o odpowiednie zachowanie w życiu duchowym może być widziana jako odpowiedź na tendencje przejawiające się w nieuregulowanym i wolnym eremityzmie XIV wieku, które były zapewne częściowo reprezentowane przez Rolle i jego naśladowców<sup>142</sup>.

Następnym krótkim dziełem jest *The Treatise of the Discerning of Spirits*<sup>143</sup> (3100 słów), które zachowało się w 8 manuskryptach<sup>144</sup> i było zainspirowane dwoma homiliami św. Bernarda *Sermones de Diversis* XXIII i XXIV. Traktat porusza temat zawsze obecnego niebezpieczeństwa dla duszy kontemplatyka ze strony świata, ciała i szatana oraz demona złośliwości i złego zamiaru. Autor *Obłoku* wyjaśnia pytającemu, że rozeznanie złych duchów może być najlepiej osiągnięte przez duszę oczyszczoną w spowiedzi i często odnoszącą się do kierownika duchowego oraz poddaną dobrze ukształtowanemu sumieniu. Pismo to, w pewnym sensie niepodobne do całości kanonu dzieł, podejmuje przede wszystkim tematykę ascetycznej i oczyszczającej drogi początkujących do doskonałości. Podobnie jak *The Epistle of Discretion of the Stirrings* dzieło to prawdopodobnie zostało napisane w odpowiedzi na narastającą tendencję do praktykowania bardziej entuzjastycznych i pełnych uniesienia form religijnej ekspresji pojawiających się w późnośredniowiecznej duchowości<sup>145</sup>.

Po krótkim omówieniu traktatów i listów autora *Obłoku* należy zwrócić się do tłumaczeń i parafraz z których pierwszym jest dzieło *Denis Hid Divinity*<sup>146</sup> (3000 słów),

---

<sup>140</sup> Pełny tekst wraz z komentarzem por. *The Pursuit of Wisdom and Other Works...*, dz. cyt., s. 125-156.

<sup>141</sup> Wykaz manuskryptów por. P. Hodgson, *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises...*, dz. cyt., s. ix-lvii.

<sup>142</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3072.

<sup>143</sup> Pełny tekst wraz z komentarzem por. *The Pursuit of Wisdom and Other Works...*, dz. cyt., s. 99-124.

<sup>144</sup> Wykaz manuskryptów por. P. Hodgson, *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises...*, dz. cyt., s. ix-lvii.

<sup>145</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3072.

<sup>146</sup> Pełny tekst wraz z komentarzem zob.: *The Pursuit of Wisdom and Other Works...*, dz. cyt., s. 49-98.

zachowane jedynie w 2 manuskryptach<sup>147</sup>, co świadczyłoby o małej jego popularności, mimo że tłumaczenie całego dzieła, a nie tylko przekład jego fragmentów, było czymś bezprecedensowym w późnośredniowiecznej Anglii<sup>148</sup>. Pismo to ma charakter dość luźnego tłumaczenia traktatu *De mystica theologica*<sup>149</sup>, oryginalnie skomponowanego w języku greckim, a przetłumaczonego przez Johna Sarracenususa na język łaciński i zinterpretowanego przez Tomasza Gallusa zwanego też Vercellensis<sup>150</sup>. Dzieło składa się z prologu i pięciu rozdziałów, z których trzy pierwsze mają za źródło Sarracenususa, a dwa ostatnie Gallusa<sup>151</sup>. Występują w nim też pewne dodatki i interpolacje pochodzące od kartuzjańskich autorów Hugon z Balma i Guigo de Ponte<sup>152</sup>, którzy pisali około roku 1330<sup>153</sup>. Całość zaś tłumaczenia została dokonana w celu wypełnienia obietnicy autora złożonej w 70 rozdziale *Obłoku*, o czym wspomina w prologu, jednocześnie tłumacząc powody, dla których nie dokonywał literalnego tłumaczenia, ale wybrał formę parafrazy posługując się interpretacją wiktoryńską<sup>154</sup>.

Przekład zaczyna się od modlitwy będącej prośbą autora o Boże kierownictwo, a zostaje zakończony streszczeniem zawartości poszczególnych rozdziałów, których same już tytuły jasno pokazują, że głównym tematem dzieła jest rozwój duszy w celu osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. Rozdział 1 paradoksalnie mówi o poznaniu Boga w Jego transcendencji przez „niepoznawanie” Go i wprowadza zagadnienie „czystego widzenia (*blind seeing*)”, osiąganego przez odrzucenie wszystkich rzeczy, które mogą być poznane rozumem i zmysłami. Rozdział 2 zgłębia proces „niepoznawania” (*unknowing*), czy też nabywania „niewiedzy”, oraz ogołacania człowieka ze świata i siebie samego, co zostało zilustrowane przez porównanie do rzeźbienia drewnianego posągu czy pozbawiania kogoś uciążliwych i nadmiernych ubrań. Rozdział 3 podejmuje pozytywną i niemal mistyczną dyskusję nad takimi pismami Pseudo-Dionizego jak: *The Celestial Hierarchy*, *The Ecclesiastical Hierarchy*, *The Divine Names* i *Symbolical Theology*<sup>155</sup>. Zaś rozdziały 4 i 5 wracają do tematu ostatecznej i fundamentalnej Bożej niepoznawalności poruszanej już w rozdziale pierwszym. Tak samo jak w *Obłoku* i innych pismach autor zwraca tutaj uwagę na podstawowe elementy mistyki afektywnej

---

<sup>147</sup> Wykaz manuskryptów por. P. Hodgson, *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises...*, dz. cyt., s. ix-lvii.

<sup>148</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 397.

<sup>149</sup> Pełne tłumaczenie tekstu por. *Dionysius' Mysticism: A Modern Version of the Middle English Translation*, red. T. Timothy, Paul Cowell, York 1990.

<sup>150</sup> Por. C. Taylor, *The Cloud-author's Remaking of the Pseudo-Dionysius' Mystical Theology*, MA 2(2006), t. 75, s. 202-218.

<sup>151</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3070.

<sup>152</sup> Zob. P. Gallacher, *The Cloud of Unknowing*, Western Michigan University, Kalamazoo 1997, s. 7n.

<sup>153</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 398.

<sup>154</sup> Zob. *Tamże*, s. 397.

<sup>155</sup> Współczesne tłumaczenie pism wraz krytycznym komentarzem por. Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, red. P. Rorem, tł. C. Luiheid, SPCK, London 1987.

podkreślające ważność łaski i miłości dla oświecenia i zjednoczenia duszy z Bogiem<sup>156</sup>.

Ostatnie już dzieło *Benjamin Minor (The Study of Wisdom)*<sup>157</sup>, zwane też *The Twelve Patriarchs* (5700 słów)<sup>158</sup> i zachowane się aż w 12 manuskryptach<sup>159</sup>, dość krótko podsumowuje traktat Ryszarda od św. Wiktora pod tym samym tytułem, który to z kolei opisuje stopniowo życie duchowe z punktu widzenia biblijnych alegorii Jakuba oraz jego żony i dzieci. Jakub uosabia postać Boga, jego żona Rachela jest interpretowana jako rozum, druga żona Lea jako uczucie, a jej sługa Zelfa jako zmysłowość. Dzieci zaś Jakuba wraz z żonami i sługami reprezentują różne cnoty życia kontemplacyjnego. Nadrzędna zaś rola jest przypisana Józefowi (roztropności) i Benjaminowi (kontemplacji) przy których urodzeniu umiera Rachela, symbolizująca „śmierć” rozumu w kontemplacji. Naturalnie w tej dość skróconej formie traktatu autor przykłada większą uwagę do interpretacji niż do alegorii, dlatego koncentruje się na prowadzeniu czytelnika w kierunku bardziej zaawansowanych stopni kontemplacji. Dowodem na powiązanie tego dzieła z *Obłokiem* jest zauważalne podobieństwo we fragmencie opisującym władzę duszy i we wprowadzeniu trynitarnej metafory, opisującej osobę jako „Boże lustro” wraz z analogią, w której dusza jak świeca spala się z miłości do Boga<sup>160</sup>.

## 2. PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

W celu dokładnego zrozumienia przesłania autora *Obłoku*, zawartego w jego pismach, należy przede wszystkim przyjrzeć się podstawowym pojęciom, którymi posługiwał się w swoim nauczaniu<sup>161</sup>. Poniższy więc podrozdział będzie zawierał przedstawienie kluczowych idei i definicji, których opis jest niezbędny dla poprawnej teologicznie interpretacji *Obłoku niewiedzy* i innych dzieł anonimowego autora. Konieczne to jest chociażby z tego powodu, że słownictwo, którym posługiwał się, może brzmieć i wyglądać podobnie do aktualnie używanego, jednak w kontekście późnośredniowiecznej duchowości jego znaczenie ulega zmianie i różni się od współczesnego zrozumienia<sup>162</sup>. Ponadto użyte obrazy, słowa czy zwroty bywają często interpretowane w świetle późniejszej tradycji, dlatego czasami nadaje im się znaczenie, którego pierwotnie nie miały. Ponadto autor *Obłoku* posługuje się słownictwem nie

---

<sup>156</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3071.

<sup>157</sup> Pełny tekst wraz z komentarzem zob.: *The Pursuit of Wisdom and Other Works...*, dz. cyt., s. 11-48; C. Wolters, *A Study of Wisdom. Three Tracts by the Author of The Cloud of Unknowing*, SLG Press, Oxford 1980.

<sup>158</sup> Por. R. Ellis, *Author(s), Compilers, Scribes and Bible Texts...*, art. cyt., s. 193-221.

<sup>159</sup> Wykaz manuskryptów por. P. Hodgson, *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises...*, dz. cyt., s. ix-lvii.

<sup>160</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3071.

<sup>161</sup> Opis źródeł jego teologii por. J.P.H. Clark, *Sources and Theology in 'The Cloud of Unknowing'...*, art. cyt., s. 83-109.

<sup>162</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms in the Cloud*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. J. Hogg, AC 1, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 23.

mającym odniesienia do innej literatury mistycznej będącym jego indywidualnym wkładem w historię duchowości<sup>163</sup>. Oprócz tego należy wspomnieć, że terminologia późnośredniowiecznego języka angielskiego nastrocza wiele kłopotów z uwagi na to, że słowa mające wcześniej precyzyjne i techniczne znaczenie, współcześnie są używane w ogólny i niejasny sposób w różnych konotacjach i skojarzeniach<sup>164</sup>.

Pierwszy punkt poniższego podrozdziału zostanie poświęcony określeniu apofatycznych elementów teologii afektywnej autora do których należy wyjaśnienie pojęć dzieła kontemplacji, powołania kontemplacyjnego i idei obłoku ciemności, zapomnienia i niewiedzy, która prowadzi w końcu do zjednoczenia z Bogiem w ramach aktywnego i kontemplacyjnego zaangażowania. Kolejny punkt zawierać będzie omówienie afektywnego wymiaru doświadczenia duchowego, na które składają się pojęcia określające pragnienie miłości, doświadczenie duchowe, relację pomiędzy wiedzą a miłością oraz określenia używane w celu opisanego egzystencji Boga, wewnętrznej intencji czy procesu oczyszczenia duchowego<sup>165</sup>. W kolejnym punkcie przedstawiona zostanie antropologia afektywna *Obłoku* z pełnym opisem władz duszy i wolitywnego wymiaru duchowości autora. Celem końcowego punktu jest zaprezentowanie praktycznego wymiaru mistyki afektywnej na którą składają się głównie metody i środki duchowe pomocne w rozwoju wewnętrznym na tym etapie kontemplacji.

### A. Apofatyczne elementy teologii afektywnej

*Obłok niewiedzy* zawdzięcza swoją popularność specyficznemu połączeniu praktycznej duchowości afektywnej i głębokiej teologii apofatycznej<sup>166</sup>. Na tego rodzaju negatywną teologię afektywną składają się zasadniczo trzy nierozłączne czynniki, które mogą zostać łatwo rozróżnione. Pierwszym nich jest prezentacja teologii apofatycznej szczególnie widoczna w rozdziałach 51-62, której owocem jest zrozumienie podwójnego wyrzeczenia się siebie prowadzącego nawet do anihilacji kontemplatyka. Następnie dochodzi do ograniczenia i stłumienia własnego ego wraz z kompletnym wymazaniem tego wszystkiego, co pochodzi od „siebie samego” (*Obłok* 51-61; *Privy Counseling* 1-6.8); aby w końcu móc dokonać podobnej „anihilacji” Boga z wszelkich pozytywnych przypisywanych Mu atrybutów, dążąc do „czystej Jego egzystencji” (*Obłok* 5-7; *Privy Counseling* 1-6.8). Takie więc powiązanie praktycznej duchowej porady i afektywnego doświadczenia ze spekulatywną apofatyką może być wyjaśnieniem, dlaczego powyższy

<sup>163</sup> Por. A. Bancroft, *The Luminous Vision...*, dz. cyt., s. 162-186.

<sup>164</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing and Related Treatises...*, dz. cyt., s. vi-xix.

<sup>165</sup> Por. R. Englert, *Lonergan, Religious Experience and The Cloud of Unknowing*, RfR 7-8(1982), t. 41, nr 4, s. 524-539.

<sup>166</sup> Por. H. Egan, *Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism*, TS 9(1978), t. 39, nr 3, s. 399-426.

traktat stał się podstawowym źródłem duchowej inspiracji dla współczesnych ruchów kontemplacyjnych<sup>167</sup>.

### a) *Dzieło i powołanie do kontemplacji*

Podstawowym zagadnieniem poruszonym w *Obłoku* jest temat miłości<sup>168</sup>, którym jest proces dochodzenia do zjednoczenia z Bogiem na drodze wypełnienia dzieła kontemplacji (*work*). Zwrot ten jest zasadniczym i najważniejszym wyrażeniem, którego wyjaśnienie jest kluczowe dla poprawnego zrozumienia całości traktatu<sup>169</sup>:

„Unieś swoje serce ku Bogu w pokornym poruszeniu miłości (*humble stirring of love*) pragnąc Go dla Niego samego, a nie dla Jego darów. Postaraj się unikać myślenia o czymkolwiek innym poza Nim, tak aby nie było nic, czym twój rozum lub twoja wola mogłoby się zajmować” (r. 3)<sup>170</sup>.

Innymi słowy ten sposób, praca, metoda czy doktryna, jak zwykle się nazywać dzieło kontemplacji, oznacza wysiłek podjęty w celu skupienia czyjeś miłości zupełnie na Bogu, która zapominając o wszystkim innym dzięki czystej intencji (*naked intent*), osiąga jedynie Jego Samego<sup>171</sup>. Najprostszą definicją tego dzieła podaną przez autora jest „miłość Boga bez rozumowania (*love God without knowing*)”<sup>172</sup>.

Przede wszystkim można zauważyć, że autor posiada rzetelną znajomość tematu, który omawia, co świadczy i udowadnia, że fakt kontemplacji był jego osobistym doświadczeniem, które stało się źródłem jego nauczania<sup>173</sup>. Tego rodzaju wzrost kontemplacji nie może zostać wyczytany i wyuczony lub przekazany intelektualnie, ale musi być oparty na wierze jako na fundamencie rozwoju duchowego. Ten właśnie aspekt jest dość jasno widoczny w pismach autora i świadczy o jego autentycznej i osobistej wierze opartej na doświadczalnej świadomości Boga (*experimental consciousness*), która jest pierwszym i zasadniczym elementem charakteryzującym autentyczne życie mistyczne<sup>174</sup>. Poza wiarą drugim elementem dzieła kontemplacji jest sam Bóg pojmowany jako jej źródło, o czym autor wspomina wiele razy twierdząc bez wątpliwości, że źródłem jego nauczania jest Boża mądrość. Nie jest to niczym zaskakującym biorąc pod uwagę, iż wiąże się to ze wspomnianym już afektywnym doświadczeniem, którego inicjatorem i dawcą jest właśnie Bóg<sup>175</sup>.

---

<sup>167</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 401n.

<sup>168</sup> Zob. *Tamże*, s. 403.

<sup>169</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 155.

<sup>170</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 260, p. 11; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 119.

<sup>171</sup> Por. K. Garay, 'A Naked Intent Unto God': *Ungendered Discourse in Some Late Medieval Mystical Texts*, MQ 6(1997), t. 23, nr 2, s. 36-51; G. Hort, *Sense and Thought. A Study in Mysticism*, George Allen & Unwin, London 1936, s. 82-97.

<sup>172</sup> Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>173</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>174</sup> Doświadczenie mistyczne wg. *Obłoku* por. C.S. Nieva, *This Transcending God...*, dz. cyt., s. 73-83.

<sup>175</sup> Por. C.S. Nieva, *This Transcending God...*, dz. cyt., s. 84-90.



Ponieważ na dokładne określenie afektywnego dzieła kontemplacji składa się wiele pojęć omówionych poniżej, można jedynie dodać, podsumowując ogólnie ten temat, iż jest to proces, w którym przechodzi się od uprzedmiotowienia do uosobienia Boga, kiedy to kontemplatyk przyznaje pierwszeństwo temu, kim Bóg jest, przed tym, co czyni dla niego. Dlatego dzieło to cechuje bardziej postawa adoracji i uwielbienia Go za to kim jest, a nie tylko prośby lub dziękczynienia za to, co ofiarował. Cały więc proces kontemplacji jest czystym darem Bożym prowadzącym do doskonałości i zjednoczenia z Nim, tak dalece jak tylko to jest możliwe w doczesnym życiu, przez *obłok zapomnienia* i *niewiedzy*, do pełni afektywnej miłości<sup>176</sup>.

Do podjęcia dzieła kontemplacji trzeba wyjątkowego powołania (*vocation*), a raczej jak to określa autor, odpowiedniej dyspozycji i usposobienia do kontemplacji (r. 27-28)<sup>177</sup>. Do głównych przejawów takiego powołania i znaków je potwierdzających zalicza przede wszystkim wewnętrzne pragnienie oraz przekonanie i przeświadczenie, że ktoś czuje się powołany do kontemplacji wraz z towarzyszącym zewnętrznym radosnym entuzjazmem. Jednak, aby nie zostało to pomyłone ze zwykłym podekscytowaniem i jedynie naturalną ciekawością, występuje tu konieczność zewnętrznego rozeznania, które jest wspomagane przez wymóg czystego sumienia wraz z konsultacją w kierownictwie duchowym. Jeśli uczeń, po poddaniu się rozeznaniu ojca duchownego, jest ciągle notorycznie bardziej pociągany przez sposób kontemplacji przedstawiony w *Obłoku* niż przez inne formy pobożności duchowej, oraz jeśli nie znajduje pokoju serca w żadnym innym zaangażowaniu, jest to znak, że być może Bóg powołuje go do kontemplacji w *obłoku niewiedzy*. Nie może jednak spodziewać się, iż tego rodzaju pragnienie miłości będzie w nim zawsze trwało, ponieważ innym znakiem potwierdzającym to powołanie jest niewypowiedziana radość, która przewyższa zupełnie cierpienie i oschłość<sup>178</sup>. Autor *Obłoku* więc kładzie kluczowy nacisk w rozeznaniu powołania kontemplacyjnego na obecność pragnienia, którym według niego mierzy się dystans do nieba (r. 60)<sup>179</sup>. Czyni to prawdopodobnie za inspiracją św. Augustyn twierdzącego, że „całe życie dobrego chrześcijanina jest niczym innym jak świętym pragnieniem”<sup>180</sup>.

Ponadto według o. Johna-Juliana, aby móc rozpocząć dzieło kontemplacji, zarezerwowane dla wydoskonalonych duchowo, autor *Obłoku* wymienia kilka wewnętrznych warunków koniecznych do spełnienia, z których do najważniejszych należą: 1) obecność opisanego powyżej Bożego poruszenia (*stirring*) w duszy świadczącego o powołaniu do kontemplacji (*vocation*); 2) autentycznie katolickie

<sup>176</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 43.

<sup>177</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>178</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 47.

<sup>179</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 416.

<sup>180</sup> Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 59, p. 206.

sumienie oznaczające poprawną moralność (*morality*); 3) wierność nauczaniu Pisma Św. potwierdzająca doktrynalną zgodność (*compatibility*); 4) pełna sakramentalna spowiedź wraz z rozgrzeszeniem (*absolution*); 5) wsparcie i potwierdzenie kierownika duchowego zapewniające formalne uprawomocnienie wyboru (*validation*); 6) dar Bożej łaski bez której wzrost i zdolność od wypełnienia powołania nie są możliwe (*faculty*). Ponadto przestrzega, iż tego rodzaju życie kontemplacyjne jest złożonym i rozległym procesem wymagającym oderwania od świata w życiu eremickim lub anachoreckim<sup>181</sup>. Oprócz tego do osiągnięcia celu w praktykowaniu tego rodzaju powołania potrzeba czystości ducha (r. 47), prawdziwej wewnętrznej pobożności (r. 48), dobrej woli (r. 49) i czystej miłości (r. 50)<sup>182</sup>.

### **b) Obłok zapomnienia i niewiedzy**

Kolejnym terminem wymagającym omówienia w ramach dzieła kontemplacji jest pojęcie *ciemności* (*darkness*), które wiąże się głównie z *obłokiem niewiedzy*. Idea ta nawiązuje do tego rodzaju *ciemności*, która jest opisana w *Obłoku* jako świadomość lub odczucie (*knowing/feeling*) w całej głębości ludzkiego istnienia niczego innego jak tylko czystej miłości (*blind love*) i czystego zamiaru/intencji (*naked intent*) w kierunku Boga<sup>183</sup>. Autor używając swojej interpretacji tradycyjnego pojęcia „uczonej niewiedzy (łac. *docta ignorantia*)”<sup>184</sup>, mówi o tej rzeczywistości m.in. w ten sposób: „Czysty impuls miłości ku Bogu dla Niego samego, ta ukryta miłość przebijająca obłok niewiedzy, jest bardziej pożyteczna dla zbawienia twojej duszy” (r. 9)<sup>185</sup>. Bezpośrednio określa też ciemność wyznając:

„Kiedy mówię ‘ciemność’ mam na myśli ‘brak poznania’ jak wszystko czego nie znasz lub to, co zapomniałeś jest dla ciebie ciemne, ponieważ nie patrzysz na to duchowymi oczami” (r. 4)<sup>186</sup>.

Ciemność zaś w życiu duchowym spełnia podwójną rolę: z jednej strony jest przeszkodą i barierą oddzielającą od Boga, a z drugiej staje się medium i sposobem kontaktu z Nim:

„Ale bądź pewien, że ludzie nigdy nie będą mieli tego jasnego poznania tutaj w tym życiu - jedynie świadomość (*feeling*), którą może mieć osoba obdarzona łaską daną przez Boga<sup>187</sup>”

<sup>181</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xxviii.

<sup>182</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>183</sup> Por. C. Pepler, *The Naked Intent*, LS 1(1949), t. 3, nr 31, s. 304-311.

<sup>184</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 404; por. K. Leech, *Soul Friend. A Study of Spirituality*, Sheldon Press, London 1977, s. 146-148.

<sup>185</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 260, p. 35; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 141.

<sup>186</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 260, p. 21; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 127.

<sup>187</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 260, p. 37; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 140.

(r. 9); „...prawdziwie ta rzecz [obłok, ciemność] jest właściwie ponad tobą i pomiędzy (staro ang. *betwix*) tobą i twoim Bogiem” (r. 9)<sup>188</sup>.

*Obłok ciemności* wyznacza też dystans pomiędzy osobą kontemplującą a Bogiem i jednocześnie jest rzeczywistością, w której kontemplujący przebywa. Symbolizuje więc z jednej strony pewnego rodzaju ograniczoność umysłu, który nie jest w stanie uchwycić i w pełni zrozumieć tajemnicy kryjącej się w *obłoku*. Jednocześnie z drugiej strony ta *ciemność* jest radością miłującego serca, zanurzonego w nieogarnionej tęsknocie, którą próbuje nieustannie pojąć na sposób afektywny<sup>189</sup>. Zadaniem więc *obłoku ciemności* jest wzbudzenie miłości pełnej tęsknoty do tego stopnia, aby Bóg mógł być nie tylko uchwycony w jakimś wymiarze, ale pojęty afektywnie w całej swej pełni. Nie można więc traktować ciemności literalnie jako fizycznego obłoku, który mógłby być wyobrażony, z uwagi na to, że kiedy anonimowy autor wspomina o ciemności lub implikuje ją przez obraz *obłoku niewiedzy*, w rzeczywistości mówi o niedostatku poznania. Tego rodzaju kontemplacyjna *ciemność obłoku* wyrażając zupełny brak wiedzy sprawia, że nic innego nie może jej przebić ani przeniknąć jak tylko ostra „strzała miłości (*dart of love*)”<sup>190</sup>.

Oprócz *obłoku ciemności* zwrotem często wymienianym przez autora jest *obłok zapomnienia* (*cloud of forgetting*), który jest używany w dwóch różnych znaczeniach, ponieważ spełnia dwie zasadnicze role: negatywną i pozytywną. Negatywna rola *obłoku* odnosi się do niższych władz duszy związanych z wolą, uczuciami i zmysłami<sup>191</sup>. *Obłok* ten ma oddzielić kontemplatyka od rozproszeń z ich strony i powstrzymać ich nadmierny wpływ<sup>192</sup>. Jak *obłok niewiedzy* znajduje się pomiędzy Bogiem a kontemplatykiem, tak *obłok zapomnienia* ma być rozciągnięty pomiędzy nim a całym stworzeniem:

„Jeśli kiedykolwiek wejdiesz w ten obłok i będziesz chciał przebywać i działać w nim, do czego cię zachęcam, wtedy jak obłok niewiedzy jest nad tobą, pomiędzy tobą i twoim Bogiem, w ten sam sposób musisz umieścić pod tobą obłok zapomnienia, pomiędzy tobą i wszystkimi stworzeniami, które kiedykolwiek zostały uczynione. (...) Ilekroć mówię „wszystkie stworzenia kiedykolwiek uczynione” mam na myśli nie tylko stworzenia, ale i ich dzieła i okoliczności”<sup>193</sup> (r. 5).

To prowadzi do drugiego znaczenia tegoż zwrotu, częściej wspominanego w tym

---

<sup>188</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 260, p. 35; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 139.

<sup>189</sup> Por. r. 5 pt. *The Mystical Space of the Cloud Author*, w: D. Carmel Bendon, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, The Cloud of Unknowing Author, and Julian of Norwich*, Catholic University of America Press, Washington 2008, s. 177-212.

<sup>190</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 24; por. *The Dart of Longing Love. Daily Readings from The Cloud of Unknowing and The Epistle of Privy Counsel*, red. R. Llewelyn, Darton Longman & Todd, London 2004, s. iv-vii.

<sup>191</sup> Por. S. Sikka, *Transcendence in Death: A Heideggerian Approach to Via Negativa in The Cloud of Unknowing*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V...*, dz. cyt., s. 179-192; V. Gillespie, *Strange Images of Death: The Passion in Later Medieval English Devotional and Mystical Writing*, w: [V. Gillespie, *Looking in Holy Books...*, dz. cyt., s. 210-239.

<sup>192</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 40.

<sup>193</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 21; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 128.

dziele, które przedstawia odwrotną rolę *obłoku zapomnienia*. W bardziej pozytywnym sensie *obłok* ten opisuje kondycję, w której wszelka myśl, rozumowanie i działanie człowieka ustaje i przestaje istnieć. Jak w poprzednim sensie *obłok* ten oddziela kontemplatyka od jego uczuciowości i zmysłowości, tak w drugim wymiarze *obłok* jest rzeczywistością, w której przebywa i trwa w afektywnej miłości przewyższającej wszelkie zrozumienie. *Obłok zapomnienia* w drugim znaczeniu wyklucza jakakolwiek inną myśl, zamiar czy poznanie poza czystym istnieniem samego Boga (*naked being of God Himself*), które przekracza wszelką intelektualność i nawet samą miłość w człowieku<sup>194</sup>:

„Wszystko co myślisz jest umieszczone ponad tobą w tym czasie i pozostaje pomiędzy tobą i twoim Bogiem. W ten sam sposób, jeśli cokolwiek jest w twoim umyśle oprócz Boga samego, bardzo oddala cię od Niego”<sup>195</sup> (r. 5).

Cokolwiek więc kontemplatyk może pomyśleć, nawet najbardziej pobożnego i świętobliwego, musi zostać umieszczone za pomocą poruszenia afektywnej miłości w *obłoku zapomnienia*: „Wdeptaj te myśli stanowczo poruszeniem miłości (*stirring of love*) nawet jeśli wydają się być bardzo święte (...) stłamsz je i trzymaj je mocno pod obłokiem zapomnienia...”<sup>196</sup> (r. 5). Autor w tym procesie nie dopuszcza nawet obecności medytacji o Bożych atrybutach czy aniołach lub doświadczenia radości nieba z uwagi na to, iż aktywna forma modlitwy musi zostać zastąpiona przez pasywną kontemplację<sup>197</sup>. Nie ma też miejsca na jakakolwiek formę dialogu w myślach, z uwagi na to, iż myśl sama w sobie ma być „wdeptana i stłamszona” pod *obłok zapomnienia*, który jest radykalnym wyzbyciem nawet najbardziej esencjalnych i naturalnych odruchów rozumu. Ponieważ autor posuwa się tak daleko w swej apofatycznej refleksji, iż wszelkiego rodzaju rozważania o Bogu nie mają żadnej wartości w dziele kontemplacji, dlatego też radzi, aby wszystkie myśli zostały ostatecznie odrzucone z racji tego, że nie są zdolne pojąć Boga takim jakim jest<sup>198</sup>. Nie wyklucza to oczywiście afektywnego poznania, które nie dokonuje się już za pomocą rozumu czy zmysłów, ale jedynie przez wolitywne władze duszy.

Tego rodzaju radykalna afektywna koncepcja poznania Boga wymaga zupełnego nawrócenia umysłu, jak sugeruje biblijne znaczenie słowa *metanoia*, mówiące o zmianie myślenia. Chodzi tutaj nie jedynie o zmianę modelu myślenia, ale o coś więcej: zmianę sposobu poznawania Boga ze spekulatywnej na afektywną. Umysł człowieka musi

---

<sup>194</sup> Por. C. Pepler, *The Back of Beyond*, LS 3(1949), t. 3, nr 33, s. 414-423.

<sup>195</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 23; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 129.

<sup>196</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 26n; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 132n.

<sup>197</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>198</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 407.

przejsć transformację od paradygmatu, w którym polega na własnym poznaniu, do modelu, gdzie zależy zupełnie od Boga, który sam się objawia i udziela poznania. W ten sposób autor wyjaśnia radykalną naturę „zapomnienia” używając pojęcia nawrócenia umysłu<sup>199</sup>. Ponieważ zapomnienie o wszystkich rzeczach, nawet tych dobrych i pobożnych, jest doradzane w kontekście gorliwej tęsknoty i płomiennej miłości ku Bogu, można dojść do wniosku, iż *obłok* nie jest jedynie barierą i osłoną przed stworzeniem, jak to zostało opisane w jego negatywnej roli, ale pewnego rodzaju „filtrem” przez który kontemplujący patrzy inaczej na otaczający świat<sup>200</sup>.

Idea „zdystansowania się (*letting-go*)” i uwolnienia od ziemskich rzeczy nie oznacza rzeczywiście o nich zapomnienia, ale popatrzenia na nie w zupełnie innej perspektywie. Choć pozostają one wciąż cenne, ponieważ mają swoją naturalną wartość zakorzenioną w akcie stworzenia, to zajmują już inne miejsce w hierarchii kontemplatyka, dlatego że są poznawane i odbierane w ujęciu kontemplacyjnym, a nie jedynie zaborczo pożądane<sup>201</sup>. *Obłok zapomnienia* nie sugeruje umniejszenia wartości stworzenia przez akt przysłowiowego „puszczenia” go w niepamięć, ale zakłada z góry, że w konsekwencji grzechu pierwotnego ludzka miłość i używanie rzeczy stały się „nieuporządkowane”. Paradoksalnie jedynie wtedy człowiek może zacząć ponownie w sposób wolny prawdziwie miłować i prawidłowo używać stworzenia, kiedy umiejscowi Boga w centrum swych myśli i działania oraz kiedy ujrzy stworzenie w kontekście Stwórcy, przestając traktować je jedynie jako źródło własnego zadowolenia<sup>202</sup>.

Podsumowując trzeba określić jeszcze czas, w którym *obłok zapomnienia* ma być praktykowany. Tego rodzaju zaawansowane duchowo i radykalne „zapomnienie” jest ćwiczeniem duchowym, które zależy wyłącznie od łaski i prawdopodobnie może mieć jedynie miejsce w szczytowej formie kontemplacji. Niektóre bowiem fragmenty *Obłoku* wskazują jasno na fakt, iż dzieło kontemplacji musi być okresowo zawieszane w tym celu, aby kontemplatyk mógł wypełnić bardziej przyziemnie i prozaiczne obowiązki, jak modlitwa liturgiczna, spowiedź, kierownictwo duchowe, czy chociażby pisanie poradników duchowych jak to ma miejsce w przypadku autora<sup>203</sup>. Chociaż z jednej strony zachęca do tego, aby ćwiczenie się w kontemplacji było nieustannym zajęciem ucznia, to jednak czasami dopuszcza wyjątki od tej reguły, co wskazywałoby, że kontemplacja

---

<sup>199</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 40.

<sup>200</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 407.

<sup>201</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 40.

<sup>202</sup> Zob. J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing*, w: *An Introduction to the Medieval Mysticism of Europe*, red. P. Szarmach, SUNY Press, Albany 1984, s. 276n.

<sup>203</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 41; por. M. Glasscoe, *Time of Passion: Latent Relationship between Liturgy and Meditation in two Middle English Mystics*, w: *Langland, The Mystics and the Medieval English Religious Tradition. Essays in Honour of S.S. Hussey*, red. H. Phillips, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 141-160.

polega bardziej na postawie gotowości i opiera się na nieustannie trwającym pragnieniu Boga niż na ciągłym spędzaniu czasu na modlitwie milczenia<sup>204</sup>:

„...w pewnym czasie i w pewnych okolicznościach jest koniecznym i pożytecznym pozostawać w konkretnej sytuacji i działalności ludzi i rzeczy podczas tego dzieła [kontemplacji]”<sup>205</sup> (r. 5).

W ten sposób widać wyraźnie, że w pośrodku kontemplacji to nie stworzenie ma być zapomnienie i niejako „wdeptanie i stłamszone” w *obłoku*, ale są nimi jedynie doczesne myśli. Autor sugeruje to, kiedy posuwa się do tego stopnia, iż odradza zaawansowanym kontemplatykom trwanie w pobożnym rozmyślaniu i rozważaniu Męki Chrystusa, choć z drugiej strony uważa tego rodzaju praktykę za dobrą i konieczną w celu położenia fundamentów pod rodzące się życie kontemplacyjne. Dzieje się tak ponieważ to nie stworzenie jest złe samo w sobie i musi zostać zapomnienie, ale to myśl o nim może rozdzielić kontemplatyka od Boga. Ważne więc jest podkreślanie tej różnicy w uwagi na zarzuty wysuwane wobec autora *Obłoku* pod kątem dualizmu duchowo-materialnego, które owocowały błędną pseudo-duchową i pelagianistyczną interpretacją jego nauczania. *Obłok zapomnienia* kojarzy się więc z pewnego rodzaju łaską opanowania niższej sfery poznawczej i afektywnej, czyli wyobraźni i zmysłowości, co przejawia się m.in. w dyscyplinie myśli<sup>206</sup>. Nie prowadzi do ich niszczenia czy anihilacji, ale do przemienienia i zachowania ich integralności w służbie kontemplacji<sup>207</sup>. Zasadniczo rezultatem zmiany myślenia o stworzeniu i Bogu jest zmiana sposobu ich poznania, co w konsekwencji owocuje zmianą modelu ich widzenia: z ludzkiego i materialnego na kontemplacyjny<sup>208</sup>. Tego rodzaju interpretacja *obłoku zapomnienia* przypomina pojęcie chrześcijańskiej *apatheia*<sup>209</sup>, choć na ten temat nie przeprowadzono dotychczas wystarczających badań<sup>210</sup>. Naturalnie zaś ta szczególna uwaga skierowana na postawę obojętności, bezstronności czy trzymania dystansu (*detachment*) znajduje swe dopełnienie w głównym temacie dzieła<sup>211</sup>.

Zwrot będący jednocześnie tytułem najbardziej popularnego dzieła autora *Obłoku*

---

<sup>204</sup> Por. J.P.H. Clark, *The Cloud of Unknowing*, w: *An Introduction to The Medieval Mystics...*, dz. cyt., s. 273-291; B.C. Lane, *Prayer without Language in the Apophatic Tradition: Knowing God as 'Inaccessible Mountain' – 'Marvellous Desert'*, SM 2(1996), t. 17, s. 3-29.

<sup>205</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 23; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 129.

<sup>206</sup> Por. A. Minnis, *Affection and Imagination in 'The Cloud of Unknowing' and Hilton's 'Scale of Perfection'*, „*Traditio*” 39(1983), s. 323-366.

<sup>207</sup> Zob. S. Tugwell, *Preface*, w: *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. xvii; por. S. Tugwell, *Ways of Imperfection...*, dz. cyt., s. 170-186.

<sup>208</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 41.

<sup>209</sup> Por. K. Leech, *True Prayer. An Introduction to Christian Spirituality*, Sheldon Press, London 1980, s. 21n, 41-47, 155-157.

<sup>210</sup> Zob. N. O'Donoghue, *'This Noble Noughting and This High Alling'. Self-Relinquishment in the Cloud of Unknowing and The Epistle of Privy Council*, JSM Autum 1979, t. 2, nr 1, s. 1-16. — Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 56, p. 148.

<sup>211</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 42; B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 413.

niewiedzy powtarza się wielokrotnie w jego pismach. Pierwsze znaczenie wiąże się z ogólną definicją ciemności, chociaż obłok czy ciemność, tak jak można je sobie po ludzku wyobrazić, mają inne znaczenie niż nadane przez autora<sup>212</sup>. Oba terminy nie oznaczają rzeczy materialnych i nie wiążą się z fizycznym brakiem światła lub ludzką ignorancją i niewiedzą, ale jak zostało to wyjaśnione w 4 rozdziale symbolizują wpierw „ubóstwo i niedostatek poznania (*privation of knowing*)”<sup>213</sup>. Następnie pod pojęciem *obłoku* autor rozumie wyłączną świadomość czystej intencji skierowanej ku Bogu (*naked intent*) i doświadczanej w głębi ludzkiej egzystencji. Podobnie jak *obłok zapomnienia* ideę obłoku niewiedzy można opisać na dwa sposoby: wpierw na sposób rozłączny (*disjunctive*) jako barierę czy zaporę pomiędzy (staro ang. *betwix*<sup>214</sup>) kontemplatykiem i Bogiem, a następnie na sposób łączny (*conjunctive*), kiedy służy jako „medium” przez które i w którym kontemplatyk przebywa i spotyka Boga. Dlatego będąc rzeczywistością, która istnieje pomiędzy kontemplującym a Bogiem, jest jednocześnie duchowym wymiarem wewnątrz którego kontemplatyk przebywa trwając na modlitwie<sup>215</sup>.

W tym stanie kontemplacji *obłok* istnieje jako pewnego rodzaju ograniczenie i niemoc rozumu niezdolnego do uchwycenia i pojęcia tego, do czego wola jest zdolna w swej afektywności przez tęsknotę i miłość. *Obłok* więc nie stanowi przeszkody w drodze ku Bogu, ale jest płaszczyzną, dzięki której Bóg oświeca kontemplatyka i objawia swą tajemnicę, umiejscawiając to oświecenie i objawianie w kontekście płomiennej afektywności. Chociaż autor nie przykłada wiodącej roli do ludzkiego poznania w osiągnięciu Boga przez *obłok niewiedzy*, to Boże działanie przenikające go zawiera w sobie zarówno afektywne rozpalenie (*affective enkindling*) jak i poznawcze oświecenie (*cognitive enlightenment*), przy czym tego rodzaju afektywne poznanie według autora jest niewyraźne intelektualnie i niemożliwe do przekazania<sup>216</sup>. Naturalnie *obłok* nie jest konstrukcją ontologiczną czy koncepcją metafizyczną, ale raczej metaforą opisującą własne doświadczenie autora:

„[dzieło kontemplacji] jest dalekie od jakiegokolwiek fantazji czy fałszywej wyobraźni lub wymyślnej opinii, ponieważ wszystkie one [myśli] spowodowane są nie przez pobożne, pokorne i czyste poruszenie miłości (*devout and humble blind stirring of love*), ale przez arogancki, wścibski i wybujały rozum (*arrogant, inquisitive and an imaginative wit*). Te dumne i wyszukane spekulacje muszą zawsze zostać zepchnięte i mocno wdeptane, jeśli to dzieło ma być prawdziwie zrozumiane w czystości ducha”<sup>217</sup> (r. 4).

<sup>212</sup> Por. G. Hort, *Sense and Thought...*, dz. cyt., s. 38-61.

<sup>213</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 21; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 128.

<sup>214</sup> Na temat terminu „betwixt” por. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 404; R. Tixier, *‘This lovely blinde werk’: Contemplation in The Cloud of Unknowing and Related Treatises, w: Mysticism and Spirituality in Medieval England...*, dz. cyt., s. 107-138

<sup>215</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>216</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>217</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 19; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 126n.

Chociaż obraz obłoku pozostaje cechą dość charakterystyczną dla teologii średniowiecznego autora to jednak nie jest to cecha wyjątkowa jedynie dla niego. Podstawowe źródło, które zawiera tego rodzaju porównanie, znajduje się w Biblii i jest to obraz Mojżesza przebywającego na górze Synaj w obłoku, który symbolizuje obecność Boga<sup>218</sup>. Następnie obraz ten został omówiony przez Grzegorza z Nisy w jego dziele *Życie Mojżesza*, co stało się fundamentem teologicznym dla interpretacji tego zagadnienia w średniowieczu<sup>219</sup>. Prawdopodobnie Grzegorz z Nisy nie był bezpośrednio znany autorowi *Obłoku*, jednak na pewno zatknął się z nim Pseudo -Dionizy, a przez niego Ryszard od św. Wiktora. Wydaje się więc, że autor przez szkołę wiktoryńską zapoznał się z dionizjańską interpretacją tego obrazu, która z kolei została pierwotnie zaczerpnięta z mistycznej wizji Mojżesza na górze Synaj autorstwa Grzegorza z Nisy<sup>220</sup>. Ryszard od św. Wiktora rozwijając ten temat wyjaśnił, jak kontemplatyk może wejść w rzeczywistość *obłoku niewiedzy*:

„Aby wejść w obłok niewiedzy trzeba wznieść się ponad umysł (*mind*) i przy pomocy obłoku zapomnienia (*cloud of forgetfulness*) ukryć przed umysłem świadomość (*awareness*) o czymkolwiek, co jest w zasięgu ręki”<sup>221</sup>.

Tak więc jak Mojżesz przebywał wewnątrz obłoku i tam otrzymał Dekalog oraz jego twarz jaśniała do chwały Bożej, tak też w *obłoku niewiedzy* dokonuje się dzieło kontemplacji dzięki czystemu poruszeniu miłości przy ubóstwie poznania.

Podsumowując temat ćwiczenia duchowego nazywanego wspólnie „podwójnym obłokiem (*double-cloud exercise*)” trzeba powiedzieć, że nie może ono zostać wypełnione jedynie dzięki zaangażowaniu człowieka, ale w całości polega na łasce Bożej. Nie chodzi tutaj jednak o powszechną łaskę dostępną wszystkim wierzącym i będącą podstawą aktywnego życia i źródłem zbawienia, ale raczej ćwiczenie „czystego istnienia (*naked-being exercise*)” zależy od specjalnej łaski, przez którą Bóg, w całkowicie wolnym wyborze, powołuje kogoś do życia w doskonałości i kontemplacji. Dzieło kontemplacji odznacza się podwójnym fundamentem z których pierwszym jest wiara, że Bóg jest (*faith that God is*), a drugim pragnienie Boga takim jakim jest (*desire for God that He is*)<sup>222</sup>.

Dokonuje się ono w trzech etapach wyjaśnionych w 8 rozdziale *Privy Counseling*:

„Z pewnością wiedz to, że chociaż prosiłem cię, abyś zapomniał wszystko (*forget everything*) poza czystą świadomością twojego nagiego istnienia (*blind feeling of your naked being*), najmniej jednak jest moją wolą i było od początku moją intencją, że powinieneś zapomnieć

<sup>218</sup> O obrazach *obłoku* w Biblii zob. r. 10 pt. *The Presence in the Cloud* w: L. Bouyer, *The Meaning of Sacred Scripture*, tł. R. Perkins, Darton, Longman & Todd, London 1958, s. 98-116.

<sup>219</sup> Por. D. Fekete, *A Rhapsody of Love and Spirituality*, Algora Pub., New York, 2003, s. 156-160.

<sup>220</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 42.

<sup>221</sup> Cyt. za: *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 128, p. 60.

<sup>222</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 419.



o świadomości twego własnego istnienia (*forget the feeling of your own being*) na korzyść świadomości istnienia Boga (*feeling of the being of God*)”<sup>223</sup>.

Autor pozwala swemu uczniowi przejść przez powyższe stopnie rozwoju od „zapomnienia wszystkiego” poza własną egzystencją, przez zapomnienie świadomości siebie, do doświadczenia jedynie świadomości Boga samego z racji tego, iż celem ćwiczenia jest stan, w którym „Bóg jest istnieniem” ucznia<sup>224</sup>.

Ta więc naga czysta świadomość własnego istnienia (*naked blind feeling/awareness of your own being*) ma podwójną funkcję z których pierwszą jest doświadczenie własnej czystej egzystencji, która jest czymś fundamentalnym dla każdego człowieka. Jednak w celu osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem ta pozytywna funkcja musi ustąpić negatywnej polegającej na poddaniu i zrezygnowaniu nawet z tego, co konstytuuje osobę jako istotę, w celu odnalezienia Boga poza jakąkolwiek stworzoną i konkretną rzeczywistością. Tutaj naczelną rolę odgrywa proces samounicestwienia (*self-naughting*), którego opis można znaleźć w *Obłoku* w rozdziałach 43-44, a który zostaje dokładnie omówiony w *Privy Counseling* w rozdziałach 6,8 i 12. Tam autor wyjaśnia, iż samo-anihilacja (*self-annihilation*) jest totalnym i całkowitym zapomnieniem o sobie, choć nie jest destrukcją i zniszczeniem siebie z uwagi na to, iż byłoby to przeciwne Bożemu darowi stworzenia<sup>225</sup>.

Praktyczna afektywna apofatyka autora *Obłoku* ma więc na celu prawdziwą kontemplację i doskonałe zjednoczenie z Bogiem przez podkreślenie roli procesu wewnętrznego polegającego na osiągnięciu czystej świadomości siebie (*blind naked awareness of self*), która wznosi się do czystej istoty Boga (*naked being of God*) tak bardzo, że jakiegokolwiek zrozumienie własnego istnienia osoby kontemplującej zostaje zupełnie zawieszona<sup>226</sup>. Wszystko to dzieje się dzięki zasadniczo pasywnej naturze tego etapu duchowego opartego na czystej wierze i pragnieniu miłości oraz na radykalnym ogołoceniu nie tylko ze stworzonych władz duszy, ale i z wszystkich rozumnych atrybutów Boga. Nie mając nic wspólnego z powszechnym zrozumieniem doświadczenia, dzieło kontemplacji pozbawione jest także wyobrazeniowej czy intelektualnej aktywności. Z uwagi na to, że osoba neguje nawet świadomość własnego ludzkiego istnienia w momencie, kiedy podejmuje tego rodzaju próbę percepcji Boga, dzieło to może zostać opisane jako doskonałe zjednoczenie będące celem wszystkich kontemplujących<sup>227</sup>.

Cel apofatycznej drogi rozwoju duchowego prezentuje kolejna idea *Obłoku*

---

<sup>223</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>224</sup> Zob. *Tamże*, s. 419n.

<sup>225</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>226</sup> Por. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 288-301.

<sup>227</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 420n.

opisująca zjednoczenie z Bogiem (staro ang. *oneheed*)<sup>228</sup>, które określane jest w traktacie przez użycie takich synonimów jak: kontemplacja, doskonałość, zjednoczenie lub jedność (*oneness*)<sup>229</sup>. Sam podtytuł dzieła świadczy o tym, że autor zajmuje się głównie tematem kontemplacji, w której dusza jest zjednoczona z Bogiem (*A book of contemplation in the which a soul is oned with God*), określając często osobę kontemplującą jako: „złączoną z Bogiem w duchu, i w zjednoczeniu miłości i w zgodności woli (staro ang. *knit to God in spirite, & oneheed of loue & acordaunce of wile*)”<sup>230</sup>. Dla autora *Obłoku* jedność z Bogiem nie znajduje żadnej innej przyczyny jak tylko On sam, co uważa za najwyższy i najdoskonalszy stan możliwy do osiągnięcia przez człowieka. W swoim *Liście o modlitwie* porównuje nawet mistyczne zjednoczenie do węzła miłość małżeńskiej i choć tego rodzaju analogie są nieczęste w jego pismach, to jednak nie można znaleźć w jego teologii niczego, co by zaprzeczało poparciu dla późniejszej idei duchowego małżeństwa spotykanego u innych mistyków<sup>231</sup>. Teologia jedności skupia się więc na uczestnictwie człowieka podlegającego doczesności w wiecznym życiu Boga, do którego został pierwotnie stworzony i ku któremu jest ciągle powoływany przez łaskę<sup>232</sup>.

### c) *Życie aktywne i kontemplacyjne*

Na początku swego dzieła w rozdziale pierwszym autor wprowadza podział różniący cztery stopnie życia chrześcijańskiego: powszechne, szczególne, samotnicze i doskonałe (*common, special, singular, perfect*)<sup>233</sup>. Pierwszy „powszechny” stan oznacza osoby świeckie prowadzące zwykły i codzienny tryb życia chrześcijańskiego; „szczególny” określa osoby bardziej zaangażowane duchowo jak np.: zakonników i duchownych; „samotniczy” zwykle jest interpretowany jako styl życia pustelniczego, a „doskonały” jako zupełnie kontemplacyjnego<sup>234</sup>. W kontekście powyższego podziału, ukazującego umiejscowienie kontemplacji w rozwoju duchowym

---

<sup>228</sup> Por. J. Green, ‘*A Strange Tongue*’. *Tradition, Language and the Appropriation of Mystical Experience in late fourteenth-century England and sixteenth-century Spain*, Peeters, Leuven 2002, s. 100n.

<sup>229</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xxx-xxxii.

<sup>230</sup> Zob. P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing and Related Treatises...*, dz. cyt., s. xxi.

<sup>231</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 53, p. 67; por. L. Dupré, *Religious Mystery and Rational Reflection. Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion*, Wm B. Eerdmans, Cambridge 1998, s. 118-130.

<sup>232</sup> Por. L. Dupré, *Unio mystica: The State and the Experience*, w: *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An ecumenical Dialogue*, red. I. Moshe, B. McGinn, Continuum, New York 1999, s. 3-26; B. McGinn, *Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition*, w: *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam...*, dz. cyt., s. 59-86; B. McGinn, *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, ChH 3(1987), t. 56, nr 1, s. 7-24.

<sup>233</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 7; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 115n.

<sup>234</sup> Por. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. xxv-xxvi; B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 403.

w wymiarze społecznego rozwarstwienia, autor zasadniczo wyróżnia dwa rodzaje stylu życia: aktywne i kontemplacyjne<sup>235</sup>. Każda w tych typologii ma swoją niższą i wyższą formę, jednak tam, gdzie niższa forma życia kontemplacyjnego (*lower contemplative*) łączy się z wyższą formą życia aktywnego (*higher active*) powstaje nowy styl nazywany mieszanym (*mixed life*), choć tego rodzaju nazewnictwo ma w rzeczywistości swoje źródło w nauczaniu Hiltona<sup>236</sup>. Mimo że, autor *Obłoku* zasadniczo nie używa sformułowania „życie mieszane”, ani też bezpośrednio nie wspomina o potrójnej tradycyjnej drodze kontemplacji (*triplex via*) przez oczyszczenie, oświecenie do zjednoczenia<sup>237</sup>, to można znaleźć aluzje i implikacje do wszystkich tych etapów w jego nauczaniu, co świadczy, iż był z nimi dobrze zaznajomiony<sup>238</sup>.

Ponadto kiedykolwiek nawiązuje do zwrotu „dwa życia (*two lives*)” ma na myśli typową symbolikę biblijną w postaci Marii i Marty, które uosabiają życie aktywne i kontemplacyjne i zostają szczegółowo omówione w *Obłoku* w rozdziałach 16-18<sup>239</sup>. Dlatego więc specjalna łaska kontemplacji może zostać otrzymana i rozwinięta w momencie spotkania się wyższego stopnia życia aktywnego z niższym stopniem życia kontemplacyjnego. Natomiast prawdziwe dzieło kontemplacji, jak sama nazwa na to wskazuje, jest zachowane i dostępne dla szczytowego modelu życia wewnętrznego i jest przejawem najwyższej formy kontemplacji, która jest nie tylko możliwa do osiągnięcia w doczesności, dla prowadzących styl życia powszechnego, specjalnego i samotniczego, ale jako jedyna z nich będzie kontynuowana w wieczności<sup>240</sup>.

Autor *Obłoku* w celu wyrażenia możliwości prowadzenia życia mieszanego dzieli dwa rodzaje życia aktywnego i kontemplacyjnego na ich trzy praktyczne przejawy zastosowania: życie dobre-aktywne (*good*), lepsze-mieszane (*better*) i najlepsze-kontemplacyjne (*best*)<sup>241</sup>, co oczywiście ma swoje korzenie w biblijnym przekazie, w którym Chrystus określa życie wybrane przez Marię jako „najlepszą cząstkę” (Łk 10, 38-41). Ona bowiem dla autora jest modelem najwyższej kontemplacji, kiedy to dzięki „apofatycznej miłości niepoznawalnego Boga (*apophatic love of unknowable God*)” dosięga szczytów mistyki afektywnej<sup>242</sup>. W celu usystematyzowania powyższego opisu można go graficznie przedstawić w sposób horyzontalny<sup>243</sup>:

---

<sup>235</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 408.

<sup>236</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 43.

<sup>237</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits, Recluses, and Spiritual Outsiders in Medieval England*, tłum. Scott-Stokes Charity, Cornell University Press, London 2014, s. 154; por. H. Egan, *An Anthology of Christian Mysticism...*, dz. cyt., s. 365-375; Tenże, *In Purgatory We Shall All Be Mystics*, TS 12(2012), t. 73, nr 4, s. 870-889.

<sup>238</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 57, p. 165.

<sup>239</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 408.

<sup>240</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>241</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 409.

<sup>242</sup> Cyt. za: W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 164.

<sup>243</sup> Podział graficzny zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 44.

<b>DWA ŻYCIA</b>	<b>Kontemplacyjne</b>	Wyższe Kontemplacyjne	Doskonałe	Najlepsze
		Wyższe Aktywne	Samotnicze	Lepsze
	<b>Aktywne</b>	Niższe Kontemplacyjne	Szczególne	
		Niższe Aktywne	Powszechne	Dobre

Autor *Obłoku* nie przejawiał w swym traktacie tendencji do ujmowania rozwoju życia duchowego w wertykalny sposób, jakoby życie duchowe postępowało w pionowym kierunku pokonując odpowiednio zaprogramowane stopnie wzrostu. Z racji tego, iż jego wizja rozwoju jest bardziej etapowa i rozumiana zarówno linearnie jak i cyklicznie<sup>244</sup>, można powyższy schemat przedstawić odmiennie, ale wciąż zachowując jego horyzontalny opis<sup>245</sup>:

<b>MARTA AKTYWNE</b>		<b>MARIA KONTEMPLACYJNE</b>	
NIŻSZE	NIŻSZE – życie mieszane - NIŻSZE	WYŻSZE	
DOBRE	LEPSZE		NAJLEPSZE
(OCZYSZCZENIE)	(OŚWIECENIE)		(ZJEDNOCZENIE)
POWSZECHNE	SZCZEGÓLNE – SAMOTNICZE		DOSKONAŁE
POCZĄTKUJĄCY	POSTĘPUJĄCY		DOSKONALI

Umieszczenie życia kontemplacyjnego w kontekście idei zjednoczenia z Bogiem (*oneness*) i poszczególnych etapów rozwoju duchowego wraz z tradycyjnym podziałem na życie aktywne i kontemplacyjne ma za zadanie zrozumienie, w którym miejscu autor *Obłoku* umiejscawia początek dzieła kontemplacji. Można powiedzieć, że wzrost afektywności w jego teologii zaczyna narastać w miarę postępu w stronę ostatecznego celu życia wewnętrznego. Choć punktem wyjściowym dla niego jest obecność życia mieszanego wraz z oświeceniem postępujących to jednak właściwą treścią jego pism jest opis kontemplacji Boga w jej szczytowej formie w kontekście teologii afektywnej<sup>246</sup>.

### **B. Afektywny wymiar doświadczenia duchowego**

Po przedstawieniu apofatycznych elementów duchowości autora omówione zostaną poszczególne terminy opisujące temat doświadczenia duchowego. W ramach osobistego wymiaru afektywności kolejnym zwrotem występującym w jego pismach jest sformułowanie „strzała miłości (*dart of love*)” lub „ostra strzała stęsknionej miłości (*sharp dart of longing love*)”<sup>247</sup> użyte w kontekście zachęty skierowanej do adresata:

<sup>244</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 402.

<sup>245</sup> Podział graficzny zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 44.

<sup>246</sup> Por. D. Baker, *The Active and Contemplative Lives in Rolle, The Cloud-Author and Hilton*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England, Ireland and Wales VI*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 85-102.

<sup>247</sup> Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 24.

„...nieustannie przebijać obłok niewiedzy pomiędzy tobą a Bogiem ostrą strzałą stęsknionej miłości” (r. 12)<sup>248</sup>. Pod tym terminem autor przede wszystkim rozumie „pokorny odruch miłości (*humble impulse of love*)” (r. 7)<sup>249</sup>, „gorliwą, ujmującą, porywczą miłość usiłującą przebić ciemność (*devout, pleasing, impulsive love*)”<sup>250</sup>, w czym nawiązuje do „krótkiej modlitwy przebijającej niebiosą” (r. 37)<sup>251</sup> lub do „czystego porywu miłości ku Bogu ze względu na Niego samego (*blind impulse of love*)” (r. 12)<sup>252</sup>. Źródło tego obrazu można znaleźć w pismach Guigues du Pont, który w dziele *De Contemplatione* pisze, że czasami Bóg pozwala duszy przebić się przez obłok i ciemność, aby zasmakować Bożej dobroci. Jest to osiągnięte przez wewnętrzne pragnienie (*secret aspirations*), nazywane „ostrymi strzałami miłujących porywów (ang. *sharp arrows of loving impulses*, łac. *acutas sagittas piarum affectionum*)”, które przenikają obłok niewiedzy<sup>253</sup>.

Autor *Obłoku* w 7 rozdziale łączy bezpośrednio krótką monosylabyczną modlitwę<sup>254</sup> z rzeczywistością, którą rozumie pod pojęciem „strzały miłości”. Oba te obrazy przedstawiają ukierunkowane pragnienie kontemplatyka w najwyższym stanie wewnętrznym, który koncentruje swój afektywizm na Bogu. Za pomocą łaski proces ten jednoczy podzielone wnętrze w miłości do Boga tak, że staje się prostym i jednolitym organizmem duchowym odpornym na działanie pokus i złego ducha (r. 7 i 37). Dlatego więc czysty poryw miłości (*blind impulse of love*) ku Bogu samemu, który sam jedynie potrafi przebić *obłok niewiedzy*, jest według autora poruszeniem woli, która jest jedną z władz człowieka odpowiedzialną za afektywne działanie duszy: „gorliwy poryw miłości, który nieustannie powstaje w woli” (r. 26)<sup>255</sup>. Chociaż „strzała miłości” jest ukierunkowywana przez władzę woli, to jednak czasami staje się jej przedłużeniem, ponieważ to, czego wola nie jest w stanie uczynić, zostaje osiągnięte przez miłość<sup>256</sup>.

Tego rodzaju afektywne działanie człowieka nie pozostaje bez odpowiedzi, która przejawia się w Bożej miłości przybierającej postać „płomienia duchowego światła (*ray of spiritual light*)”, przebijającego obłok niewiedzy (r. 27)<sup>257</sup>. Według autora w takich sytuacjach Bóg działa w kontemplatyku jak sam w Sobie, kiedy obie strony tego miłosnego dialogu są poruszane wyłącznie przez Niego. Wszystko to, co się duchowo dzieje w osobie kontemplującej jest wyłącznie Bożym działaniem powodowanym jedynie

---

<sup>248</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 145.

<sup>249</sup> *Tamże*, s. 133.

<sup>250</sup> *Tamże*, s. 131.

<sup>251</sup> *Tamże*, s. 193.

<sup>252</sup> *Tamże*, s. 146.

<sup>253</sup> Zob. *Tamże*, s. 131, p. 71.

<sup>254</sup> Por. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 406.

<sup>255</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 173.

<sup>256</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 51, p. 20.

<sup>257</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 174.

za pomocą Jego łaski. W momencie, kiedy Bóg objawia się w swej mocy, wewnątrz kontemplatyka zostaje naturalnie rozpromienione i reaguje afektywnymi „strzałami miłości”. Tego rodzaju wyrażenia nawiązujące do afektywnej kontemplacji zawarte są głównie w 26 rozdziale *Obłoku*, gdzie autor stara się wyjaśnić udział człowieka i Boga w doświadczeniu wewnętrznym<sup>258</sup>.

#### a) *Wolitywne doznanie miłości*

Następną kluczową i centralną ideą w nauczaniu autora jest pojęcie doświadczenia duchowego, choć do jego opisu nie używa bezpośrednio słowa doświadczenie (*experience*), ale raczej posługuje się takimi określeniami jak: odczucie lub świadomość (staro ang. *fele*), uczucie miłości lub przywiązania (staro ang. *affeccion*), uczucia i wrażenia w ogólnym sensie (staro ang. *felyngs*); słodkość (staro ang. *swetnes*); pocieszenie (staro ang. *counfortes*) lub doznanie i wrażenie (staro ang. *felith*)<sup>259</sup>. Wyraźnie widoczny jest tutaj wpływ mistyki św. Bernarda, zaczerpnięty za pośrednictwem Gallusa, który podkreślał ważność i znaczenie indywidualnego i osobistego doświadczenia w swoich homiliach<sup>260</sup>. W zasadzie wprowadzenie do tematu doświadczenia dokonuje się w 3 rozdziale, kiedy autor mówi o odczuciu zadowolenia (*feeling pleasure* – staro ang. *fele lyst*) i doznaniu Boga przez słodkość Jego miłości w sferze wolitywnej (*feeling God in the sweetness of love in your affeccion*). Zastosowanie słowa „doznanie (*feeling*)”, rozumianego jako świadomość wypływająca z doświadczenia, pojawia się w kontynuacji tego tematu w 9 rozdziale, gdzie oba słowa zostają użyte w kontekście czystego poznania (*clear beholding*). Jakakolwiek aktywność poznania i spostrzegania (*beholding*) oraz myślenia musi zostać poddana pod *obłok zapomnienia* w tym celu, aby czyste poruszenie miłości (*blind impulse of love*) w całej swej sile przebiło *obłok niewiedzy* i mogło zostać duchowo doznane w wolitywności (staro ang. *fele it in thin affeccion goostly*)<sup>261</sup>.

W 45 rozdziale autor porusza temat iluzji, które mogą pojawić się w czasie kontemplacji, co dość często jest interpretowane jako pośrednia aluzja do Rolle i jego naśladowców oraz krytyka nauczania o „niebiańskiej pieśni”<sup>262</sup>. Dzieje się tak z uwagi na to, iż *Obłok* generalnie przestrzega wszystkich, którzy „wpadają w złudzenia i urojenia

<sup>258</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 25.

<sup>259</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 408.

<sup>260</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 161; por. B. McGinn, *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, „*Spiritus*” Fall 2001, t. 1, nr 2, s. 156-171.

<sup>261</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 408. O słowie *beholding* w teologii późnośredniowiecznej por. M. Ross, *Behold Not The Cloud of Experience*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VIII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2013, s. 29-50.

<sup>262</sup> O różnicach w ujęciu kontemplacji por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 155.

duchowych zmysłów” (r. 45)<sup>263</sup> oraz „czują swe serce rozpalone nienaturalnym żarem (*feel their hearts inflamed with an unnatural fervor*)”<sup>264</sup>, przed trwaniem w takich wadach jak pycha, zmysłowość i intelektualna ciekawość<sup>265</sup>. Niemniej jednak w 48 rozdziale, podobnie jak Rolle, autor rozróżnia pomiędzy Bogiem, który może od wewnątrz rozpalic cielesne zmysły, a wyłącznie zewnętrznym pocieszeniem, które okazuje się być niebezpieczne dla duszy<sup>266</sup>. Nie stroni bowiem od wpływów duchowości cysterskiej i jej zrozumienia roli ludzkich zmysłów. Nie raz porusza temat „słodkości” duchowych i wewnętrznych pocieszeń, choć zawsze mają one charakter akcydentalny, dlatego nie przykłada zbyt dużej uwagi do zmysłów duchowych. Trzeba jednak dodać, że tego rodzaju zmysłowe doświadczenia (*sensual experiences*) w kontemplacji nie zostały ani przez niego odrzucone, ani ukazane jako konieczne, dlatego nie zostały potępione w jego nauczaniu. To jednocześnie pokazuje, że autor milcząco akceptuje język Rolle mówiący o zmysłach w znaczeniu duchowym<sup>267</sup>.

Wielokrotnie bowiem uważano bez głębszej refleksji, że tak często wyrażana krytyka intensywnych zmysłowych metafor była skierowana bezpośrednio przeciwko mistyce Rolle i jego naśladowców. Wydaje się jednak, że nie w tym tkwi istota zagadnienia, ponieważ w *Obłoku* namiętny, żarliwy i płomienny ogień miłości, tak obecny w pismach Rolle i *Ancrene Wisse*, zostaje tak naprawdę ukazany na nowo w innym świetle. Kiedy bowiem przeglądnie się wszystkie podstawowe zagadnienia i wyrażenia, których używa autor, można jasno zobaczyć, że jego wizja miłości jest przepojona przesadą bernardyńskiego języka ekstrawagancji i nienasyceń, co z kolei jest raczej dalekie od bez-wyobrażeniowej i bez-obrazowej mistyki Pseudo-Dionizego. Niemniej jednak jego uduchowione pragnienie miłości, zaczerpnięte od Gallusa, a pośrednio od św. Bernarda, łączy się wprost z dionizjańską apofatyczną tęsknotą do niewyobrażalnego Boga, uwolnioną z wszelkich koncepcji i atrybutów<sup>268</sup>.

Pewnego rodzaju niejasności w tłumaczeniu *Obłoku* wymagają jak najbardziej dokładnego określenia, co autor rozumie używając takich pojęć jak doznanie, odczucie czy doświadczenie. W zasadzie panuje powszechna opinia, że nie miał na myśli żadnej konkretnej psychologicznej kategorii we współczesnym rozumieniu, ale przeżycie

---

<sup>263</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>264</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 113-116; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 205-207.

<sup>265</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>266</sup> Zob. *Tamże*, s. 637, p. 186; por. V. Gillespie, *Strange Images of Death: The Passion in Later Medieval English Devotional and Mystical Writing*, w: *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, red. J. Hogg, AC 117, Band 3, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 111-159.

<sup>267</sup> O powiązaniu pomiędzy Rolle a autorem *Obłoku* por. E. Caldwell, *The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing*, MQ 3(1984), t. 10, nr 1, s. 9-16.

<sup>268</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 162n; por. N. Kocijančič Pokorn, *The Two Traditions of The Cloud of Unknowing*, <http://kud-logos.si/2004/the-two-traditions-of-the-cloud-of-unknowing/> [27.12.2018].

religijne porównywalne do innych form takiego doświadczenia. Wynika to wprost z jego definicji łaski, która nie może być jedynie emocjonalnie doznawana, ponieważ wpierv dosięga czysto duchowego wymiaru egzystencji. Negacja więc jakichkolwiek powszechnie przyjętych form poznania i miłowania w samo-unieściwieniu (*self-naughting*), podczas przebywania w podwójnym *obłoku zapomnienia i niewiedzy* (*double-cloud exercise*), wyklucza obecność zmysłowości w takiej formie, która jest powszechnie znana. Człowiek bowiem nie „poznaje” Boga w ten sam sposób, w który poznaje inne rzeczy i nie miłuje Go tak samo, jak kocha inne osoby i stworzenia<sup>269</sup>.

Autor więc mówiąc o absolutnym doświadczeniu w jego czysto duchowej formie, nawiązuje bardziej do wolitywnego wymiaru osoby, nie zaprzeczając tym samym istnienia ludzkiego doświadczenia w sensie pozytywnym. To zaś wyklucza wszelkie inne teorie bazujące na teologii apofatycznej, które posuwają się do stwierdzania, że autor uczył o „negacji doświadczenia (*negativity of experience*)” lub posługiwał się „negacją poznania”<sup>270</sup>. Apofatyczna afektywność nie oznacza zanurzenia się w nieokreślonej czystej pustce bez poznania i miłowania czy nieobecności tradycyjnie rozumianego doświadczenia, ale jest jedynie zawieszeniem zwykłego ludzkiego odczuwania, poznania i kochania w procesie duchowym. To z kolei pozwala zaistnieć specjalnemu darowi Bożej łaski (r. 26, 44) „odczuwanej” jako nadprzyrodzona afektywność (łac. *affectio dei experimentalis*), która jest „niedoścignioną afektywnością (*surpassing affectivity*)” w tym znaczeniu, iż przewyższa i przekracza zdolności poznawcze rozumu. To doświadczenie oznacza nie tylko obecność Bożej miłości, ale i Bożej mądrości, która oświeca kontemplatyka, nie będąc wyrażalną w żadnej pojęciowej formie (łac. *cognitio dei experimentalis*)<sup>271</sup>.

Podsumowując należy jeszcze stwierdzić, iż wiedza o Bogu dla autora *Obłoku* nie jest czymś abstrakcyjnym czy teoretycznym, ale namacalnym i doświadczalnym przy podkreśleniu, że jego pojęcie doświadczenia nie ma nic wspólnego z uczuciami w sensie zmysłowym. Nie jest niczym nowym, że dla wielu mistyków Bóg pozostawał niepoznawalny dla ludzkiego rozumu, ale dostępny i osiągalny przez miłość<sup>272</sup> i chociaż miłowanie i poznawanie zawsze grały ważną rolę w drodze do Boga, to zazwyczaj miłość była źródłem mądrości, podczas gdy rozum dysponował jedynie wiedzą<sup>273</sup>. Dla autora *Obłoku* źródłem duchowego doświadczenia nie jest sfera psychologiczna, ale przedmiot doświadczenia, którym jest sam Bóg. Kiedy więc mówi o odczuciach czy doznaniach

---

<sup>269</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 409.

<sup>270</sup> O kognitywno-afektywnego doświadczeniu por. R. Forman, *Mystical Experience in the Cloud Literature*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England IV...*, dz. cyt., s. 177-194.

<sup>271</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 409.

<sup>272</sup> Por. J. Walsh, *The Knowledge of God and of Ourselves*, „The Way” 10(1972), t. 12, nr 4, s. 310-320.

<sup>273</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 405.



duchowych nie nawiązuje do jakichkolwiek form subiektywizmu czy personalizmu, ale do doświadczenia w sensie poznania przedmiotu w obiektywnym i realnym wymiarze, który jest widziany w świetle objawiania Bożego. Dlatego pojęcie Boga u autora nie wypływa *a priori* z wyuczonych scholastycznych kategorii i definicji opisujących Jego naturę i atrybuty, ale raczej jest wiedzą *a posteriori* ze wcześniejszego spotkania z Nim w jednoczącej miłości<sup>274</sup>. Jak ponadto podkreśla jest czymś niezwykle ważnym, aby tego rodzaju wiedza i doświadczenie nie były pozostawiane do prywatnej interpretacji. Nalega na to, aby wszelkiego rodzaju duchowe doświadczenia były poddane pod szczegółową ocenę pod kątem Biblii i kościelnej tradycji w kierownictwie duchowym<sup>275</sup>.

Kiedy zaś zachęca do poznania Boga przez doświadczenie nawiązuje do prawdziwej wiedzy i doznania Go takim jakim jest. Dlatego też użycie przez niego, na opisanie doświadczenia, staroangielskiego słowa *felyng* oznacza przede wszystkim afektywne, doświadczalne i praktyczne poznanie Boga w Nim samym. Kładzie także nacisk na fakt, że tego rodzaju doświadczenie nie powinno sprzyjać powstawaniu duchowego elitaryzmu, co przejawia się w formie jego nauczania, które przyjmują raczej postać opisową, a nie nakazową. Stara się bardziej wyjaśnić i nakreślić sposób życia duchowego kontemplatyków, unikając przy tym jakiegokolwiek normatywnych czy dyrektywnych sposobów wyrazu. Innymi słowy duchowe doświadczenie, o którym mówi w *Obłoku* nie ma charakteru normatywnego<sup>276</sup>, co szczególnie jest widoczne w 72 rozdziale, w którym przestrzega, iż człowiek, który za pomocą poważnego i długiego wysiłku dochodzi do tego rodzaju poznania, myli się, jeśli ma wrażenie, iż może oceniać innych na podstawie własnego doświadczenia i wymagać od nich przebycia tej samej trudnej drogi kontemplacji<sup>277</sup>. W błędzie jest także ten, kto otrzymał dar kontemplacji bez większego wysiłku i sądzi wedle własnego doświadczenia, iż inni także mogą kontemplować, kiedy tylko mają takie pragnienie. W ten sposób autor nieustannie nalega i podkreśla, iż łaska kontemplacji jest zupełnie darmowa i zawsze dawana jako indywidualny dar, wedle możliwości i zdolności każdego człowieka, z uwzględnieniem okoliczności czasu, dlatego trzeba ją oceniać z rozwagą i ostrożnością<sup>278</sup>.

Innym wymagającym jeszcze wspomnienia zagadaniem jest motywacja i nastawienie wewnętrzne towarzyszące doświadczeniu duchowemu, któremu jak podkreśla autor nie powinno się łatwo ulegać. Dlatego doradza, że tego rodzaju przeżycia,

---

<sup>274</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 25.

<sup>275</sup> Zob. *Tamże*, s. 52, p.27.

<sup>276</sup> Zob. *Tamże*, s. 25.

<sup>277</sup> Por. G. Sitwell, *The Cloud of Unknowing*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 41-50.

<sup>278</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing*, J. Walsh..., dz. cyt., s. 259, p. 458.

jak niewypowiedziany zachwyty czy pocieszenie od Boga, nie powinny być ani pożądane, ani odrzucane:

„Jak widzisz więc musimy skupić całą naszą uwagę na pokornym poruszeniu miłości w naszej woli (*humble stirring of love in our will*). Co do innych słodkości i pocieszeń, zmysłowych czy duchowych, bez znaczenia jak przyjemnymi czy świętymi byłyby, powinniśmy przybrać postawę obojętności, jeśli można tak powiedzieć, bez wpadania w zbytnią kurtuazję i stosowność. Jeśli nadejdą przyjmij je, ale nie polegaj za bardzo na nich z uwagi na zagrożenie słabością, ponieważ trwanie zbyt długo w tych słodkich odczuciach i łzach pozbawiło by cię siły woli”<sup>279</sup>.

Tego rodzaju nauczanie, w połączeniu z przestrogiami zawartymi w innych rozdziałach (45 i 56) przed pseudo-doświadczeniami mającymi swe zewnętrzne lub demoniczne źródło, a nie mogącymi być prawidłowo zidentyfikowane przez ich odbiorcę, wpisuje się w doktrynę autora o Bożym objawieniu. Ponieważ nie podaje żadnej wypracowanej przez niego osobistej metody kontemplacyjnej, dlatego tym samym nie próbuje ograniczyć niezależności i suwerenności Boga w obdarowywaniu łaską. Objawienie w *Obłoku* jest samo-objawianiem się Boga, wyłącznie wtedy, kiedy pozwala się poznać wierzącemu, niezależnie od jakichkolwiek metod i duchowych środków<sup>280</sup>.

Kolejnym pojęciem używanym przez autora jest zwrot służący dla opisu miłości do Boga, którego trzeba kochać entuzjastycznie i z zaangażowaniem. Słowo używane do opisu tej rzeczywistości nie ma swojego odpowiednika w dzisiejszym języku angielskim ani też w żadnym z tłumaczeń. Autor zachęca, aby uczeń „nauczył się kochać z prawdziwym zapalem i gorliwością (*love with true fervour*), w łagodnym i pokojowym usposobieniu, zarówno w ciele jak i w duszy”<sup>281</sup>. W innych angielskich wersjach *Obłoku* fragment ten jest tłumaczony następująco: „naucz się miłować delikatnie w łagodnym i opanowanym podejściu (*love lightly with soft and calm demeanor*)”<sup>282</sup>. Słowo natomiast opisujące tego rodzaju miłość w nauczaniu autora ma niezwykle ważność z punktu widzenia teologii afektywnej i jest praktycznie dziś nieprzetłumaczalne. Używa tutaj staroangielskiego czasownika „to list” z jego przysłówkiem „listily” i przymiotnikiem „listy”, co następująco brzmi w oryginale we fragmencie, kiedy zachęca do miłowania z entuzjastyczną tęsknotą i gorącym oraz niecierpliwym pragnieniem (*eager longing/listing*): „leene thee to loue listly with a soft & a demure contenance, as wel in body as in soule” (r. 46)<sup>283</sup>. Jak twierdzi Evelyn Underhill, która dostrzegła ten problem przy tłumaczeniu, najlepiej można zrozumieć znaczenie tego słowa przez porównanie do jego przeciwieństwa występującego dziś w języku angielskim: „listless” czy „listlessly” i oznaczającego odpowiednio: apatyczny, obojętny, zmęczony, ospały czy ospale,

<sup>279</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 127; *The Cloud of Unknowing*, J. Walsh..., dz. cyt., s. 216.

<sup>280</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 25.

<sup>281</sup> *The Cloud of Unknowing*, J. Walsh..., dz. cyt., s. 208.

<sup>282</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>283</sup> Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 27.

apatycznie, obojętnie, bez entuzjazmu<sup>284</sup>. Dlatego słowo „listly” na określenie miłości odnosi się do pełnej radości i gorliwej wewnętrznej aktywności oraz czegoś czynionego z entuzjastycznym pragnieniem lub zdeterminowanej ochoty i woli dokonania czegoś. Rzeczownik „list” oznaczałby przyjemność, rozkosz i zadowolenie; zaś przysłówki „listily” opisywałyby dokonywanie czegoś z radosną gorliwością przy pełnym zaangażowaniu w wykonanie jakiejś pracy<sup>285</sup>. Dla pełnego wyjaśnienia należy dodać, iż współczesne angielskie słowo „lust” oznaczające pożądanie, pożądlivość, żądę, a także słowo „lusty” czyli krzepki, silny, tęgi, wesoły i żwawy<sup>286</sup>, mają ten sam korzeń słowotwórczy co „list”, który sugeruje pewnego rodzaju gwałtowność wpisaną w późnośredniowieczne znaczenie słowa „list”. Tego rodzaju afektywne atrybuty miłości ku Bogu, którymi posługiwał się autor *Obłoku*, uświadamiają, iż dla niego ważniejszym niż scholastyczne schematy i podziały atrybutów Bożych, było „czyste poznanie” Boga takiego, jakim jest w Jego „czystej egzystencji”, właśnie przez entuzjastyczne i płomienne miłowanie Go bez żadnych ograniczeń<sup>287</sup>.

#### **b) Akt czystej intencji**

Przez kolejny wspomniany już zwrot „czyste istnienie Boga (*naked being of God*)”, omawiany wnikliwie w *Privy Counseling*<sup>288</sup>, autor rozumie Boga samego w Sobie bez jakichkolwiek przypisywanych mu atrybutów, cech czy przymiotów, które razem tworzą pewną złożoność teologiczną. Choć posługuje się powszechnie filozoficznym terminem na określenie istnienia (*being*), to w tym kontekście nie ma on znaczenia ontologicznego, z uwagi na to, że język narodowy (*vernacular*) nie rozróżniał pomiędzy łacińskimi terminami: *ens*, *esse*, *essentia* i *existentia*. Kilkakrotnie zaś używa tomistycznego podziału, według którego życie duchowe zależy bardziej od poznania Boga, że On jest (*that He is*) niż Kim jest (*who He is*), co odnosiłby się do średniowiecznej dyskusji nad relacją pomiędzy *esse* i *essentia*<sup>289</sup>.

Doświadczenie „czystego istnienia Boga” polega na poznaniu Go, takim jakim jest On dla Siebie, w całej swej prostocie i jedności, ogołoconego z przymiotów przypisanych Mu przez ludzki rozum, który pragnie coraz bardziej gruntownie i dokładnie Go opisać. Czyste istnienie Boga samo w sobie i Jego bezpośrednia obecność są tym, czego ma pragnąć i szukać kontemplatyk w miłosnym poruszeniu (*loving stirring*)<sup>290</sup> i czystym

---

<sup>284</sup> Zob. *Webster's Dictionary of the English Language*, red. W. Collins, Webster's Press, New York 1977, s. 1055.

<sup>285</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>286</sup> Zob. *Tamże*, s. 1076.

<sup>287</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 27.

<sup>288</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt. s. 408.

<sup>289</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 153n.

<sup>290</sup> Por. J. Green, 'A Strange Tongue'. *Tradition, Language and the Appropriation...*, dz. cyt., s. 88-99.

poznaniu (*blind/naked beholding*) unikając jakichkolwiek rozpraszcających myśli<sup>291</sup>:

„Byłoby czymś nieodpowiednim i wielką przeszkodą dla człowieka, który powinien kontemplować (*working*) w tej ciemności (*darkness*) i tym obłoku niewiedzy (*cloud of unknowing*) w miłosnym poruszeniu (*loving stirring*) i w czystym poznaniu (*blind beholding*) czystej egzystencji jedynie samego Boga (*unto the naked being of God himself only*), aby dopuścić jakakolwiek myśl czy medytację o wspaniałych Bożych darach...”<sup>292</sup> (r. 8).

Inne wersje *Obłoku* wprowadzają tutaj uwspółcześniając angielskie tłumaczenie omawianego zwrotu: „z afektywnym poruszeniem miłości ku Bogu dla Niego samego (*with an affective impulse of love to God for himself alone*)”<sup>293</sup> lub „w żarliwym poruszeniu miłości do Boga samego (*with an ardent stirring of love to God for Himself*)”<sup>294</sup>. Tego rodzaju duchowe dosięganie czystej egzystencji Boga w kontemplacji przez ogołocenie Go z wszelkiego rodzaju atrybutów, powstających przy pracy umysłu w medytacji, znajduje swój odpowiednik także po stronie kontemplatyka, którego pragnienie Boga musi zostać ogołoczone w wszelkich innych tęsknot, aby stać się czystą intencją<sup>295</sup>.

Jest rzeczą niezwykle interesującą, że czyste istnienie Boga zostało przez autora bezpośrednio powiązane z afektywnym poruszeniem miłości (*loving stirring*), które w dosłownym tłumaczeniu jest płomiennym, pełnym żaru i entuzjazmu umiłowaniem Stwórcy. Naturalnie to poruszenie nie odnosi się do jakiegokolwiek zewnętrznego ruchu czy emocjonalnej reakcji z uwagi na to, iż dojrzałe i autentyczne dzieło kontemplacji posiada całkowicie duchowy charakter i nie ma nic wspólnego z fizycznym ruchem czy spoczynkiem. Dlatego też poruszenie miłości (*stirring*) lepiej można opisać jako nagłą transformację duchową lub czysto duchowe przekształcenie, nie mające tak naprawdę powiązania z ruchem, miejscem czy materią. Ta nagła miłosna przemiana wewnętrzna jest oczywiście dziełem Bożym, ponieważ nie może być wywołana przez nawet najbardziej duchowe działanie człowieka. Metaforycznie opisuje to autor *Obłoku*, kiedy mówi, że afektywność kontemplatyka rozpalona w ogniu Bożej miłości zostaje poruszona (*stirred*) przez Boga, jak gdyby ktoś „uporządkowywał kominek pogrzebaczem”<sup>296</sup>. Iskry wbijające się w górę porównywalne są do strzał miłości (*dart*), czyli do gwałtownego poruszenia afektywności wznoszącej się ku Bogu. Kontemplatyk nie musi nic czynić poza pozwoleniem, aby tego rodzaju poruszenie miało miejsce, ponieważ głównym sprawcą tego doświadczenia jest sam Bóg. Jednak bez łaski Bożej takie poruszenie byłoby trudne do wyobrażenia, ponieważ wychodzi daleko poza ludzką umiejętność

<sup>291</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt. s. 408.

<sup>292</sup> Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, art. cyt., s. 28.

<sup>293</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt. s. 138.

<sup>294</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>295</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>296</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 39n; por. A. Peers, *Behind That Wall. An Introduction to Some Classics of the Interior Life*, SCM Press, Toronto 1947, s. 56-63.

działania. Dlatego też w 4 rozdziale uczeń jest ostrzegany przez autora, że musi być świadomy pokusy, aby nie przemęczać się nadmiernie i przesadnie nie nadwyręzać, próbując przez wewnętrzne napięcie wymusić tego rodzaju doświadczenie<sup>297</sup>.

Następną jedną z najbardziej rozpoznawalnych idei zawartych w *Obłoku* jest rzeczywistość duchowa kryjąca się w zwrocie „czysty zamiar/intencja (*naked intent*)”, który znaczeniowo łączy się ściśle z omawianym powyżej terminem czystej egzystencji Boga (*naked being*)<sup>298</sup>. To pojęcie należy do jednych z najbardziej elementarnych w opisie teologii afektywnej autora z uwagi na to, iż rozumie je jako akt woli wywołany jedynie pragnieniem miłości, co pokazuje jego głęboko zakorzenioną wolitywność w zrozumieniu życia duchowego<sup>299</sup>. Jedynie ten posiada „czystą intencję” ku Bogu, kto został оголоcony ze wszystkiego poza prostym pragnieniem Go, takiego jakim jest On sam w Sobie:

„... jak to zostało powiedziane wcześniej istotą tego dzieła [kontemplacji] jest nic innego jak czysta intencja (*naked intent*) ukierunkowana ku Bogu Samemu (*to God for himself*). Nazywam to czystą intencją, ponieważ w tym ćwiczeniu praktykujący je nie prosi (...) o nic innego jak o Boga Samego (*for nothing but God himself*). (...) Ewidentnie wiec w tym ćwiczeniu Bóg jest doskonale miłowany dla Siebie Samego (*perfectly loved for himself*)”<sup>300</sup>.

Zwrot ten, tłumaczony też jako „proste zwrócenie się ku Bogu w doskonałej miłości (*simple reaching out to God in perfect love*)”<sup>301</sup>, nawiązuje do podobnego wyrażenia „blind intent” i może być synonimem dla omawianych pojęć „loving stirring” czy „blind beholding” (r. 8). Autor wspomina o nich w kontekście niepodzielnej miłości (*chaste love*), którą odznacza się czysta dusza pragnąca Boga samego, a nie Jego darów czy dzieł. Ta niepodzielna czysta miłość zobrazowana jest przez autora za pomocą porównania do czystej miłości kobiety do mężczyzny, która ma miejsce wtedy, kiedy kocha go jedynie dla niego samego, a nie z powodu tego, co może jej zapewnić. Ponieważ czystość intencji w kontemplacji (*nakedness of intent*) oznacza coś więcej niż zwykle odrzucenie obrazów i wyobraźni, dlatego jest pozbyciem się nawet wszelkiej afektywności i pragnień skierowanych ku czegóż innemu niż jedynie Bóg. Zatem „czysty zamiar” jest zjednoczeniem serca i duszy w prostej i niepodzielnej intencji miłowania jedynie samego Boga<sup>302</sup>.

Prawdopodobnie w kontekście nieporozumień, które zapewne wcześniej miały miejsce, autor w 4 rozdziale wyjaśnia niektóre charakterystyczne cechy samego „aktu intencji (*act of intention*)” lub inaczej „czystego zamiaru”. Po pierwsze to duchowe

<sup>297</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 39n.

<sup>298</sup> Por. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 269-279.

<sup>299</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>300</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 73; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 169.

<sup>301</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 120.

<sup>302</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 28.

ćwiczenie ma charakter eklezjologiczny w tym sensie, że jednoczy osobę z mistycznym Ciałem Chrystusa z uwagi na to, iż każdy kto dokonuje tego aktu z pomocą Bożej łaski, przyczynia się do wzrostu całej wspólnoty. Po drugie ćwiczenie to z racji upadłej natury człowieka podlega pewnej zmienności i ma różną intensywność, dlatego czasem „miłosne impulsy” są na tyle mocne i częste, że wprowadzają kontemplatyka w *zapomnienie*, a kiedy indziej mogą zanikać pod wpływem zepsucia zmysłowego<sup>303</sup>. W końcu należy wystrzegać się myślenia, iż to ćwiczenie jest owocem zaangażowania własnej inteligencji czy produktem działania wyobraźni. Dla autora bowiem nie ma większego wroga postępu duchowego niż mieszanie w nauczaniu i w praktyce duchowej i cielesnej dziedziny. Dlatego ostrzega ucznia, by w tym ćwiczeniu nie działał w żadnym stopniu i w żaden sposób w swym zmysłach lub przy pomocy wyobraźni<sup>304</sup>.

Czysty zamiar miłości ma bowiem jednoczyć wszystkie elementy ludzkiego wnętrza w gorliwym pragnieniu prostej, niepodzielnej i bezinteresownej miłości skupionej na jedynym przedmiocie, którym jest Bóg sam w Sobie<sup>305</sup>. Naturę tej miłości można jaśniej określić za pomocą negatywnej definicji, iż jest to miłość nie zdezorientowana, nie zagubiona w swym ukierunkowaniu, nie pomieszana z niczym innym, nie sprzeczna sama w sobie, nie złożona w swym wyrazie i nie rozproszona w swym dążeniu. Nawet podmiot tej miłości, którym jest sam kontemplatyk, nie jest przeszkodą do całkowitego umiłowania Boga, ponieważ zanim stał się „wszystkim (staro ang. *allegd*)” w Bogu, stał się „niczym (staro ang. *noughted*)” w sobie<sup>306</sup>.

Autor *Obłoku* w celu opisanego procesu duchowego, który następuje pomiędzy *obłokiem zapomnienia* a *obłokiem niewiedzy* używa w rozdziałach 68-70 dwóch dość specyficznych zwrotów<sup>307</sup>, które współcześnie można przetłumaczyć jako „majestatyczna nicość (staro ang. *noble-noughting*)” i „najwyższa całość (staro ang. *high-alling*)”<sup>308</sup>. Postęp duchowy polega tu na przejściu kontemplatyka przez własną nicość, aby osiągnąć w całości Boga, który jest wszystkim. W tradycyjnej duchowości angielskiej tego rodzaju przejście „od nicości do całości” wymaga przede wszystkim samowyrzeczenia (*self-denial*), które ma charakter oczyszczający głównie dla początkujących. Następnym etapem jest samo-opuszczenie (*self-abandonment*), będące kolejnym stopniem oczyszczenia postępujących, przy czym oba te procesy są elementem zwykłej drogi duchowej każdego, kto zmierza w kierunku kontemplacji<sup>309</sup>. Znaczenie tego

<sup>303</sup> Por. G. Sitwell, *English Spiritual Writers. XIX. The Cloud of Unknowing*, CR 7(1960), t. 43, nr 7, s. 385-394; Tenże, *The Cloud of Unknowing*, w: *English Spiritual Writers...*, dz. cyt., s. 41-50.

<sup>304</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 406n.

<sup>305</sup> Por. J. Walsh, *The Cloud of Unknowing*, „Month” 12(1963), t. 30, nr 6, s. 325-335.

<sup>306</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>307</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 417.

<sup>308</sup> Por. N. O'Donoghue, *'This Noble Noughting and This High Alling' ...*, art. cyt., s. 1-16.

<sup>309</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 154.

procesu mimo pierwszego negatywnego wrażenia ma w rzeczywistości wymiar pozytywny. Bowiem do istoty rozwoju duchowego należy powierzenie się całkowicie Bogu przez wyrzeczenie się własnej woli, zdystansowanie i nie troszczenie się o przeszłość i przyszłość (*letting-go*)<sup>310</sup>, oraz zaniechanie ludzkich planów i realizacji życia według własnego pomysłu. Jednak do nabycia wszystkiego w Bogu (staro ang. *alled*) trzeba procesu bardziej radykalnego niż jedynie samo-wyrzeczenie, który można by nazwać według autora *Obłoku* „samounicestwieniem (staro ang. *noble-noughted*)”<sup>311</sup>, a bardziej współcześnie samo-porzuceniem (*self-relinquishment*)<sup>312</sup>.

Na tym najwyższym etapie rozwoju duchowego dochodzi do oczyszczenia kontemplatyków przez biblijne obumarcie dla siebie, które w praktyce oznacza odstąpienie Bogu swej naczelnej pozycji, rezygnację z własnych praw, zrzeczenie się całkowicie swych przywilejów i oddanie władzy nad własnym życiem. Jest to więc nie tylko wyrzeczenie się części siebie lub czegoś z siebie, ale w rzeczywistości obejmuje zupełne porzucenie siebie samego, aby stać się wszystkim w Bogu, jak mówi autor w *A Latter of Private Direction* (r. 6):

„...całkowicie ogołocony z siebie (*in the annihilation of itself*) i przybrany w nic innego jak w Niego, doświadczysz Go takim, jakim naprawdę jest...to doświadczenie będzie czyste (*blind*) (...) w nieskazitelnosci niepodzielnego serca (*with the purity of an undivided heart*)”<sup>313</sup>.

Tego rodzaju śmierć dla siebie owocuje zmartwychwstaniem nowego życia, gdzie Bóg staje się wszystkim we wszystkich (*high-alling*). Jest to ostatni etap kontemplacji, kiedy koniec człowieka jest jednocześnie jego początkiem, bo tylko wtedy, kiedy staje się niczym, Bóg może być wszystkim<sup>314</sup>.

Tego więc rodzaju anihilacja, oznaczająca ogołocenie, unicestwienie, zniszczenie i zniweczenie wszelkich władz duszy (*noughted*), a następnie przybranie jej w Boga Samego (*alled*), prowadzi do całkowitego zjednoczenia, które jest celem każdego życia duchowego<sup>315</sup>. Proces polegający na przejściu od własnej nicości do wszystkiego w Bogu wznosi apofatykę *Obłoku* na kolejne poziomy paradoksu językowego trudnego do zrozumienia bez tego rodzaju osobistego doświadczenia i wcześniejszego przygotowania w kierownictwie duchowym. W przeciwieństwie do klasycznego nauczania mówiącego, że kontemplujący powinien skupiać się na swym wnętrzu i tam zjednoczyć duchowe władze w dążeniu do Boga, autor wyznaje swemu uczniowi, że nie chce, aby przebywał

<sup>310</sup> Zob. N. O'Donoghue, *This Noble Noughting and This High Alling* ..., dz. cyt., s. 1.

<sup>311</sup> Por. C. Pepler, *Nought*, LS 11(1948), t. 3, nr 29, s. 203-209.

<sup>312</sup> Zob. N. O'Donoghue, *This Noble Noughting and This High Alling* ..., dz. cyt., s. 1.

<sup>313</sup> *The Pursuit of Wisdom and Other Works*..., dz. cyt., s. 230; B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 29.

<sup>314</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 29.

<sup>315</sup> Por. N. O'Donoghue, *This Noble Noughting and This High Alling* ..., dz. cyt., s. 6-9.

ani wewnątrz siebie (*within himself*), ani poza sobą na zewnątrz<sup>316</sup>. Na pytanie, gdzie zatem ma uczeń przebywać odpowiada, że nigdzie, „ponieważ ‘nigdzie’ (*nowhere*) fizycznie jest ‘wszędzie’ (*everywhere*) duchowo” (r. 68)<sup>317</sup>. W tym duchowym „nigdzie” dusza nie znajduje „nic” co mogłoby jej służyć za pokarm i wsparcie poza samym Bogiem, co dokładnie jest wewnętrznym celem procesu anihilacji<sup>318</sup>.

Wchodząc głębiej w tą rzeczywistość kontemplatyk znajduje się coraz bliżej Boga, który nie może być pojęty po ludzku: „Odłóż to ‘wszędzie’ i to ‘wszystko’ w zamian za to ‘nigdzie’ i to ‘nic’”<sup>319</sup>. Ponieważ „to nic może być lepiej doznane (*felt*) niż widziane (*seen*)”<sup>320</sup>, dlatego naturalne zmysły nie znajdują nic więcej w tej rzeczywistości poza pustką, co oznacza, iż kontemplacja może być doświadczona jedynie przez duchowe zmysły wewnętrznej osoby, a nie zewnętrzne wycucie. Typowo dla innych mistyków autor sięga do obrazu wewnętrznego osłepienia, doświadczanego przez duszę zanurzoną w obłoku ciemności, z powodu „przeobfitości duchowego światła”<sup>321</sup> (r. 68), które osoba z zewnątrz nazwałaby „niczym”, zaś dla kontemplatyka jest „wszystkim”<sup>322</sup>. Dla autora *Obłoku* to właśnie przekreślanie i niwelowanie siebie (*nullifying of self*)<sup>323</sup> prowadzi do doświadczenia wszystkiego w Bogu (*allyng of God*) i Jego ostatecznego wywyższenia<sup>324</sup>. Tego więc rodzaju paradoksalne przeciwności „nicość-wszystko” i „nigdzie-wszędzie” opisują proces osiągnięcia ostatecznego celu życia wewnętrznego, który ze względu na ograniczenia filologiczne, inaczej nie może zostać wyrażony jak tylko w języku apofatycznej afektywności.

### C. Afektywna antropologia

Jak każdy z mistyków angielskich autor także porusza temat elementarnych władz duchowych, które zostały zaczerpnięte z augustyńsko-wiktoryńskiej antropologii teologicznej<sup>325</sup>. Najprostsze wyjaśnienie głównych władz człowieka można znaleźć w 4 rozdziale *Obłoku*, gdzie zostają określone jako wola (*will*) i rozum (*reason*) lub inaczej

---

<sup>316</sup> Por. S. Medcalf, *Inner and outer*, w: *The Context of English Literature. The Later Middle Ages*, red. S. Medcalf, Methuen & Co., London 1981, s. 108-171.

<sup>317</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 251; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>318</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>319</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 252; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>320</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 252; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>321</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 252; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>322</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 417.

<sup>323</sup> Por. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 259-268.

<sup>324</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>325</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 416.



władza miłowania (*loving power*) i władza poznania (*knowing power*)<sup>326</sup>, według tego, jak przedstawia je autor:

„Wszystkie rozumne istoty, jak aniołowie i ludzie, mają w sobie, każdy z nich indywidualnie, podstawową aktywną władzę (*major active power*), która nazywana jest władzą poznania i drugą głównie działającą władzę nazywaną władzą miłowania. Odnośnie do tych dwóch władz, Bóg, który jest ich stwórcą, jest zawsze niepojęty (*imcomprehensible*) dla tej pierwszej - władzy poznawania. Jednak dla drugiej, która jest władzą miłowania, jest zupełnie zrozumiały (*comprehensible*), w każdym indywidualnie, w takim stopniu, że każda dusza sama dzięki cnocie miłości jest w stanie pojąć Go, który zupełnie sam sobie wystarcza i jest bez ograniczeń i ponad wszelką miarą”<sup>327</sup>.

Kontynuacja tego tematu znajduje się w 63 rozdziale mówiącym o władzach duszy, w 64 rozdziale poruszającym temat rozumu i w 65 rozdziale traktujących o wyobraźni i poznaniu<sup>328</sup>. Zazwyczaj w średniowieczu mówiono o triadzie *memoria*, *intelligentia* (*intellectus*, *ratio*) i *voluntas*. Jednak autor, posługując się dość oryginalnym językiem, wyróżnia w duszy trzy władze nazywając je: *mynde*, *reson* i *wille* lub *mynde*, *witte* i *wille* czy *affeccion*. Pierwszy umysł (staro ang. *mynde*) oznacza coś więcej niż pamięć (łac. *memoria*) i reprezentuje zintegrowane centrum ludzkiej osobowości, w której w specjalny sposób jest umiejscowiona zdolność do transcendencji i gdzie dokonuje się medytacja, modlitwa i kontemplacja<sup>329</sup>. Zaś termin wola (staro ang. *wille*), nazywany także serce (staro ang. *herte*) czy afekt (staro ang. *affeccion*), a tłumaczony jako *voluntas* czy *affectus*, jest wolitywną władzą duszy odpowiedzialną za ruch dążenia do kogoś lub czegoś. Tą właśnie władzę, za nauczaniem Ryszarda od św. Wiktora, autor *Obłoku* utożsamia z miłością (*affectio* lub *affectus*) i uważa za główną skuteczną siłę (*main effective power*)<sup>330</sup>. Na opisanie wolitywnego dążenia do Boga w celu posiadania Go używa głównie terminów zamiaru i intencji (staro ang. *entent*) oraz poruszenia (staro ang. *steryng*), a także zwrotów określających doświadczanie i odczuwanie (staro ang. *felyng*) oraz afekt (staro ang. *affeccion*)<sup>331</sup>.

Autor zainspirowany dziełem Benjamin Minor Ryszarda od św. Wiktora wprowadza dwie drugorzędne i pomocnicze władze *imaginatio* i *sensualitas*, które nazywa wyobraźnią (staro ang. *ymaginacion*) i zmysłowością (staro ang. *sensualite*), przy czym ta druga odnosi się do pięciu podstawowych ludzkich zmysłów. Wielokrotnie jednak zauważano pewną rozbieżność w ocenie roli, którą podrzędne władze spełniają w człowieku. W odróżnieniu od Ryszarda od św. Wiktora zdolność wyobraźni jest zawsze u autora *Obłoku* rozumiana negatywnie, z uwagi na to, że prowadzi do próżnych i zarozumiałych wyobrażeń o sobie, co z kolei odwraca uwagę od głównego powołania do

<sup>326</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>327</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 123; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>328</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 416.

<sup>329</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>330</sup> Zob. *Tamże*, s. 160.

<sup>331</sup> Zob. *Tamże*, s. 157.

kontemplacji. Ryszard zaś rozpoznaje w wyobraźni konieczną pomoc dla rozumu nawet jeśli rozprasza początkującego wywołując uwodzicielskie i kuszące fantazje. Autor *Obłoku* zaś opierając się na ortodoksji i tradycji ostrzega przed wyobrażeniową i intelektualną ciekawością i w ten sposób stanowczo podkreśla możliwość pełnego poznania Boga jedynie za pomocą władzy miłowania<sup>332</sup>.

Z tego też powodu czasami był oskarżany o antyintelektualizm, co wydaje się być dalekie od prawdy i zupełnie nie odpowiada całościowemu ujęciu jego nauczania<sup>333</sup>. Wręcz przeciwnie nie jest ani antyintelektualny lub irracjonalny, ani jak twierdzono nierozumny (*subrational*), kiedy próbuje opisać kontemplacyjną relację z Bogiem w terminach, które mogą być uznane za transkonceptualne (*trans-conceptual*) i ponadracjonalne (*suprarational*). Mimo że twierdzi z całą pewnością, iż nie jest możliwe, aby w pełni pojąć tajemnicę Boga za pomocą ludzkich kategori, to jednak jego dzieło i cały system rozwoju duchowego odznacza się wysokim poziomem racjonalności, logiczności i spójności w ukierunkowaniu na najwyższy przedmiot kontemplacji<sup>334</sup>. Kiedy autor inspirowany przez Tomasza Gallusa wyraża pierwszeństwo miłości odpowiadając na pytanie, co umożliwi najgłębsze poznanie Boga, nie oznacza to, iż może być opisywany jako antyintelektualista, ponieważ w żaden sposób nie żądał wyłączenia i odrzucenia racjonalnej władzy w doświadczeniu Boga. Przekonanie bowiem, że przez doświadczenie miłosnego zjednoczenia z Bogiem można także uzyskać pewną formę transcendentnego poznania, znajduje swe potwierdzenie w długiej tradycji afektywnej mistyki<sup>335</sup>.

To, co rzeczywiście twierdzi, można ująć w konkluzji, że wiedza jest także możliwa przez doświadczenie, a prawdziwe i pełne poznanie jest dostępne tylko przez miłość. Dlatego czasami używa zamiennie jako synonimów słów poznanie (*knowing*) i miłowanie (*loving*), co pokrywa się zupełnie z poglądami Rolle. Można więc otwarcie u niego mówić o miłosnym poznaniu lub miłosnej wiedzy o Bogu (*loving knowledge of God*) opartej na augustiańskim „świętym pragnieniu”, które było także bliskie Hiltonowi<sup>336</sup>. W ten sposób autor stara się w możliwie najdokładniejszy intelektualny sposób wytłumaczyć uczestnictwo człowieka w Bożej miłości, które jest w pełni możliwe jedynie za pomocą władzy miłowania. Mimo że Bóg nie może być w pełni zrozumiany przez zdolność ludzkiego rozumu, czyli przez ludzką władzę rozumowania (*knowing powers*), to jednak można Go całkowicie pojąć przez kontemplacyjną miłość<sup>337</sup>:

---

<sup>332</sup> Zob. *Tamże*, s. 158.

<sup>333</sup> Por. T. Chartrand-Burke, *Against the Proud Scholars of the Devil: Anti-Intellectual Rhetoric in the Cloud of Unknowing*, MQ 9(1997), t. 23, nr 3, s. 115-136.

<sup>334</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>335</sup> Por. C. Strollo, *The Primacy of Love in The Cloud of Unknowing*, RfR 9-10(1981), t. 40, nr 5, s. 736-758.

<sup>336</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 347n, p. 166n.

<sup>337</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 32.

„I nasza dusza, przez łaskę odnowy (*restoring grace*), zostaje w pełni uzdolniona przez miłość do pojęcia całkowicie Tego, który jest niepojmowalny przez jakąkolwiek stworzoną władzę poznania (*every created knowing power*) (...). [Ponieważ] jest On niepojęty dla [jej] „poznawania” (*knowing*), ale nie dla [jej] „miłowania” (*loving*), dlatego nawiązuje tutaj do władzy poznawania (*knowing powers*)”<sup>338</sup>.

Kontynuację tego tematu można znaleźć w rozdziałach 62-66, gdzie różne „części duszy”, jak nazywa je autor *Obłoku*, jako aktywne władze człowieka, zostają podzielone na poszczególne sekcje według antropologii augustiańskiej w myśl interpretacji dokonanej przez Ryszarda od Św. Wiktora. Chociaż opis podany w tych rozdziałach wydaje się bardziej złożony od wspomnianego schematu z 4 rozdziału, to jednak nie różni się zasadniczo od niego. Autor przedstawia pięć władz człowieka i nazywa je zasadniczymi (*principal*), mimo że w swym działaniu podlegają pod najważniejszą władzę umysłu (*mind*)<sup>339</sup>, który jest źródłem i pierwszą przyczyną dla podrzędnych władz. Rozum i wola wciąż formułują jedną naczelną kategorię w ramach duszy ludzkiej i są podstawowymi władzami, które działają autonomicznie od siebie przetwarzając duchowe treści na swój własny unikalny sposób. Zaś wyobraźnia i uczucia potrzebują rozumu i woli, w celu zrozumienia znaczenia materialnego porządku i działania według niego. Umysł będąc naczelną władzą nie zajmuje się żadnymi treściami, ale ukierunkowując pozostałe cztery władze pozostaje na tyle wolny od wszelkiego zaangażowania, że może oddać się dziełu kontemplacji<sup>340</sup>. Opisany podział władz duszy w człowieku według autora *Obłoku* można przedstawić za pomocą następującego schematu<sup>341</sup>:

UMYSŁ			Duchowe i główne władze
władza ogólna mająca na celu zrozumienie a nie działanie			
<b>ROZUM</b>	Dwie naczelnie władze aktywne	<b>WOLA</b>	<b>Podstawowe władze</b>
Rozeznanie dobra i zła	Podrzędne władze aktywne	Osiągnąć dobro rozeznane w rozumie	
<b>WYOBRAŹNIA</b>		<b>UCZUCIA ZMYSŁOWOŚĆ</b>	<b>Materialne i drugorzędne władze</b>
Przedstawia obrazy, służy rozumowi.		Rozciąga się na zmysły i rozeznaje dobro i zło, oraz służy woli.	

<sup>338</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 123; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>339</sup> Por. J. Walsh, *The Cloud of Unknowing*, w: *Pre-Reformation English Spirituality*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1965, s. 170-181.

<sup>340</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>341</sup> Podział graficzny zob. *Tamże*, s. 33.

Jedyną różnicą pomiędzy wcześniejszą antropologią ukazaną w 4 rozdziale, a późniejszą zawartą w rozdziałach 62-66, jest obecność dwóch podrzędnych władz: wyobraźni i zmysłowości. To uzupełnienie nie zmienia istoty schematu ukazującego antropologię teologiczną z uwagi na to, iż obie władze mają służebną i podrzędną rolę wobec rozumu i woli. Ich poddanie władzom wyższym było doskonałe przed upadkiem człowieka, natomiast po nim, aby doświadczyć kontemplacji, wyobraźnia i zmysły muszą zostać na nowo poddane kontroli woli i rozumu<sup>342</sup>.

Dla autora *Obłoku* wszystkie władze duszy, zarówno podrzędne, w celu kontrolowania ich przez władze nadrzędne, jak i naczelne, aby mogły odpowiednio kierować podległymi sobie władzami, muszą zostać odnowione przez łaskę (*reformed by grace*)<sup>343</sup>. Wymóg ten znajduje swe uzasadnienie w zrozumieniu całego procesu kontemplacyjnej modlitwy, która od początkowej medytacji do końcowej doskonałości w zjednoczeniu z Bogiem jest w całości dokonywana wyłącznie przez łaskę. Nie wyróżnia konkretnych środków i nie podaje określonych metod, jak osiągnąć tego rodzaju jedność (staro ang. *oneheed*), ponieważ Bóg sam jest jedyną metodą i środkiem, przez który dochodzi się do zjednoczenia z Nim (*Godhead*)<sup>344</sup>. Nawet wtedy, gdy dar kontemplacji dany jedynie z łaskowości Boga jest udziałem wierzącego, uczeń zostaje ostrzeżony przeciwko miłowaniu Boga ze względu na otrzymane od Niego dary, z uwagi na to, że one nie mogą być jedyną motywacją ludzkiej miłości. Bóg więc ma być kochany niepodzielnie (*nakedly*) dla Niego samego, a nie ze względu na jakiegokolwiek korzyści, które mogą mieć miejsce, jako rezultat miłowego z Nim zjednoczenia<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> Zob. *Tamże*. Chociaż udowodniono, że późniejszy fragment dotyczący bardziej rozbudowanej afektywnej antropologii jest nieco inny od reszty dzieła, to jednak różni się jedynie stylem, a nie treścią, z uwagi na to, iż jest bardzo podobny tematycznie. Nie można więc traktować go jako przedstawienie różnej antropologii od obranej na początku pisma. Wątpliwość tego rodzaju wymaga wyjaśnienia, ponieważ wynika z faktu, że przynajmniej w jednym z najpoważniejszych manuskryptów (Cambridge University Library MS Kk. vi. 26) fragment opisujący powyższą antropologię z rozdziałów 62-66 został transkrybowany oddzielnie jako korekta na końcu dzieła. Jednak jest to według Hodgson jedynie zewnętrzny dowód na to, iż fragment, który porusza temat klasyfikacji władz duszy według Ryszarda od Św. Wiktora, na podstawie oryginalnej wersji *Benjamin Minor*, mógł być późniejszym redakcyjnym dodatkiem. Jeśli rzeczywiście został włączony przez autora w celu wyjaśnienia władz duchowych i materialnych w człowieku, to trzeba dodać, że definitywnie różni się w swym stylu od reszty dzieła. Z uwagi na to, że nie jest typowym dla autora *Obłoku*, aby pozostawiać fragmenty niedokończone i różne od innych, czy wstawić je w ogóle niezmienione, jak to potwierdzają nawet jego tłumaczenia, można więc przypuszczać, iż ten fragment był swego czasu oddzielnym dziełem, użytym później w celu polemicznym, prawdopodobnie przeciw Eckhartowi i jego szkole duchowości. Jakikolwiek kontekst towarzyszył napisaniu tych kilku rozdziałów, to jak twierdzi Walsh na podstawie 67 rozdziału, ten antropologiczny opis jest elementarnym i istotnym fragmentem dla zrozumienia całości traktatu. — Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 173, p.1; M. Noetinger, *The Authorship of the 'Cloud of Unknowing'*..., art. cyt., s. 1463. — Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 54, p. 87.

<sup>343</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism*..., dz. cyt., s. 405. O powiązaniu tej idei z Walterem Hilton por. C. Pepler, *The English Religious Heritage*..., dz. cyt., s. 220.

<sup>344</sup> Por. J.P.H. Clark, *Cloud of Unknowing and the Contemplative Life*, w: *Die Kartäuser und ihre Welt: Kontakte und gegenseitige Einflüsse*, red. J. Hogg, AC 62, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1993, s. 44-65.

<sup>345</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 26.

W celu osiągnięcia tak oczyszczonej motywacji, wszystkie władze duszy muszą zostać odnowione przez łaskę (*reformed by grace*), przez co autor nawiązuje dość jasno do doktryny św. Pawła o odrodzeniu duchowym. Tego rodzaju idea jest kluczowa dla całego dzieła *Obłoku* i fundamentalna dla zrozumienia celu, dla którego napisał wszystkie swoje traktaty:

„Zniża się On do naszych dusz przez dokładne dopasowanie swego Bóstwa do nich (*Godhead*); i nasze dusze zostają dokładnie dopasowane do Niego przez godność naszego stworzenia na Jego obraz i podobieństwo. On sam jedynie i nikt inny jak On potrafi jedynie zaspokoić wolę i pragnienie naszych dusz. I nasza dusza przez Jego uzdrawiającą łaskę (lub łaskę odnowy - *reforming/restoring grace*) zostaje w pełni uzdolniona przez miłość do pojęcia całkowicie Tego, który jest niepojmowalny przez jakąkolwiek stworzoną władzę poznania (*every created knowing power*)”<sup>346</sup>.

Każda więc władza człowieka zarówno poznawacza, jak i afektywna, według autora musi przejść proces „stworzenia na nowo” i zostać przemieniona na obraz Stwórcy, co łączy się ściśle z ideą przebóstwienia człowieka (*deification*)<sup>347</sup>. Choć autor nie używa w swym dziele słowa „prebóstwienie” to jednak pojęcie „łaski odnowy/uzdrowienia” jest jasno obecne w średniowiecznym języku angielskim i we współczesnych tłumaczeniach:

„...umyślnie przez grzech uczyniłeś siebie czymś gorszym niż nic, ale jedynie miłosierny Bóg niezasłużenie odnowił cię w łasce (*re-created you in grace/ made a god in grace/ made a god by grace*) czyniąc cię boskim (*divine*) i jednym (*one*) z Nim bez jakiegokolwiek podziału pomiędzy wami”<sup>348</sup>.

Okazuje się więc że według autora łaska odnowy i uzdrowienia nie działa jedynie retrospektywnie próbując uzdrowić zaburzony porządek pośród władz duszy, ale także w swojej przekształcającej i odnawiającej mocy funkcjonuje perspektywicznie i przyszłościowo. Całe więc uzdrowienie przeszłości i odnowa przyszłości dokonują się w przejściu człowieka ze śmierci do życia w momencie, kiedy nieposłuszne władze rozbitej wewnętrznie osobowości (*self*) zostają zjednoczone w afektywnej miłości ku Bogu<sup>349</sup>.

Kolejną kategorią wymagającą omówienia w ramach powyższej afektywnej antropologii autora *Obłoku* jest pojęcie własnego ego lub osobowości (*self*), używane przez niego w celu opisanego całościowej koncepcji człowieka, w ramach której wyraża ideę spójności osoby będącej doczesną i wieczną jednością duszy i ciała<sup>350</sup>:

„Kiedykolwiek czytasz książki o życiu wewnętrznym i natrafiasz na słowo nawiązujące do ‘ciebie (*yourself*)’ zrozum, że ono określa ciebie całego (*your whole self*) jako osobę ludzką z duchową godnością, a nie jedynie twoje fizyczne ciało”<sup>351</sup>.

W innych fragmentach traktatu autor jasno naucza, że nie ma miejsca na żaden

<sup>346</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 122n; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing*..., dz. cyt., s. 15.

<sup>347</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing*..., dz. cyt., s. xxx.

<sup>348</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 250; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing*..., dz. cyt., s. 167; B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 34.

<sup>349</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 242; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing*..., dz. cyt., s. 159; B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 34.

<sup>350</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms*..., dz. cyt., s. 34.

<sup>351</sup> Zob. *Tamże*.

dualizm zarówno w samej duszy, która jest niepodzielna, jak i pomiędzy duszą i ciałem, które są nierozdzielnie zjednoczone do tego stopnia, iż razem dostępują chwały w wieczności<sup>352</sup>:

„Nazywam niektóre z tych władz duszy naczelnymi, a inne podrzędnymi, nie dlatego jakoby dusza była podzielna, ponieważ jest to niemożliwe, ale dlatego, że wszystkie przedmioty, wobec których władze duszy działają są podzielne”<sup>353</sup> (r. 63). (...) Niech cię Bóg broni przed rozdzielaniem duszy i ciała, ponieważ On uczynił je jednością [i] Jego wolą jest, abyśmy Mu służyli całą naszą osobą, razem w duszy i w ciele”<sup>354</sup>(r. 48).

W nauczaniu wiec autora *Obłoku* nie ma nawet śladu dualizmu pomiędzy ciałem i duszą, który sugerowałby taką koncepcję zbawienia, gdzie ucieczka od ciała jest traktowana jako środek odkupienia. Osiągnięcie zbawienia dokonuje się raczej przez śmierć radykalnego egocentryzmu (*self-centeredness*) i samolubnej samoświadomości (*self-awareness*), które są przeszkodą pomiędzy człowiekiem i Bogiem<sup>355</sup>. Jednakże tego rodzaju śmiertelne unicestwienie siebie (*self*) nie może być rozumiane w myśl znaczenia takich terminów jak anihilacja (*annihilation* - zniszczenie lub zniweczenie) czy absorbcja (*absorption* - pochłanianie lub wchłanianie), ponieważ autor nie zaprzecza w żadnym momencie ontologicznemu istnieniu osoby i egzystencji własnego ja, które nie zostanie nigdy pochłonięte czy zniweczone przez Boga<sup>356</sup>. Raczej ostrzega przed pewnego rodzaju egoistyczną świadomością siebie (*awareness of self*) lub snobistyczną i narcystyczną samo-świadomością (*self-awareness*), które istnieją i działają w stanie sprzeczności z ostatecznym celem człowieka, powodując duchowe zamieszanie, rozproszenie, grzech, izolację czy nawet wewnętrzną wegetację. One z kolei są przyczyną cierpienia duchowego nie mającego swego źródła w niewystarczalności kontemplacyjnego istnienia dla Boga, ale w istnieniu zupełnie odseparowanym od Niego, które sprowadza się do nieautentycznej egzystencji<sup>357</sup>.

Autor *Obłoku* lepiej precyzuje powyższą postawę w terminach zawierających pojęcia ontologiczne: „Bóg jest twoim istnieniem (*being*) i w Nim jesteś tym, kim jesteś. (...) On jest twoim istnieniem, ale ty nie jesteś Jego [istnieniem]”<sup>358</sup>. Jakakolwiek więc samo-świadomość (*self-awareness*), wywodząca się z „własnego ja (*self*)”, które usiłuje znaleźć swoją egzystencję i zbawienie poza Bogiem, jest tym „ego”, które musi obumrzeć (por. J 12,24) i przemienić się w prawdziwe „ja (*true self*)” przybierając swą nową tożsamość. Właśnie dlatego tak mocno autor naciska na utratę „własnego ja” w celu

---

<sup>352</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>353</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 244; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>354</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 212; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>355</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>356</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>357</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>358</sup> Cyt. za: *Tamże*.

odnalezienia „nowego ja”, z uwagi na to, iż jakiegokolwiek „inne ja” niż to konkretnie zjednoczone z Bogiem, musi zostać unicestwione (*noughted*). Kiedykolwiek więc uczeń odrzuca drogę miłości prowadzącą do „nowego ja”, to jego „oddzielone ja (*separated self*)” pozostaje w śmiercionośnej izolacji, mimo że ontologicznie Bóg jest wciąż jego istnieniem<sup>359</sup>.

Nowe narodzenie „własnego ja” w Bogu dla autora jest bliskie zupełnemu zjednoczeniu z Nim, co wyjaśnia w rozdziałach 58-61, gdzie przedstawia swoją chrystologię szczególnie skupiając się na tajemnicy wcielenia i opisując ją w kontekście trwania w Bogu i oddzielenia od Niego przez grzech<sup>360</sup>. Choć jego doktryna o grzechu należy do tradycyjnych, i nie odbiega w swym zrozumieniu od nauczania Kościoła w ówczesnych czasach, to jednak oryginalnym wkładem w tej materii jest trafne porównanie grzechu do „guza (*lump of sin*)”, które jest blisko związane z ideą ludzkiego ego (*self*)<sup>361</sup>. Autor prawdopodobnie zaczerpnął ten obraz z codzienności, nie raz będąc wystawionym na obecność osób zarażonych, w czasie powracających ataków epidemii „czarnej śmierci (*Black Death*)” w XIV wieku. „Guz grzechu” jest obrazem niezwykle precyzyjnym, z uwagi na to, że z jednej strony jest czymś obcym, nienaturalnym i szpecącym duchowy organizm człowieka, a z drugiej strony ciągle jest jego częścią, która żeruje na zdrowej tkance. Podobnie jest z grzechem, który jest nierozzerwalnie związany z osobowością (*self*), do tego stopnia, iż te dwa słowa są traktowane jako synonimy w pismach autora<sup>362</sup>:

„Traktuj grzech jak guz (*feel sin as a lump*) – mniejsza z tym czym jest – jest niczym innym jak tylko tobą (*yourself*)<sup>363</sup>” (r. 40); „Przez grzech musisz rozumieć pewien rodzaj nieokreślonego guza (*lump*): faktycznie nic innego jak ty sam (*yourself*)<sup>364</sup>” (r. 36); „Nic dziwnego, że powinieneś brzydzić się i nienawidzić rozmyślania o sobie (*yourself*), ponieważ musisz zawsze traktować grzech jako odrażający cuchnący guz (*foul fetid lump*) pomiędzy tobą i twoim Bogiem<sup>365</sup>” (r. 43).

Jedynym uwolnieniem od tego rodzaju „guza grzechu” jest śmierć siebie (*self*), co naturalnie nie oznacza śmierci fizycznej, ale obumarcie i obdarcie z siebie, jako wyraz zupełnego utożsamienia się z Chrystusem w Jego kontemplacyjnej miłości na krzyżu. Dzieje się tak dlatego, jak mówi autor w 12 rozdziale *Obłoku*, że w doczesnym życiu tym, co w najbardziej efektywny sposób wykorzenia nasze grzechy i opanowuje rozproszone

---

<sup>359</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>360</sup> Zob. *Tamże*, s. 35n.

<sup>361</sup> Por. C. Pepler, *Lump of Sin*, LS 10(1948), t. 3, nr 28, s. 169-176; G. Young, *Forget Yourself and Your Deeds for God: Awareness and Transcendence of Self in The Cloud of Unknowing*, MQ 3-6(2005), t. 31, nr 1-2, s. 9-22.

<sup>362</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>363</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 197; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>364</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 190; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>365</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 202; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 109.

sumienia, jest kontemplacyjne utożsamienie się ze śmiercią Chrystusa, będące formą pasywnego umartwienia. Chociaż to dzieło oczyszczania z grzechu nie przybiera u niego żadnej konkretnej formy ascetycznej, autor doradza swemu uczniowi, aby zastosował pewnego rodzaju techniki i posługiwał się duchowymi „sztuczkami (*sleights*)” w celu osiągnięcia wzrostu wewnętrznego<sup>366</sup>.

Zaś po oczyszczeniu z grzechu autor wprowadza w *Privy Counseling* nową kategorię „czystego poznania własnego istnienia”:

„Nic nie ma w tobie teraz znaczenia, poza tym czystym poznaniem twego nagiego istnienia (*blind beholding of your naked being*), wdzięcznie zrodzonego w płomiennym pragnieniu miłości (*in the eagerness of love*), żeby złączyć i zjednoczyć się w łasce i w duchu z bezcennym istnieniem Boga, tak jak On jest Sam w Sobie i [jest] niczym innym”<sup>367</sup>.

Wcześniej autor koncentrował się jedynie na doświadczeniu czystego istnienia Boga w korelacji do pokornego doświadczenia własnej nicości osoby kontemplującej. To nowe ćwiczenie „czystego doznania siebie (*self-naked-feeling*)”, obdartego z wszelkich form zrozumienia i doznań zmysłowych charakteryzujących własne ego, koncentruje się na czystym fakcie istnienia człowieka i wprowadza nowy poziom duchowy w jego życiu wewnętrznym. Jednakże to doświadczenie nie jest końcem „siebie”, bo nie polega na delektowaniu się, doświadczeniu lub medytowaniu nad „czystością istnienia”, ale jego powodem i celem jest uniesienie „doznania siebie” do jego źródła, którym jest czyste istnienie Boga (*naked being of God*)<sup>368</sup>:

„Dlatego też bądź tak czysty w miłosnym poznaniu istnienia twego Boga (*in the loving beholding of the being of your God*), jak w czystym poznaniu twego własnego istnienia (*in the naked beholding of your own being*), bez jakiegokolwiek ciekawskiego badania twych zmysłów (*faculties*), co do któregośkolwiek przymiotu (*quality*) należącego do Jego lub twego istnienia”<sup>369</sup> (r. 4).

Widać więc, że doświadczenie własnej grzeszności przeradza się w ramach postępu duchowego w doświadczenie czystości własnego istnienia, które z kolei ma prowadzić nie do egocentrycznej medytacji nad sobą czy bezpośredniego delektowania własnym „ego”, ale do spotkania Boga i człowieka w całej czystości ich istnień.

Opisane już wcześniej płomienne pragnienie miłości Boga (*listly love*) łączy się bezpośrednio z innym wyrażeniem określającym najbardziej szczytowy punkt ducha (*most sovereign point of the spirit*)<sup>370</sup>. Termin ten stosowany w późnośredniowiecznej teorii omawiającej psychologię i antropologię człowieka, najtrafniej autor wyjaśnia *Obłoku* w 37 rozdziale mówiąc, że „...działający duchowo w tym ćwiczeniu powinien odnajdywać siebie w największym i najwyższym punkcie ducha (*supreme and sovereign*

<sup>366</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>367</sup> Cyt za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 418.

<sup>368</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>369</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 419.

<sup>370</sup> Por. J. Green, *'A Strange Tongue'. Tradition, Language and the Appropriation...*, dz. cyt., s. 84-88.



*point of the spirit*)”<sup>371</sup>. Tego rodzaju zwrot nawiązuje do szczytowego punktu pragnienia (*peak point of desire*); do najwyższego stopienia duchowej tęsknoty (*supreme degree of spiritual yearning*) lub do najbardziej intensywnej formy modlitwy jaka tylko może istnieć<sup>372</sup>. Osiągnięcie tego szczytowego punktu duszy zostało scharakteryzowane dość wyobrazeniowo we wspomnianym 37 rozdziale opisującym gwałtowność z jaką człowiek uwięziony w płomieniach krzyczy o pomoc<sup>373</sup>. Modlitwa wypływająca z tego szczytowego punktu i ofiarowana z głębi ludzkiego ducha jest modlitwą angażującą wszystkie władze człowieka:

„Dlaczego ta krótka jednosylabowa modlitwa dosięga nieba? Niewątpliwie dlatego, że jest ofiarowywana z pełni ducha (*full spirit*) w wysokości i głębokości, w długości i szerokości ducha tego, który się modli” (r. 38)<sup>374</sup>.

Jak potwierdziły ostatnie badania za własną definicją autora opisującą „szczytowy punkt ducha”, kryje się pojęcie *apex affectus* lub *principalis affectio* używane przez Tomasza Gallusa<sup>375</sup> lub występujące też u Ryszarda od św. Wiktora wyrażenie *scintilla synderesis*. Według autora te terminy oznaczają iskrę czy przebłysk afektywnej świadomości (*spark od affective consciousness*), która unosi się ku Bogu, jak „iskra/żar węgla z ognia (*sparkle of coal from a fire*)”<sup>376</sup>. Ponadto Walsh twierdzi, że głównym źródłem teologicznym dla autora był Tomasz Gallus, który uważał, że *apex intellectus* jest poddany pod kontrolę *apex affectus*. Dlatego też w *Obłoku* wyraźnie widać jego wpływ, szczególnie w użyciu późnośredniowiecznych słów *loue* (love - miłość), *affection* (affection - afektywność) czy *wille* (will - wola), jako pierwszorzędnych władz duszy pomocnych we wznoszeniu się ku Bogu<sup>377</sup>. Najwyższy szczyt duszy tradycyjnie wiązany był z *apex mentis*, jak na przykład pokazuje to nauczanie Rolle, zaś Gallus i autor interpretują go jako *apex affectionis*. Ponadto Gallus wprowadza pojęcie *scintilla synderesis* (*spark of the soul*) – iskry czy błysku duszy, które autor upraszczając zrównuje z *apex mentis*, co w konsekwencji tworzy termin miłosnego poruszenia (*loving stirring*)<sup>378</sup>.

<sup>371</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 97; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 192.

<sup>372</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>373</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 97; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 192.

<sup>374</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 99; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 193.

<sup>375</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>376</sup> Opinie na temat, jak bardzo idea autora *Obłoku* koresponduje z „szczytowym pragnieniem” Gallusa czy podobnymi wyrażeniami u innych mistyków, są dość zróżnicowane. Ogólnie rzecz biorąc wydaje się, iż znaczenie tych różnych terminów jest mniej więcej jednakowe, dlatego mogą być traktowane zamiennie jako synonimy. Trzeba jednak dodać, że różniące je niuanse, opisywane w artykułach, mają głównie na celu ustalenie materiału źródłowego i autorstwa oraz sprecyzowanie dokładnej definicji tychże zwrotów. Jednak tego rodzaju literacka czy nawet teologiczna precyzja nie wnosi wiele nowego do ogólnego znaczenia i rozumienia najwyższych afektywnych stanów duszy. — Zob. *Tamże*, s. 39, 56, p. 131-132.

<sup>377</sup> Zob. J. Walsh, *The Cloud of Unknowing*, „Mouth” 12(1963), t. 30, nr 6, s. 325n.

<sup>378</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 160.

Trudno natomiast jest stwierdzić, czy autor był bardziej radykalny niż Gallus w swym rozumieniu władz duszy, a szczególnie zanikającej roli intelektualnej władzy w momencie zjednoczenia z Bogiem. W tym temacie najważniejszym jest wniosek, iż zarówno u niego jak i Gallusa, władza afektywna, jako jedna z władz duszy, jest tym narzędziem, metodą i sposobem, za pomocą którego najwyższa potencjalna wiedza o Bogu jest dostępna i możliwa do osiągnięcia, w przeciwieństwie do ograniczoności władzy poznania. Autor więc nie przeciwstawia tych władz sobie nawzajem ani nie umniejsza ich roli, ale w poznaniu Boga kładzie większy nacisk na poznawcze możliwości afektywnych władz duszy, w przeciwieństwie do ograniczoności władz poznawczych<sup>379</sup>.

Dlatego też w duchowej antropologii podstawowych władz ludzkich afektywna zdolność poznania lub inaczej władza miłowania, odpowiada „szczytowemu punktowi duszy” z racji tego, że Bóg powinien być raczej „kochany”, ale nie jedynie „pojmwany”:

„...chciałbym porzucić wszystko o czym tylko pomyśleć mogę i wybrać dla mej miłości rzecz, o której nie potrafię myśleć. Ponieważ On [Bóg] na pewno może być kochany (*loved*), ale nie pojęty (*thought*). Może On zostać objęty i posiadany przez miłość, ale nie przez myśl”<sup>380</sup> (r. 6).

Poznanie więc Boga w „szczytowym punkcie duszy” zawdzięcza kontemplatyk działaniu afektywnej władzy miłowania, która jak mówią mistycy jedynie potrafi Go „objąć i posiąść”. Całe jednak afektywne działanie duszy jest niczym innym jak współpracą z łaską Bożą i zgodą na Jego działanie, który porusza (*stir, stirring*) ją w miłości w taki sposób, że może nagle zapłonąć i unieść się ku Niemu w pobożnej afektywności<sup>381</sup>.

#### D. Praktyczna mistyka afektywna

Przechodząc do praktycznej strony afektywnej mistyki autora, należy w poniższym punkcie opisać taki wymiar duchowego zaangażowania ucznia, na określenie którego używa angielskiego słowa oznaczającego „sztuczki (*sleights*)”. W ten sposób odwołuje się do idei pewnego rodzaju zręczności i „podstępu” wewnętrznego oraz zastosowania „forteli” duchowych:

„Jeśli wydaje ci się, że wysiłek staje się bardzo żmudny możesz odwołać się do podstępów, forteli i osobistego subtelnego wyrachowania czy duchowej zręczności (staro ang. *seek sleightes and wiles and private subtleties of goostly sleights*), aby go oddalić”<sup>382</sup> (r. 32).

Fragment ten tłumaczony jest też jako: „możesz szukać podstępów, sposobów i ukrytego wyrachowania lub duchowej taktyki (*tricks and devices and secret subtleties or spiritual*

<sup>379</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>380</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 23; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 130.

<sup>381</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>382</sup> Zob. *Tamże*, s. 37.

*tactics*)<sup>383</sup> lub „taktyki, podstępów i osobistego udoskonalenia duchowych metod (*tactics and tricks and private refinements of spiritual techniques*)”<sup>384</sup>.

Przypatrując się terminologii używanej przez autora można powiedzieć, że tego rodzaju „sztuczki”, „podstępny” czy „udoskonalenia techniki” oznaczają duchowe sposoby i wewnętrzną taktykę, dopuszczoną przez niego w obliczu surowej dyscypliny, wymaganej w czasie wzrostu pomiędzy *obłokami zapomnienia i niewiedzy*. Duchowe narzędzia, którymi radzi się posługiwać są dość charakterystyczne i unikalne w porównaniu z innymi mistykami. Spostrzeżenia te wydają się być o tyle cenne, ponieważ wypływają z własnego doświadczenia duchowego autora, nabywanego w czasie jego osobistej walki wewnętrznej, chociaż sam nie traktuje tego, jako wystarczającego i dostatecznego materiału do pełnego ukazania tematu. Często bowiem powtarza swojemu uczniowi w rozdziałach 31-33, że nie powinien wierzyć jemu jedynie na słowo, ale że zaproponowane metody muszą zostać wypróbowane w jego osobistej walce duchowej i udoskonalone według własnego doświadczenia. Nawet prosi swojego ucznia, aby poinformował go o jakichkolwiek nowych spostrzeżeniach, które mogłyby polepszyć skuteczność tychże umiejętności<sup>385</sup>:

„Chciałbym ci powiedzieć coś na temat tych metod (udoskonalień) (*devices/refinements*) według mego doświadczenia. Wypróbuj je i ulepsz [je] jeśli potrafisz” (r. 32). (...) Nie mam zamiaru przedstawić ci więcej metod w tym momencie, jeśli bowiem będziesz miał łaskę wypróbować je we własnym doświadczeniu; wierzę, że będziesz w stanie nauczyć mnie więcej niż ja ciebie. (...) Dlatego też upraszam cię, abys pomógł mi i uczynił to zarówno przez wzgląd na siebie, jak i na mnie”<sup>386</sup> (r. 33).

We wspomnianych rozdziałach autor zaleca jedynie trzy duchowe metody pomocne w ćwiczeniu się w kontemplacji, ponieważ stara się ich liczbę ograniczyć do minimum z racji kondycji swego ucznia, którego uważa w *Obłoku*, za początkującego na drodze wewnętrznej. Dlatego pierwszym lekarstwem i ratunkiem wobec naporu myśli i pokus jest ich ignorowanie i lekceważenie w momencie pojawienia się w świadomości. Autor zaleca udawanie, że nie mają one żadnego wpływu na jakiegokolwiek późniejsze możliwe wybory i postępowanie kontemplatyka. Dzieje się tak dlatego, iż najszybszym i najpewniejszym sposobem ucieczki przed podstępami złego jest ich ignorowanie lub wyśmiewanie. Nawet najmocniejszy i najpoważniejszy wysiłek w celu uniknięcia myśli o grzechu nie jest zbyt skuteczny, ponieważ tego rodzaju zabieg umiejscawia niejako grzeszną pokusę w centrum czyjeś świadomości. Dlatego nieprzykładanie uwagi do niej staje się najbardziej owocnym sposobem walki w takich sytuacjach<sup>387</sup>, kiedy uczeń ma

<sup>383</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 180.

<sup>384</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>385</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>386</sup> Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 85, 87; *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 180, 182.

<sup>387</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 84, p. d.

dosłownie: „spróbować ‘zaglądnąć im przez ramię’ (*look over their shoulders*), tak jakby patrzył na coś innego: tym innym jest Bóg otoczony ze wszystkich stron obłokiem niewiedzy” (r. 32)<sup>388</sup>. Jest to jedna z metod na zachowanie jednomyślnej intencji (*single-minded intention*)<sup>389</sup>, która

„dobrze zrozumiana jest niczym innym jak stęsknionym pragnieniem (*longing desire*) ku Bogu, aby Go doświadczyć i zobaczyć (*feel and see*), tak dalece jak tylko jest to możliwe tutaj na ziemi. Tym pragnieniem jest miłość (*charity*) i ona zawsze przynosi ulgę” (r. 32)<sup>390</sup>.

Drugą duchową metodą jest nie ignorowanie myśli, ale poddanie się im i pozorowanie porażki, która polega na udawaniu pobitego w obliczu ataku pokus nie do zniesienia:

„Kiedy poczujesz, że nie ma sposobu, aby odepchnąć te myśli, ugnij się pod nimi jak jeniec i tchórz pokonany w walce i uwierz, że zmaganie z nimi dalej byłoby dla ciebie stratą czasu. W ten sposób chociaż jesteś w rękach twych nieprzyjaciół to jednak powierzasz się Bogu; poczuj jakbyś był beznadziejnie pobity” (r. 32)<sup>391</sup>.

Autor dalej wyjaśniając naturę tej taktyki nawiązuje bezpośrednio do kondycji człowieka po grzechu pierworodnym:

„Naprawdę wydaje mi się, że jeśli ta metoda jest odpowiednio rozumiana w swej subtelności, jest niczym innym jak prawdziwą wiedzą i doświadczeniem siebie, tym kim jesteś – nędznikiem i paskudztwem (*wretch and filth*) – gorszym niż nic. Ta świadomość i doświadczenie są prawdziwą pokorą (*humility*). Ta pokora czyni cię godnym obrony Boga w Jego mocy i pomszczenia cię wobec twoich wrogów”<sup>392</sup>.

Podczas tego procesu inicjacji kontemplacyjnej autor nie ma zamiaru wprowadzać więcej umiejętności duchowych, ponieważ aż do momentu, w którym nie zostaną wypróbowane i zasymilowane w życiu wewnętrznym ucznia, jakiegokolwiek inne praktyczne metody byłyby jedynie dodatkowym obciążeniem.

Ważnym jest, aby zauważyć, że generalnie tego rodzaju metodologia i techniki w nauczaniu autora, nie są bezpośrednio związane z głównym celem życia duchowego, którym jest dzieło kontemplacji. Bliższe przyjrzenie się temu, co nazywa wprost „duchowymi podstępami”, unaocznia, że są jedynie przygotowaniem do podjęcia właściwego życia kontemplacyjnego. Tego rodzaju obrazowe sformułowania wraz z komentarzem, używane przez niego w formie instruktarzu na temat zasad w życiu wewnętrznym, są kluczem do sposobu interpretacji dwóch pierwszych metod walki duchowej<sup>393</sup>. Jak sam autor bowiem wyjaśnia tego rodzaju wewnętrzne „fortele” są jedynie przejawem podstawowych cnót, którymi uczeń może się posługiwać, aby

---

<sup>388</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 181; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>389</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 403.

<sup>390</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 181; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>391</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 181; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>392</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 181; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>393</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 37.

walczyć z pokusami. Dlatego w rzeczywistości nie mówi o żadnej zewnętrznej technice w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale o wypracowaniu stałego zwyczaju, ugruntowanej dyspozycji i sprawności moralnej u ucznia gotowego posługiwać się władzami duszy w celu dążenia do zjednoczenia z Bogiem<sup>394</sup>.

Pierwszy więc sposób polegający na lekceważeniu pokusy dzięki koncentracji na pragnieniu miłości (*longing love*) jest zakorzeniony w cnocie miłości (*charity*). Wynika z tego, że siła do odparcia pokusy nie leży w samym jej lekceważeniu, ale w afektywnej miłości ku Bogu i w stęsknionym pragnieniu, które są na tyle mocne, że lekceważą wszystko inne będące przeszkodą w drodze ku Bogu. W rzeczywistości więc ta „duchowa sztuczka” jest zasadniczo niczym innym, jak silną tęsknotą ku Niemu, która ignoruje wszystko inne, co służy jedynie rozproszeniu i abstrahuje od wszelkiego rodzaju zamieszania duchowego<sup>395</sup>. Druga metoda, która symbolizuje cnotę pokory, polega na „uniku” wewnętrznym i pozorowaniu porażki wobec ataku pokus, co w rezultacie prowadzi do jego przerwania. To duchowe usposobienie jest zakorzenione w prawdziwym poznaniu siebie, co w rzeczywistości według autora jest definicją niedoskonałej pokory (*imperfect humility*), która wystarcza jednak do podjęcia walki duchowej. Zamiast więc dumnie i z pychą wydawać się na niepotrzebną porażkę w walce z pokusami, które mogą łatwo przewyciężyć wszelkie dobre motywacje i ambicje ucznia, autor radzi „pokorny unik” i wykorzystanie ataku duchowego do pomnożenia cnoty<sup>396</sup>. Podsumowując trzeba stwierdzić, iż powyżej omówione metody są paradoksalnie niczym innym jak przejawem działania cnót miłości i pokory w życiu wewnętrznym. To stanowi wystarczający dowód potwierdzający fakt, że afektywne metody używane w walce duchowej nie mogą być interpretowane jedynie jako mechaniczne wdrożenie jakiejś techniki, ponieważ kontemplacja dokonuje się jedynie mocą łaski i zasadniczo nie bazuje na ludzkich środkach<sup>397</sup>.

Tego rodzaju niemożliwość interpretacji i sprowadzenia powyższej taktyki wewnętrznej do mechanicznego zastosowania w kontemplacji jest jeszcze bardziej widoczna, kiedy autor *Obłoku* wprowadza trzecią metodę (r. 46-47), mówiąc swemu uczniowi, że musi nauczyć się ukrywać swe pragnienie „przed Bogiem dla Boga (*for God from God*)”. Ta niespotykana rada zostaje dana w kontekście zagrożenia iluzjami w praktykowaniu kontemplacji, która bardziej powinna opierać się na duchowej gorliwości niż fizycznym wyczerpaniu:

„Radze ci, abyś uprawiał pewnego rodzaju grę w celu uczynienia wszystkiego co możliwe, aby opanować te niespokojne i nieokiełznane (*ough and coarse*) poruszenia twego ducha: po

---

<sup>394</sup> Zob. *Tamże*, s. 38.

<sup>395</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>396</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>397</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 38.

prostu jakbyś nie chciał, aby On w jakikolwiek sposób wiedział, jak bardzo pragniesz zobaczyć, posiąść i doświadczyć Go” (r. 46)<sup>398</sup>.

Naturalnie metoda powstrzymywania siebie w wyrazie miłości ku Bogu z pozoru tylko sugeruje możliwość „oszukania” Go co do intencji serca, dlatego wydaje się, iż autor miał na myśli powstrzymywanie i opanowywanie jedynie ludzkich odruchów względem Boga na korzyść reakcji duchowych. Jak pisze James Walsh tego rodzaju środek wzrostu jest odwróceniem roli przypisywanej tradycyjnej „grze miłości (*ludus amoris*)”<sup>399</sup>, polegającej na tym, że im bardziej ktoś staje się niedostępny dla osoby pragnącej go, tym bardziej wzrasta pożądanie tejże osoby<sup>400</sup>. Dla autora *Obłoku* ta „gra miłości” ma wnieść naturalne pragnienie Boga na zupełnie nowy i wyższy poziom, przez opanowanie jedynie ludzkiego pożądania, które jest często mylone z doświadczeniem duchowym. Ukrywanie przed Bogiem pragnienia Jego samego ma swój psychologiczny skutek, który wydobywa kontemplatyka ze stanu ignorancji charakterystycznego dla zmysłowych uczuć i wprowadza w czystość i głębię duchowych przeżyć. Tego rodzaju pełne czci usposobienie względem Boga przygotowuje duszę na zjednoczenie woli oraz powstrzymuje tendencję kreowania Go na podstawie własnych zmysłowych odczuć i emocjonalnych przeżyć, tak jakby był zwykłym ludzkim partnerem w życiu kontemplacyjnym<sup>401</sup>.

Wartym zauważania jest fakt, że praktyczny wymiar afektywności według autora związany jest w dwoma naczelnymi cnotami w życiu duchowym: miłością i pokorą. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, iż zapożyczają ich definicje od Ryszarda od św. Wiktora, który to inspirowany przez św. Augustyna, rozumie cnotę jako „nic innego jak uporządkowane i opanowane uczucia (*ordered and controlled affection*)”<sup>402</sup>. Naturalnie termin uczucia (*affection*) nie może być utożsamiany jednoznacznie z definicją afektywności w jego mistyce z uwagi na to, iż odnosi się do niższej sfery zmysłowo-emocjonalnej, zaś afektywność jest bezpośrednio związana z naczelną władzą woli, której służy sfera uczuciowa. To więc opanowanie i uporządkowanie dokonuje się za pomocą woli i wtedy cnoty „mają Boga samego za swój jedyny obiekt”<sup>403</sup>. Zaś „opanowana uczuciowość”, mająca Boga za swój wyłączny przedmiot, owocuje niczym innym jak cnotą roztropności (*descretion*), nazywaną tradycyjnie matką innych cnót<sup>404</sup>.

---

<sup>398</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 209; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>399</sup> Por. R. Tixier, 'Good Gamesumli Pley', *Games of Love in The Cloud of Unknowing*, DR 10(1990), t. 108, nr 373, s. 235-253.

<sup>400</sup> Por. R. Englert, *Of Another Mind: Ludic Imagery and Spiritual Doctrine in the Cloud of Unknowing*, SM Spring 1985, t. 8, nr 1, s. 3-12.

<sup>401</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 86.

<sup>402</sup> Cyt. za: B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>403</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>404</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 411n

Dla autora *Obłoku* wszystkie cnoty sprowadzają się i znajdują swe źródło w cnocie miłości i pokory, które dzieli z kolei na dwa rodzaje: doskonałe i niedoskonałe (*perfect, imperfect*)<sup>405</sup>. To rozróżnienie spotykane jest potem w podobnej formie u innych mistyków i teologów, którzy odpowiednio nazywali je: wlanymi i nabytymi (*acquired, infused*)<sup>406</sup>. Różnicę pomiędzy tymi dwoma rodzajami cnót autor tłumaczy w 14 rozdziale, kiedy mówi, iż niedoskonała pokora w człowieku ma za swe źródło zrozumienie i świadomość Boga (*apprehension*), zaś źródłem doskonałej pokory jest pojęcie i poznanie Go takim, jakim prawdziwie jest. Podobnie niedoskonała miłość jest widziana jako uczucie (*affection*) skierowane ku Bogu z powodu Jego wielorakiego błogosławieństwa, zaś doskonała miłość jest niczym innym jak miłowaniem Go dla Niego samego ponad wszelkie stworzenie<sup>407</sup>.

Kolejną formą praktycznej afektywności w *Obłoku* jest modlitwa monosylabiczna praktykowana w ramach potrójnego ćwiczenia duchowego, które autor określa w rozdziałach 35-40 na swój charakterystyczny sposób jako: czytanie, refleksja i modlitwa (staro ang. *reding, thinkyng, preiing*), nawiązując w ten sposób do tradycyjnego *Lectio Divina*<sup>408</sup>. Ta triada została najprawdopodobniej zaczerpnięta z *The Ladder of Monks (Scala Claustralium)*<sup>409</sup> kartuza Guido II lub być może nawet z *Scale of Perfection* Hiltona, ponieważ autor wspomina, że ten temat był już poruszany „w książce innego autora” (r. 35)<sup>410</sup>. W ramach tych rozważań proponuje praktykę modlitwy w formie krótkich eksklamacji, którą porównuje do monologicznych emocjonalnych okrzyków kogoś, kto widzi ogień i próbuje ostrzec innych (r. 37)<sup>411</sup>. W rozdziałach 38-40 wyjaśnia skuteczność tego rodzaju jednosylabowych modlitw mówiąc:

„I jeśli są użyte słowa - co zdarza się nieczęsto – jest ich niewiele; i faktycznie im ich mniej tym lepiej. I jestem przekonany, że krótkie jednosylabowe słowo (*little word of one syllable*) jest lepsze niż dwa, ale zawsze niech to będzie zgodne z działaniem Ducha. Dzieje się tak ponieważ działający duchowo w tym ćwiczeniu powinien odnajdywać siebie w największym i najwyższym punkcie ducha (*supreme and sovereign point of the spirit*)”<sup>412</sup>.

Następnie autor opisuje, że tego rodzaju charakterystyczna monologiczna modlitwa kontemplatyków musi mieścić się zasadniczo w ramach „natury modlitwy”:

„Musimy zatem modlić się w wielkości i głębokości, szerokości i długości naszego ducha; i nie w wielu słowach, ale krótkim jednosylabowym słowem (*a little word of one syllable*).

---

<sup>405</sup> Zob. *Tamże*, s. 409.

<sup>406</sup> Zob.: *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 64n.

<sup>407</sup> Zob. B. Norquist, *Glossary of Certain Key Theological Terms...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>408</sup> Por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>409</sup> Por. C. Pepler, *The Way and The Means According to The Cloud*, LS 9(1948), t. 3, nr 27, s. 109-117.

<sup>410</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 187; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>411</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 412.

<sup>412</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 192; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 97.

Jakie to będzie słowo? Z pewnością takie, które jest najbardziej zgodne z naturą modlitwy” (r. 39)<sup>413</sup>.

Z kolei naturą modlitwy<sup>414</sup> jest właśnie „pobożne zwrócenie się bezpośrednio do Boga w celu uzyskania dobra i oddalenia zła” (r. 39)<sup>415</sup>. Zaś wewnętrzną istotą tego aktu jest duchowa intencja lub zamiar (ang. *intent*; łac. *intentio*), co bezpośrednio przywołuje na myśl rzeczywistość opisaną w charakterystycznym dla autora terminie „czysty zamiar/intencja (*naked intent*)”<sup>416</sup>:

„Dlatego zatem, kiedy zdecydujesz się na to ćwiczenie i doświadczysz przez łaskę, że jesteś powołany przez Boga do tego, wtedy unieś swe serce do Boga w pokornym poruszeniu miłości (*humble stirring of love*) i miej na myśli tego Boga (*mean the God*), który cię stworzył i odkupił, i ze swej łaski powołał do tego dzieła. Nie miej innej myśli niż Bóg, i żadnych nawet innych myśli, chyba że tak chcesz. Ponieważ proste zwrócenie się bezpośrednio do Boga (*simple reaching out directly towards God*) jest wystarczające bez jakiegokolwiek innego powodu poza Nim”<sup>417</sup>.

Ostatnie zdanie tego fragmentu można także przetłumaczyć jako: „czyste pragnienie/tęsknota bezpośrednio ku Bogu (*clear longing*)”<sup>418</sup>, która jest istotowo związana z tego rodzaju jedno-myślną modlitwą, polegającą na tym, iż w umyśle kontemplatyka trwa w swym znaczeniu jedna tylko myśl:

„Jak widać, nie chodzi tu o to, aby nie mieć żadnej myśli w ogóle; idea polega raczej na tym, aby mieć tylko jedną myśl: o Bogu i tylko o Nim, a nie na przykład o Jego dziełach czy ewentualnych aktach pomocy dla modlącej się osoby”<sup>419</sup>.

Wydaje się jednak, iż autor *Obłoku* idzie w swym rozumieniu znaczenia tejże modlitwy znacznie dalej poza zwykłą monologiczną medytację, kiedy zachęca swego ucznia do praktyki modlitwy jednosylabowym słowem:

„Jeśli pragniesz możesz objąć i zawrzeć to pragnienie (*longing*) w pojedynczym słowie (*single word*). W tym celu, aby lepiej je uchwycić, wybierz jedynie krótkie słowo (*little word*), raczej o jednej sylabie niż o dwóch, ponieważ im krótsze tym lepsze, co jest zgodne z działaniem ducha. Tego typu słowem jest „Bóg” lub słowo „miłość”. Wybierz które z nich preferujesz, lub inne słowo według twego upodobania – jednosylabowe słowo, które lubisz najbardziej”<sup>420</sup>.

Praktycznie zaleca wybór jednosylabowego słowa łatwego do zapamiętania i powtarzania, choć wspomina także, iż można modlić się bezsłownie w pełnym milczeniu. Ważniejsze więc jest nie samo słowo, ale jego znaczenie, ponieważ uczeń ma się tym słowem sycić duchowo i obronić przed pokusami oraz nosząc je zawsze w sercu i trwając w jego znaczeniu nie tylko medytować nad jego sensem, ale wejść w

---

<sup>413</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 195; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>414</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 155.

<sup>415</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 195; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>416</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 195, p. 268.

<sup>417</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 133; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>418</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>419</sup> Cyt. za: A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna*, PWT, Wrocław 2003, s. 49.

<sup>420</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 133n; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 27.



rzeczywistość, którą to słowo niesie ze sobą. Widać więc, iż ta jedno-myślna modlitwa nie polega na krótkości słowa powtarzanego jak mantra<sup>421</sup>, ponieważ autor nie określa metody tego ćwiczenia, jakoby to było np.: powtarzanie słowa na sposób wokalny. Nie chodzi też z pewnością o medytację nad znaczeniem jednosylabowego słowa, ale o trwanie swym stęsknionym pragnieniem, którym jest „czysty zamiar”, w rzeczywistości, którą wybrane słowo oznacza.

Metoda ta więc nie opiera się na jednym słowie czy myśli, ale na prostej wewnętrznej obecności w wybranej tajemnicy, która jest uchwytana dzięki pragnieniu miłości, dlatego jest czymś więcej niż prostą medytacją lub jedynie modlitwą strzelistą w tradycyjnym znaczeniu:

„Z tym słowem uderzysz w ten obłok i tą ciemność ponad tobą. Tym słowem powalisz każdy rodzaj myśli pod obłok zapomnienia. (...) Jeśli ta myśl zaoferuje ci (...) analizę tego słowa dla ciebie i wyjaśnienie jego znaczenia, powiedz tej myśli, że wolisz je mieć w całości... (...) Jeśli będziesz mocno w to wierzył bądź pewny, iż ta myśl nie potrwa zbyt długo. Dlaczego? Ponieważ nie pozwolił jej sycić cię przez te słodkie medytacje o których wspominaliśmy wcześniej”<sup>422</sup>.

Jak widać tego rodzaju modlitwa jednosylabowym słowem nie polega na braku myśli ani na opróżnieniu umysłu z wszelkiej refleksji<sup>423</sup>. Autorowi też z pewnością nie chodziło o modlitwę jedną tylko myślą, co automatycznie wyklucza wszelkie konotacje z niekatolickimi praktykami duchowymi. Jego uwaga zwraca się ku treści i znaczeniu, a nie brzmieniu słowa<sup>424</sup>, co z kolei sugeruje, że modlitwa ta ma za zadanie wprowadzić kontemplatyka w rzeczywistość Bożej tajemnicy, która może zostać pojęta nie umysłem, ale jedynie pragnieniem miłości.

Choć w niektórych fragmentach swego dzieła autor proponuje formę modlitwy medytacyjnej skupiającej się jedynie na jednej myśli lub monosylabycznym słowie, to w innych nie dopuszcza istnienia nawet myśli i poznania, poza czystym istnieniem Boga w umyśle: „miej w umyśle tylko Boga samego, który stworzył cię i wykupił, i łaskawie powołał do tego stanu życia – nie miej o Nim żadnej innej myśli”<sup>425</sup>. Na podstawie tego można zasugerować, iż rozróżniał różne stopnie zaawansowania tej modlitwy u początkujących i kontemplatyków. Dla tych pierwszych modlitwa powinna przybrać formę kontemplacyjnej medytacji, opartej na tradycyjnym *Lectio Divina* i zawierającej elementy biblijnego „przeżuwania” Słowa Bożego. Zaś u zaawansowanych ma charakter niemedytacyjny i przechodzi w czyste trwanie w rzeczywistości, którą kryje znaczenie danego słowa lub myśli:

„Nie rozpoczynaj refleksji nad słowami, ponieważ jeśli tak się stanie, twoja wola nigdy nie

<sup>421</sup> Zob. A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja...*, dz. cyt., s. 45n.

<sup>422</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 134; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>423</sup> Zob. A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>424</sup> Zob. *Tamże*, s. 50.

<sup>425</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 49.

osiągnie swego celu ani nie dokona tego dzieła, gdyż wypełnia się ono nie przez refleksję, ale jedynie przez łaskę<sup>426</sup> (r. 39); „Zrób dokładnie tak samo z tym krótkim słowem „Bóg”. Wypełnij swego ducha jego duchowym znaczeniem (*its spiritual meaning*), bez szczególnej koncentracji na jakimkolwiek z jego dzieł, czy są one dobre, lepsze czy najlepsze, fizycznie lub duchowo<sup>427</sup> (r. 40).

Następnie autor kontynuując sugeruje modlącym się kontemplatykom zupełny brak koncentracji na słowie lub myśli, na jego treści i znaczeniu lub na przymiotach Boga i świętych cnotach. Wymaga za to całkowitego skupienia uwagi jedynie na samym Bogu:

„ponieważ w Nim jest wszystko, zarówno przyczyna, jak i dalsze istnienie. I wydaje się im [kontemplatykom], że kiedy mają Boga, wówczas będą mieli wszystko. Dlatego też nie ukierunkowują swego pragnienia (*fix their desire*) na niczym konkretnym, ale jedynie na dobrym Bogu. (...) Miej Boga samego i Boga jedynie w twej intencji (*intention*), niech ani twoje zrozumienie ani wola nie mają innego przedmiotu jak Bóg sam<sup>428</sup>.

Zaangażowanie więc podczas tej modlitwy ma być tak radykalne, że ani słowo „Bóg”, ani myśl o Nim, ani Jego znaczenie lub Jego przymioty nie mogą być obiektem tej monosylabicznej modlitwy, ale wyłącznie Bóg Sam w Sobie<sup>429</sup>.

### 3. PRZYKŁADY WSPÓŁCZESNEJ AKTUALIZACJI

Autor *Obłoku* już za swego życia musiał zmagać się z niesłuszną krytyką i niewłaściwą interpretacją swego dzieła, dlatego też kierował swoje pisma jedynie do wybranego czytelnika, który będzie w stanie właściwie zrozumieć i praktykować w odpowiedni sposób to, co chciał przekazać. Chociaż jego dzieła cieszyły się popularnością w średniowieczu, na co wskazuje ilość zachowanych manuskryptów i świadectwo autora broniącego się przeciw niesłusznej krytyce, to jednak pozostawały zapomniane aż do XIX wieku i pierwszej papierowej publikacji *Obłoku* w 1871 roku<sup>430</sup>. Od wtedy właśnie aż do dziś, zyskując dużą popularność, doczekały się licznych wydań i tłumaczeń, zarówno w chrześcijaństwie jak i w innych religiach, będąc poddawane nawet interpretacjom w świetle hinduizmu, buddyzmu czy religii zen<sup>431</sup>.

---

<sup>426</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 196; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>427</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 197; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>428</sup> *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh..., dz. cyt., s. 198; Father John-Julian, *The Complete Cloud of Unknowing...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>429</sup> O praktycznej stronie *Obłoku* por. G. Watson, *Strike The Cloud. Understanding and practising the teaching of The Cloud of Unknowing*, SPCK, London 2011; P. Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, SPCK, London 1995, s. 205.

<sup>430</sup> Por. J.P.H. Clark, *Augustine Baker, O.S.B. – Towards a Re-Assessment*, SinS 14(2004), s. 209-224.

<sup>431</sup> Por. R. Corless, *From Ignorance to Unknowing in The Cloud of Unknowing and the Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, w: *Mysticism: Medieval & Modern*, red. V. Lagario, Universität Salzburg, Salzburg 1986, s. 118-134; E. Verrier, *Christian Dhyana or Prayer of Loving Regard A Study of 'The Cloud of Unknowing'*, SPCK, London 1930; J. Main, *The Way of Unknowing*, Darton Longman & Todd, London 1999; L. Freeman, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing*, tł. E. Underhill, Element, Rockport 1997, s. 3-25; R. Llewelyn, *The Treatment of Distractions in Zen and The Cloud of Unknowing*, EMN 6(1981), t. 7, nr 2, s. 61-76; N. Smart, *What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing?*, w: *Mysticism and Language*, red. S. Katz, Oxford University Press 1992, s. 103-122; N. Kocijancic-Pokorn, *The Late Twentieth-Century Audience of The Cloud of Unknowing (Postmodernism and Apophatic Thought with a Special Reference to Slovenia)*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. J. Hogg, AC

Z uwagi na to, iż trudno jest w ramach powyższej rozprawy omówić szczegółowo wszystkie aktualne interpretacje pism autora i ocenić je w świetle katolickiej teologii duchowości, w pierwszym punkcie zostanie zaproponowane i wyjaśnione kryterium eklezjologiczne pomocne we właściwej interpretacji jego nauczania. Może ono stać się kluczowym narzędziem rozeznania pomiędzy poprawnymi interpretacjami, biorącymi pod uwagę całość przesłania pism autora, a błędnymi opiniami traktującymi je raczej wybiórczo. Drugi punkt dotyczyć będzie tematu rozeznania autentycznej mistyki od pseudo-mistycyzmu, przedstawionego na podstawie nauczanie autora, który bardzo konkretnie określa zewnętrzne i wewnętrzne przejawy obydwu zjawisk oraz podaje szczegółowe kryteria pomocne w rozeznaniu ich autentyczności.

### A. Eklezjologiczna interpretacja dzieł autora *Obłoku*

Bardzo duża popularność tekstów mistycznych w ostatnim czasie, m.in. takich jak omawiane dzieło, cieszące się wieloma współczesnymi tłumaczeniami, przedrukami i wydaniem, z jednej strony może cieszyć, natomiast z drugiej, tak jak to przewidział autor, prowadzi do nieporozumień i zamieszania. Tego rodzaju heterodoksyjny pluralizm wokół *Obłoku* narósł do takiego stopnia, iż obecnie trudno znaleźć w pełni katolicki komentarz do tego traktatu duchowego, który brałby pod uwagę w swej interpretacji kontekst historyczny, źródłowy, językowy, społecznościowy i eklezjologiczny. Często bowiem można spotkać interpretacje, opinie i komentarze pisane bez odniesienia do istotnych elementów konstytuujących pismo autora, które umieszczałyby je w należyтым kontekście, co z kolei prowadzi do literackich, teologicznych i duchowych nadużyć i nadinterpretacji<sup>432</sup>.

Podstawową bowiem intencją autora było napisanie przewodnika duchowego dla osoby początkującej, która chce postąpić w rozwoju wewnętrznym i dojść do zaawansowanych form kontemplacji. Dlatego ukazując proces duchowy, przez który należy przejść, ostrzega jednocześnie przed licznymi niebezpieczeństwami czyhającymi na kontemplatyków na drodze do całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Z racji tego, że zasadniczym zagadnieniem dzieła jest wzrost duszy w miłości ku Bogu, nauczanie autora

---

130, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 78-90; L. Freeman, *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing*, tł. E. Underhill, Vega, 2002, s. 1-26; W. Johnston, *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, Collins, London 1978, s. 123; Tenże, *The Still Point. Reflection on Zen and Christian Mysticism*, Harper & Row, London 1971; s. 66n, 76n, 80n, 98n, 178; R. Aitken, *The Cloud of Unknowing and the Mumonkan: Christian and Buddhist Meditation Methods*, BChS 1(1981), s. 87-91; M. Honda, *The Cloud of Unknowing and the Logic of Not-Two*, BChS 1(1981), s. 93-96; S. Zarrabi-Zadeh, *Practical Mysticism. Its Definition, Parts and Characteristics*, SinS 19(2009), s. 1-13; M. McGlynn, *The Salmon of Knowledge, The Cloud of Unknowing, and Other Accounts of Instant Knowing*, SinS 26(2016), s. 217-248; G. Smith, *The Prayer of Continual Turning Towards God*, DR 4(1971), t. 89, nr 295, s. 153-157.

<sup>432</sup> Zob. W. Gregg, *The Presence of the Church in The Cloud of Unknowing*, ABR 6(1992), t. 43, nr 2, s. 184-186.

powinno być ukazywane w prawidłowym kontekście eklezjologii życia kontemplacyjnego, tak jak było przez niego rozumiane i przeżywane. Ważnie jest to zwłaszcza z powodu, że złożona dynamika jego życia eremickiego nie wzrastała w oderwaniu od wspólnoty Kościoła Katolickiego. Odcięcie się więc od kontekstu kulturowo-społeczno-kościelnego i zerwanie fundamentalnej relacji pomiędzy tożsamością autora i jego przesłaniem, w konsekwencji prowadzi do nieautentycznej interpretacji jego powołania, nauczania i dziedzictwa. Dlatego jakkolwiek próba stworzenia krytycznego komentarza do nauczania autora *Obłoku* musi wziąć pod uwagę kulturowo-społeczny i eklezjalno-duchowy wymiar życia kontemplacyjnego<sup>433</sup>.

Przede wszystkim w celu należytego zrozumienia pism autora należy jego nauczanie umiejscowić w kontekście historycznym XIV wieku wraz ze źródłową tradycją oraz liturgicznym i wspólnotowym tłem, które miały wpływ na jego pojmowanie kontemplacji. Modlitwa, która rozpoczyna najśłynniejszy traktat, ma właśnie korzenie liturgiczne wskazujące na powołanie kapłańskie autora i na kontekst doktrynalny, którym jest katolickie zrozumienie Trójcy Świętej. Całe późniejsze nauczanie charakteryzuje się liturgiczno-doktrynalnym wymiarem mówiącym o Jedynym Bogu w trzech Osobach zakorzenionym w katolickiej interpretacji Objawienia. W takim też kontekście odbywa się formacja młodego adepta do życia kontemplacyjnego, dla którego liturgiczne tło jego osobistego wzrostu duchowego nie jest pierwszorzędnie ćwiczeniem duchowym, odwołującym się do intelektu, ale głównie afektywnym doświadczeniem w celu dogłębnego osobistego poznania Boga<sup>434</sup>. Ku Niemu bowiem uczeń kieruje swe myśli, ofiarowuje swoje serce, umysł i duszę oraz całą swą pracę i życie w opactwie kartuzjańskim w akcie miłości po to, aby Go bardziej miłować niż rozumieć<sup>435</sup>.

Oprócz tła historyczno-liturgicznego istnieje ponadto materiał źródłowy nieodzowny dla poprawnej interpretacji pism autora, na który składa się przede wszystkim późnośredniowieczna łacińska tradycja, która nawiązywała do teologii afektywnej m.in. Pseudo-Dionizego, szkoły wiktoryńskiej, czy Tomasza Gallusa. Nie można też nie wspomnieć o zasadniczym fundamencie duchowości *Obłoku*, którym jest teologia apofatyczna ze słynnym poznaniem Boga przez *via negativa*. Kiedy więc popatrzy się na tego rodzaju kontekst apofatycznej afektywności wyraźnie widać, iż w rozumieniu autora osoba postępująca kontemplacyjną „drogą negatywną”, do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, jest częścią Kościoła i powinna być interpretowana w eklezjalnej perspektywie<sup>436</sup>.

---

<sup>433</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>434</sup> Por. A. Cooper, *The Cloud of Unknowing. Reflections on Selected Text*, Burns & Oates, Wellwood 1991, s. 7-12.

<sup>435</sup> Zob. W. Gregg, *The Presence of the Church...*, art. cyt., s. 186n.

<sup>436</sup> Zob. *Tamże*, s. 187.

Dzieje się tak za sprawą następnego wymiaru, który koniecznie musi zostać wzięty pod uwagę w interpretacji *Obłoku*, a którym jest jego relacja do życia cenobitycznego i eremickiego. Jak wiadomo jedną z form życia pustelniczego w średniowieczu było czasowe lub trwałe przebywanie w odosobnieniu po przejściu długiego i intensywnego przygotowania wewnątrz wspólnoty monastycznej. Podobnie miało to miejsce w Zakonie Kartuzów, co znajduje swe odzwierciedlenie chociażby w zrozumieniu przez autora różnych rodzajów powołania, które ukazują narastające zaawansowanie w doskonałości, poczynając od życia aktywnego, przez mieszane, po życie kontemplacyjne<sup>437</sup>. Dla niego bowiem ten ostatni rodzaj powołania nie może zaistnieć bez wcześniejszego udziału w życiu aktywnym i mieszanym, podobnie zresztą nie dopuszcza praktyki pustelnicznej bez wcześniejszego pełnego doświadczenia wspólnoty monastycznej. Dlatego też w ogólny kontekst historyczno-liturgicznej tradycji późnośredniowiecznej mistyki wpisuje się konkretne środowisko, w którym przyszło żyć i pisać autorowi *Obłoku*, a którym był z dużym prawdopodobieństwem zakon kartuzjański wraz ze swoją specyficzną tradycją i duchowością<sup>438</sup>.

Podczas gdy dionizjańską tradycja teologiczna wraz z późniejszymi jej afektywnymi modyfikacjami położyła intelektualny i duchowy fundament pod pisma autora, tak eremicka wizja św. Brunona i pobyt w kartuzji wraz z konkretną strukturą, organizacją i stylem życia, zaowocowały bardziej praktycznym wymiarem jego duchowości. Właśnie to połączenie powyższych duchowych tradycji i specyficznej kartuzjańskiej praktyki pozwala dostrzec afektywną naturę teologii apofatycznej autora oraz wyjaśnić formę i treść jej eklezjalnego wymiaru. Ogólnie rzecz biorąc można wyróżnić według W. Gregga dwie kategorie identyfikujące podstawowe elementy i cechy charakterystyczne dla kartuzjańskiej tradycji, które kładą fundament pod eklezjologiczną interpretację i są zasadniczym kontekstem ukazującym poprawne zrozumienie autora *Obłoku*: 1) struktura zakonu i kartuzji; 2) intelektualna i duchowa tradycja, na której zakon bazował. Cała organizacja opactwa, oparta na podwójnym powołaniu braci laików i wynajętych osób do pomocy grupie kontemplujących członków zakonu, była uzależniona od wewnętrznej dyscypliny i dyspozycji poszczególnych osób, co znajdowało swe odzwierciedlenie w prostocie i zewnętrznym rygorze życia wspólnoty, opartej na pustelnicznej tradycji zakonnej<sup>439</sup>.

Analizując tekst *Obłoku* i innych pism autora można znaleźć bardzo wiele bezpośrednich i pośrednich odniesień do eklezjalnych elementów życia kontemplacyjnego. Wymiar ten w tym samym stopniu przenika wszystkie etapy rozwoju

---

<sup>437</sup> Por. L. Kendall, *A City Not Forsaken...*, dz. cyt., s. 38-53.

<sup>438</sup> Zob. W. Gregg, *The Presence of the Church...*, art. cyt., s. 188.

<sup>439</sup> Zob. *Tamże*, s. 189.

duchowego tak, że najbardziej zaawansowany mnich w życiu wewnętrznym, osiągający zjednoczenie mistyczne w najwyższym stopniu, jest tak samo poddany pod wymóg eklezjalności w kontemplacji, co kandydat do zakonu, który dopiero rozpoczął swe życie wewnętrzne. Obecność więc eklezjalności w kontemplacji nie maleje wraz z postępem w rozwoju duchowym i nie nasila się u początkujących, z racji tego, iż jest fundamentem i kontekstem, w ramach którego kontemplacja ma szansę zaistnieć z łaski Bożej i bez którego nie ma warunków do prawidłowego jej rozwoju. Ponieważ obecność elementów eklezjalnych w kontemplacji nie jest jedynie przejściowa i zanikająca w ramach postępu wewnętrznego, dlatego muszą zostać uznane za środowisko rozwoju, w ramach którego dokonuje się jej coraz mocniejsze zaawansowanie duchowe<sup>440</sup>.

Eklezjalny wymiar kontemplacji, jak twierdzi W. Gregg, nie jest więc czymś w rodzaju konstrukcji czy rusztowania niezbędnego w procesie rozwoju, a niekonicznego po osiągnięciu końcowego rezultatu. Raczej trzeba by ją widzieć jako fundament czy grunt, na którym prawdziwa kontemplacja osiąga najszybszy i najprawdziwszy rozwój. Patrząc więc na tekst *Obłoku* można wyróżnić kilka ogólnych i podstawowych sposobów, przez które widać wyraźnie powiązanie pomiędzy eklezjologią a kontemplacją: 1) recytacja brewiarza w chórze lub celi i Eucharystia jako integralna część kartuzjańskiego powołania; 2) regularna konsultacja z kierownikiem duchowym na temat postępów wewnętrznych; 3) powtarzający się nacisk na spowiedź, wyznanie grzechów i rozgrzeszenie, szczególnie na początku życia kontemplacyjnego; 4) oddzielny czas na prywatną modlitwę i pobożność<sup>441</sup>.

Ponadto autor w miarę tworzenia swojego przewodnika duchowego określa konkretne metody, czas i cel kontemplacji w ramach kartuzji, ponieważ żaden z mnichów nie poświęcał się nieustannie modlitwie. Analizując szczegółowe odniesienia można wyróżnić według W. Gregga kilka kategorii nawiązujących do eklezjologicznego wymiaru kontemplacji i omawiających szczegółowo poniższe tematy: 1) kontekst Bożego powołania do kontemplacji; 2) dyskusje nad życiem aktywnym, mieszanym i kontemplacyjnym; 3) odniesienia do konieczności wyznania grzechów, spowiedzi i rozgrzeszenia, szczególnie u początkujących; 4) niezbędność duchowego kierownictwa i rozeznania wewnętrznego; 5) wyjaśnienie czasu, w którym kontemplacja ma się odbywać; 6) nawiązywanie do odmawiania brewiarza; 7) odwoływanie się do organizacji kartuzji<sup>442</sup>; 8) powiązanie autorytetu Kościoła i tradycji z oceną autentyczności życia kontemplacyjnego<sup>443</sup>. Jednym z głównych celów, który autor chce osiągnąć przez swe

---

<sup>440</sup> Por. R. Kieckhefer, *Mysticism and Social Consciousness...*, dz. cyt., s. 179-186.

<sup>441</sup> Zob. W. Gregg, *The Presence of the Church...*, art. cyt., s. 190.

<sup>442</sup> Zob. *Tamże*, s. 192.

<sup>443</sup> Szczegółowe przykłady por. *Tamże*, s. 194-203.

pisma, jest uprawomocnienie powołania kontemplacyjnego wewnątrz Kościoła. Dlatego także w tak zasadniczy sposób podkreśla ważność życia kontemplacyjnego, rozumianego jako prawdziwe powołanie, przez ukazywanie wpraw 1) autentyczności i oryginalności kontemplacyjnego powołania w Kościele; oraz 2) uświadamianie, że tego rodzaju forma powołania jest częścią całego Kościoła, zarówno apostołskiego jak i kontemplacyjnego<sup>444</sup>.

Podsumowując temat wymogu eklezjalnej interpretacji autora *Obłoku* należy powiedzieć, że za koniecznością zastosowania tego kryterium, jako podstawowego i zasadniczego dla poprawnej interpretacji jego pism, przemawiają następujące argumenty zawarte w jego dziełach. Przede wszystkim mistyczne i kontemplacyjne życie jest rozumiane jako powołanie otrzymane z łaski Bożej przez Kościół, dlatego też jego eklezjalny wymiar jest wpisany w kontekst i treść powołania. Autentyczne powołanie kontemplacyjne należy do rzadkich w Kościele, dlatego bywa czasami marginalizowane, jednakże w rzeczywistości jest umiejscowione wewnątrz katolickiej wspólnoty, niekiedy nawet w konkretnej eklezjalnej formie<sup>445</sup>. Choć powołanie kontemplacyjne jest bardzo osobiste i wymaga do swego wypełnienia zdrowia fizycznego, psychicznego i duchowego, to jak pokazuje przykład autora jego realizacja we wspólnocie kartuzjańskiej, która zapewniała ze swej strony odpowiednie do tego warunki, oznacza, iż eklezjalny kontekst jest konieczny do realizacji i interpretacji jego nauczania. Pomimo jasnego i wyraźnego powiązania pomiędzy kontemplacyjnym życiem eremickim, a eklezjalnym kontekstem jego pism, istnieje współczesne zainteresowanie autorem, które ma tendencje do interpretowania go w kluczu prywatnego i indywidualistycznego podejścia. Jest ono połączone z samo-poszukiwaniem i samo-wypełnieniem człowieka przez pseudo-medytacje bazujące na współczesnej psychologii lub religiach wschodnich<sup>446</sup>. W rezultacie zastosowania tego rodzaju metody nauczanie autora zostaje pozbawione swej istoty i znaczenia, którą jest relacja do Boga, a nie do samego siebie. Cała wartość jego przesłania zostaje sprowadzona do psychologicznej lub religijnej oceny użyteczności kontemplacji dla osiągnięcia samoświadomości, co jest zupełnie sprzeczne z celem życia wewnętrznego polecanego w *Obłoku*. Dzieło to bowiem nie

---

<sup>444</sup> Zob. *Tamże*, s. 193n.

<sup>445</sup> Zob. *Tamże*, s. 200.

<sup>446</sup> Por. I. Progoff, *Introductory Commentary*, w: *The Cloud of Unknowing*, tł. I. Progoff, Rider & Company, London 1959, s. 9-37; D. Rogers, *Psychotechnological Approaches to the Teaching of the Cloud-Author and to the Showings of Julian of Norwich*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I...*, dz. cyt., s. 143-160; F. Wöhler, *An Approach to the Mystographical Treatises of the Cloud-Author through Carl Albrecht's Psychology of Mystical Consciousness*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England III*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 116-136; E. Clark-King, *The Path to Your Door. Approaches to Christian Spirituality*, Continuum, London 2011, s. 30-48.

mając nic wspólnego z samo-ureczywistnieniem czy samo-realizacją, zachęca każdego do osiągnięcia celu duchowego, którym jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem<sup>447</sup>.

Nawet pobieżny przegląd nauczania autora w kontekście późnośredniowiecznych źródeł pokazuje, iż nie jest to dzieło autobiograficzne czy podręcznik indywidualistycznej psychologii, prowadzącej ku religijnej „nirwanie”, ale jest to traktat teologiczny o niespotykanej duchowej i mistycznej głębi, bazujący na eklezjalnej wspólnotcie Kościoła, który jest bezpośrednio powiązany z tradycją katolicką. Ukazane tam bogate eklezjalne i osobiste życie duchowe autora jest szczególnie widoczne w duchowym kierownictwie, modlitwie brewiarzowej i w uczestnictwie w sakramentach, bez których prawdziwa kontemplacja nie może zaistnieć. Dlatego też błędne zrozumienie autora lansowane przez współczesne pseudo-religijne i czysto psychologiczne interpretacje staje się nad wyraz oczywiste w momencie pominięcia kryterium eklezjologicznego. Według W. Gregga fakt ten ujawnia się zasadniczo na dwóch płaszczyznach: 1) w „sprywatyzowaniu” kontekstu dzieła dla własnego celu i skupieniu się na indywidualistycznej samorealizacji, gdzie fundamentalny element eklezjologiczny, konstytuujący nauczanie autora, zostaje pominięty i w konsekwencji wykluczony; 2) w czysto psychologicznym lub pozakatolickim podejściu, które zniekształca, przeinacza i zafałszowuje znaczenie, nauczanie i intencję, z którą dzieło autora zostało napisane. Jak widać więc jakakolwiek opinia, iż ten traktat może być interpretowany poza kontekstem katolickiej eklezjologii, jest praktycznie niemożliwa do obronienia, naturalnie przy założeniu, iż rzeczywiście chodzi o prawdziwie i dogłębnie jego zrozumienie, tak jak tego sobie życzył autor.<sup>448</sup>

Z uwagi na to, iż skupia się on na jedynym celu, którym jest sam Bóg, konsekwencją odwrócenia uwagi od Niego i eklezjalnej wspólnoty, jest „prywatyzacja” dzieła zupełnie obca pierwotnej intencji pisarza. Trzeba jednak odróżnić to, co jest osobiste od tego, co jest prywatne, ponieważ *Obłok* jest dziełem osobistym, ale nie prywatnym. Nauczanie autora można i nawet należy traktować osobiście, ale nie powinno się go zawężać do prywatnej interpretacji. Celem bowiem *Obłoku* jest przebóstwienie człowieka i zjednoczenie z Bogiem, a samo dzieło, będące jedynie narzędziem, ma za zadanie pomagać komukolwiek, powołanemu do życia kontemplacyjnego, osiągnąć je we wspólnotcie Kościoła. Dlatego też jakakolwiek „prywatyzacja” traktatu dla własnych celów odbiega nie tylko od pierwotnego zamiaru, z którym dzieło zostało napisane, ale i mija się z celem ostatecznym człowieka<sup>449</sup>.

Życie kontemplacyjne i wszelkie doświadczenia „ciemniej nocy” zmysłów i ducha, oraz wewnętrzne urojenia i złudzenia, których ofiarą może paść kontemplatyk,

---

<sup>447</sup> Zob. W. Gregg, *The Presence of the Church...*, art. cyt., s. 203n.

<sup>448</sup> Zob. *Tamże*, s. 205.

<sup>449</sup> Zob. *Tamże*, s. 206.



zostają według autora *Obłoku* zweryfikowane przez żywą eklezjalną relację do wspólnoty wiernych. Za pomocą takich konkretnych środków jak: liturgiczna modlitwa, sakramenty, duchowe kierownictwo i posłuszeństwo zakonne, modlący się może uniknąć błędów duchowych i zupełnego zniechęcenia. Obecność więc wymiaru eklezjalnego jest zasadniczym i praktycznym kryterium dostarczającym podstawowego ukierunkowania dla każdego kontemplującego w jego rozwoju duchowym<sup>450</sup>. We wspólnocie Kościoła zostają zaspokojone wszystkie podstawowe potrzeby osoby kontemplującej poczynając od fizyczno-materialnych, przez potrzeby psychiczne na poziomie formacji i kierownictwa, po potrzeby czysto duchowe i sakramentalne. Bez kontekstu i treści eklezjalnej życie kontemplacyjne dryfuje w osamotnieniu, miotane falami fałszywych i zwodniczych interpretacji oraz subiektywnych poglądów, nie osiągając w końcu swego pierwotnego celu, którym jest zjednoczenie z Bogiem<sup>451</sup>.

### **B. Zagrożenie pseudo-mistycyzmem**

Z kontekście obecnego bardzo dużego zainteresowania różnymi zmiennymi stanami świadomości, sposobami osiągnięcia ekstremalnych i szczytowych doświadczeń, czy wschodnimi formami mistycyzmu, warto omówić niedoceniany i kontrowersyjny obecnie temat pseudo-mistycyzmu i pseudo-kontemplacji, który dość mocno wiąże się z powyżej omówionym kryterium eklezjologicznym. Mnóstwo osób, zainteresowanych mistycznymi fenomenami w kontekście własnego rozwoju psychicznego lub duchowego, jest zbyt łatwo przekonanych, że ich gorliwość i entuzjazm będzie wystarczającą obroną przed złudzeniem i iluzją. Chociaż wielu mistyków Kościoła podkreślało obecność podczas duchowej drogi takich doświadczeń, jak nagłe wewnętrzne oświecenie lub bezpośrednia świadomość prawdy, to także ostrzegali oni przed duchowymi urojeniami i ułudą wewnętrzną. Dlatego też uważali pseudo-mistycyzm za zagrożenie mogące odwieść od prawdziwego oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia z Bogiem oraz prowadzące w rezultacie do ludzkiej i moralnej deprawacji, utraty duchowego potencjału, dezintegracji wewnętrznej czy głębokiego chaosu na gruncie duchowym, psychologicznym i fizycznym<sup>452</sup>.

Choć temat ten nie jest niczym nowym w historii duchowości, to jednak we współczesnym kontekście rosnącego zainteresowania mistyką wymaga ponownego przypomnienia w świetle nauczania autora *Obłoku*. Przedstawił bowiem nie tylko bardzo wyczerpujący opis zachowań „pseudo-kontemplatyków” w swych pismach, ale i podał

---

<sup>450</sup> Por. B. McLaughlin, *The Cloud of Unknowing*, AJ Spring 1925, s. 88-94.

<sup>451</sup> Zob. W. Gregg, *The Presence of the Church...*, art. cyt., s. 206.

<sup>452</sup> Zob. H. Egan, *The Cloud of Unknowing...*, art. cyt., s. 162.

wnikliwe kryteria pomagające rozeznąć pomiędzy prawdziwą i fałszywą mistyką<sup>453</sup>. Chociaż nie prezentuje zwięzłego i usystematyzowanego nauczania o mistycznym rozwoju duszy, to jednak stwierdza, że postęp wewnętrzny dokonuje się przez obecność klasycznych etapów oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Często wspomniane w traktatach i listach „poruszenie miłości” jest podstawowym czynnikiem wzrostu, prowadzącego do wewnętrznej osobistej integracji i osiągnięcia pełnej jedności. To w konsekwencji umożliwia przemianę kontemplatyka i całkowitą transformację jego osoby na obraz i podobieństwo Boże. Naturalnie wzrost duchowy nie polega na zaliczaniu usystematyzowanych stopni postępu duchowego, ponieważ nie ma wymiaru linearnego i nie przebiega w sposób równomierny i ciągły. Jest zaś procesem organicznym, który obejmuje harmonijnie i całościowo coraz mocniejsze zaangażowanie w relacji z Bogiem. Autentyczna więc mistyka nie polega na przeżywaniu szczytowych doświadczeń i alternatywnych stanów świadomości, ponieważ nie składają się na nią akcydentalne i pojedyncze nadnaturalne wydarzenia, ale holistyczny model życia wewnętrznego. Nawet nadprzyrodzone i autentyczne mistyczne doświadczenia są jedynie zewnętrznym wyrazem „wewnętrzności” duchowego procesu przebóstwienia, który stopniowo obejmuje każdy aspekt codzienności mistyka i ukierunkowuje ją zupełnie na Boga<sup>454</sup>.

Przechodząc do omówienia zewnętrznej formy pseudo-mistycyzmu trzeba przypomnieć opinię autora, zawartą w *Obłoku* (r. 74-75) i w *Privy Counselling* (r. 18-19), w której zwraca szczególną uwagę na fakt, iż autentyczna kontemplacja leży poza ludzkim zrozumieniem, dlatego jest niemożliwa do wyobrażenia. Żaden człowiek nie jest w stanie sam z siebie jej zapragnąć z uwagi na jej niewymowność i niepoznawalność, chyba że zostanie przez Boga wezwany do realizacji tego dzieła. Na potwierdzenie autentyczności kontemplacyjnego powołania, autor według H. Egana wymaga koniecznego istnienia kilku elementów życia duchowego: 1) sakramentalnie oczyszczonego sumienia; 2) habitualnego pragnienia kontemplacji, będącego „czystym poruszeniem miłości”; 3) mocnego zapału i entuzjazmu podczas czytania czy słuchania o kontemplacji; 4) nagłego uniesienia „czystej miłości”, uniemożliwiającego zwyczajny sposób modlitwy; 5) coraz mocniejszej intensyfikacji pragnienia kontemplacji, szczególnie po momentach jej czasowej nieobecności; 6) miłostnego usposobienia duszy podczas całego procesu rozeznania kontemplacyjnego<sup>455</sup>.

Pseudo-kontemplacja zaś według autora ma zupełnie przeciwny charakter, który cechuje się głównie chorobliwym ascetyzmem z elementami sztucznego przymusu

---

<sup>453</sup> Zob. *Tamże*, s. 163. O rozeznawaniu duchowym w późnym średniowieczu por. W.L. Anderson, *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in The Late Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

<sup>454</sup> Zob. H. Egan, *The Cloud of Unknowing...*, art. cyt., s. 163.

<sup>455</sup> Zob. *Tamże*, s. 163n.

wewnętrznego przy braku duchowej miłości (*Obłok* 51). Tego rodzaju odstępstwo od zasad wewnętrznych polega na nadwyrażaniu i obciążaniu władz duszy, co w konsekwencji prowadzi do nienaturalnych pseudo-kontemplacyjnych rezultatów (*Obłok* 46), mogących doprowadzić osobę nawet do szaleństwa, obłędu i niepoczytalności (*Obłok* 52). Dlatego też autor rozważnie ostrzega nowicjuszy w życiu kontemplacyjnym przed praktykowaniem jakiegokolwiek przesady w dziedzinie jedzenia, picia, snu, postu, modlitwy lub ogólnie pojętej pokuty<sup>456</sup>. Radzi zaś roztropny umiar w celu uniknięcia choroby, ponieważ kontemplacja wymaga spokojnej i zdrowej dyspozycji duszy i ciała (*Obłok* 42). Dalej tłumaczy, że forsowanie siebie przez początkujących i nadużycia w tej dziedzinie często prowadzą do prób łagodzenia stresu przez dostarczanie bezużytecznych form relaksacji, co uwidacznia się w ambiwalentnych zachowaniach (*Obłok* 45). W przeciwieństwie więc do popularnego przeświadczenia o skrajnej ascezie zaawansowanych w życiu duchowym, autentyczna kontemplacja musi trzymać się przysłowiowej „drogi środka” bez wpadania w jakiegokolwiek ekstremum (*Obłok* 41)<sup>457</sup>.

Na poparcie powyższych przekonań H. Egan za autorem *Obłoku* opisuje ekscentryczność zachowań pseudo-kontemplatyków przedstawiając na przykład następujące rezultaty pseudo-mistycyzmu: 1) nienaturalny wzrost namiętności i żądz, co wprowadza w stan szału zakończony obłędem (*Obłok* 45); 2) beznamiętne gapienie się w osłupieniu jak szaleniec (*Obłok* 53); 3) wygląkanie jak ktoś, kto zobaczył diabła (*Obłok* 53); 4) posiadanie groteskowych, nieodpowiednich i niestosownych oraz zniewieściałych manier (*Obłok* 53); 5) rozdziawianie ust jakby chciało się złapać muchę (*Obłok* 57); 6) posiadanie oczu jak u zranionej owcy przed śmiercią (*Obłok* 53); 7) szczyrzenie zębów i chichotanie z każdego słowa, jak roztrzepana uczennica lub głupi błazen (*Obłok* 53); 8) wydawanie dziwnych piszczących i świszczących odgłosów wraz z skomleniem, kwileniem i łkaniem oraz symulacja fałszywie skromnego i przerywanego głosu (*Obłok* 53); 9) przypisywanie sobie prawa do ordynarnego i przedwczesnego napominania i strofowania innych (*Obłok* 55); 10) przypisywanie sobie roli gorliwego prałata, nadzorującego każdy aspekt życia chrześcijańskiego, do tego stopnia, iż każdy kto ma śmiałość sprzeciwić się temu, narazi się na ekstremalną wściekłość (*Obłok* 55). Jak pokazuje powyższy zewnętrzny opis niektórych zachowań pseudo-kontemplatyków, wyszczególnionych przez autora, skłania się on do przekonania, iż tego rodzaju pseudo-doświadczenie mistyczne może mieć za swe źródło siły nieczyste, chorobę psychiczną lub zwykłą niedojrzałość<sup>458</sup>.

---

<sup>456</sup> Por. U. King, *Christian Mystics. Their Lives and Legacies throughout the Ages*, Routledge, London-New York 2004, s. 123-127.

<sup>457</sup> Zob. H. Egan, *The Cloud of Unknowing...*, art. cyt., s. 164.

<sup>458</sup> Zob. *Tamże*, s. 164n.

W przeciwstawieniu do pseudo-kontemplacji zewnętrzny aspekt autentycznej mistyki wygląda zgoła odmiennie, ponieważ jakiegokolwiek zagrożenia i pokusy rozpoznawane są i odrzucane za pomocą daru rozeznania (*Obłok* 34). Przede wszystkim opisywane „poruszenie Bożej miłości” przemienia miłość kontemplatyka do tego stopnia, że jego ciało znajduje się pod pełnym oddziaływaniem usposobienia duchowego, które wywiera wpływ na zewnętrzne zachowanie (*Obłok* 60). Można więc powiedzieć, że pierwszym kryterium prawdziwości i autentyczności doświadczenia kontemplacyjnego jest jakość człowieczeństwa i harmonijna relacja pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym życiem. Autor bowiem traktuje bardzo poważnie zagadnienie godności ludzkiego istnienia (*Obłok* 62), kiedy udowadnia, że prawdziwa kontemplacja rozwija także naturalny ludzki potencjał i kiedy pokazuje, że pseudo-kontemplacja może prowadzić do fizycznej, psychologicznej i moralnej destrukcji<sup>459</sup>.

Oprócz zewnętrznych przejawów pełni człowieczeństwa drugim kryterium autentyczności jest obecność takich owoców Ducha Świętego jak: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, delikatność i samokontrola (*Obłok* 54). Promieniująca na zewnątrz przemiana wewnętrzna przede wszystkim przyciąga i umacnia innych, a mądrość wypływająca z wnętrza wiąże się z darem rozważliwego postępowania tak, że autentyczny kontemplatyk instynktownie rozeznaje charakter i nastrój napotkanej osoby, dlatego potrafi dostosować się do jej możliwości (*Privy* 6, *Obłok* 54)<sup>460</sup>. Najbardziej jednak ważnym i kluczowym kryterium zewnętrznym autentyczności mistycznego doświadczenia jest gotowość do uczestnictwa i dzielenia cierpień Chrystusa oraz kontynuowania Jego odkupieńczej Męki (*Obłok* 25). Całe więc życie osoby kontemplującej ma być uobecnieniem Jego poświęcenia dla innych. Szczególnie jest to widoczne w nauczaniu autora o praktycznej dobroci (*Obłok* 25), która ma promieniować do tego stopnia, że kontemplatyk nie może mieć nieprzyjaciół, ponieważ na wszystkich spogląda z miłością (*Obłok* 24). To kryterium autentyczności jest całkowicie zgodne z nauczaniem innych wielkich mistyków, traktujących braterską miłość w naśladowaniu Chrystusa jako podstawę każdego autentycznego doświadczenia mistycznego<sup>461</sup>.

W ramach tego kryterium autor *Obłoku* wspomina o konieczności przejścia przez autentyczny proces oczyszczenia wewnętrznego, który w swym praktycznym wymiarze może czasami nawet przypominać zewnętrzne przejawy pseudo-mistycyzmu. Osoba na drodze kontemplacyjnej doświadcza poważnych pokus, głębokich wewnętrznych kontrowersji i nawet rozpacz w obliczu zanikania pierwotnej gorliwości i wspomnienia

---

<sup>459</sup> Zob. *Tamże*, s. 165.

<sup>460</sup> Zob. *Tamże*, s. 165n.

<sup>461</sup> Zob. *Tamże*, s. 166.

grzechów z całego życia, których świadomość torturuje ją łącznie z okropnymi wizjami piekła (*Obłok* 69, *Privy* 18-20). Następnie stopniowo przeżywa konsekwencje nie poszczególnych grzechów, ale „guza grzechu (*lump of sin*)”, który jest rozumiany w znaczeniu ogólnej grzesznej kondycji człowieka. Dlatego też największym krzyżem dla kontemplatyka jest jego własna osoba (*Obłok* 69) i cierpienie z powodu posiadania niewystarczającej miłości, kiedy poznaje, iż nie jest w stanie miłować Boga tak, jak tego pragnie (*Privy* 13). Można to nazwać „torturą miłości”, ponieważ w doczesności pragnienie miłowania nie może zostać zupełnie zaspokojone, co oznacza dla osoby kontemplującej niekończące się niepowodzenie w miłowaniu Boga (*Obłok* 16)<sup>462</sup>.

Naturalnie pełne odróżnienie autentycznej mistyki od pseudo-mistycyzmu nie może jedynie brać pod uwagę zewnętrznych przejawów charakteryzujących tego rodzaju doświadczenia. Tym zaś, co w ostateczności decyduje o prawdziwości danego fenomenu mistycznego, jest ocena wewnętrznego doświadczenia i jego źródła oraz tego w jaki sposób kontemplatyk rozpoznaje to źródło i jak zachowuje się w tym doświadczeniu. Autor *Obłoku* u progu życia kontemplacyjnego w *Privy Counselling* (r. 18) opisuje doświadczenia „duchowej przenikliwości (*spiritual insight*)” i „czystego pragnienia (*blind desire*)”, które zaczynają ujawniać się po osiągnięciu zaawansowanego stopnia modlitwy<sup>463</sup>. Jest to czas, w którym kontemplatyk otrzymuje pewne znaki wskazujące na to, iż powinien wznieść się ponad modlitwę dyskursywną pozostając jedynie w kontemplacji. Wtedy to Duch Święty zaczyna prowadzić go bardziej jawnie niż dotychczas, a Bóg staje się jedynym i głównym inicjatorem życia wewnętrznego (*Privy* 16-17). Jak nalega autor *Obłoku*, na tym etapie kontemplatyk powinien zapomnieć o doczesności i skupić nie tylko umysł, ale całe swoje pragnienie jedynie na samym Bogu. Nawet pobożne myśli o sprawach Bożych muszą zostać odrzucone jako źródło rozproszeń i pokus, aby przez porzucenie rzeczy przemijających wejść w *obłok zapomnienia* pomiędzy nim a stworzeniem (*Obłok* 6 i 9). Następnie poruszony przez „czystą intencję (*naked intent*)” i „pragnienie miłości (*dart of love*)” musi się nauczyć przebywać przy pełnym braku poznania w czystej ciemności, otoczony *obłokiem niewiedzy* (*Obłok* 4). Jedyłą pomocą rekomendowaną przez autora jest kontemplacyjna metoda modlitwy monosylabicznej, na którym to słowie kontemplatyk ma skoncentrować swe pragnienie bez rozważania jego znaczenia i treści (*Obłok* 7). To szczytowe skupienie duchowe jedynie na „czystej, nabożnej i radosnej tęsknocie kontemplacyjnej miłości” (*Obłok* 48)<sup>464</sup> pozwala mu bez wątpliwości na

---

<sup>462</sup> Zob. *Tamże*, s. 171.

<sup>463</sup> Zob. *Tamże*, s. 166.

<sup>464</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 167.

„nieomyślnie i bezbłędne rozeznanie pomiędzy dobrem i złem oraz na poleganie z całą pewnością na tym delikatnym poruszeniu miłości (*gentle stirring of love*) w jego sercu będącym przewodnikiem w tym życiu” (*Obłok* 48)<sup>465</sup>.

Z tego więc wynika, jak pisze autor, że „czyste poruszenie miłości (*blind stirring of love*)” jest normatywnym doświadczeniem zawierającym już w sobie dar rozeznania, według którego wszystkie inne doświadczenia wewnętrzne powinny być oceniane. Kryje bowiem w sobie obiektywny „samo-ewidentny charakter (*self-evident*)”, wynikający ze swego Boskiego pochodzenia, który nie poddaje się zewnętrznej weryfikacji. Z uwagi na swój fundamentalny charakter to pierwotne doświadczenie duchowe stanowi istotową normę, według której należy oceniać wszystkie inne doświadczenia. Nadprzyrodzona jakość i obiektywność „czystego doświadczenia” miłości odznaczają się tak niezaprzeczalnym autorytetem, że tworzą samo-potwierdzającą się normę dla późniejszego rozeznania innych fenomenów mistycznych<sup>466</sup>. Cała tradycja mistyczna pokazuje niezwyklej jednomyślność w opisie tego rodzaju zupełnie darmowego doświadczenia wewnętrznego, odznaczającego się takim stopniem nadprzyrodzonej jakości i czystości, że jego Boże pochodzenie nie może być poddane w wątpliwość i dlatego staje się normatywną zasadą w rozeznaniu innych doświadczeń kontemplacyjnych<sup>467</sup>.

To wewnętrzne obiektywne kryterium „pierwotnego” doświadczenia miłości, które jest pełnym przeciwieństwem doświadczenia grzechu pierworodnego, musi zostać uzupełnione o zewnętrzne kryteria rozeznania duchowego, ze względu na ludzkie ograniczenia i wymóg obiektywnego dowodu autentyczności. H. Egan za autorem *Obłoku* wymienia kilka kryteriów doktrynalnych z których najważniejszymi są: 1) podejście do rozumu (*Obłok* 63, *Privy* 17); 2) traktowanie Pisma Świętego (*Privy* 11 i 17); 3) stosunek do nauki, liturgii i prawa kościelnego (*Obłok* 56, 45, 31, 75); oraz 4) obecność kierownika duchowego (*Obłok* 30 i 48)<sup>468</sup>. Choć naucza, iż we wszystkim, co dotyczy kontemplacji nie powinno się brać pod uwagę jedynie ludzkiej logiki, to w świetle pierwszego kryterium nie oznacza to wprost zaprzeczaniu pozytywnej roli rozumu (*Privy* 17). Mimo że działanie Boga w kontemplacji przekracza możliwości pojmowania, nie można go traktować jako irracjonalnego i nieuzasadnionego. Autor przedstawiając swoje nauczanie w systematyczny sposób i proponując konkretne kryteria rozeznawania udowadnia, że jego podejście do władzy rozumu jest pełne szacunku (*Obłok* 63), a podkreślanie intelektualnego wymiaru oceny autentyczności doświadczeń mistycznych niezaprzeczalnie bazuje na racjonalnym procesie umysłowym (*Privy* 17)<sup>469</sup>.

---

<sup>465</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>466</sup> Zob. *Tamże*, s. 167.

<sup>467</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>468</sup> Zob. *Tamże*, s. 173.

<sup>469</sup> Zob. *Tamże*.

Kolejnym kryterium jest podejście autora do Pisma Świętego, które jest z gruntu katolickie i ukazuje głęboko zakorzenioną pobożność biblijną, przez regularne nawiązywanie do osób, wątków i przykładów, zaczerpniętych z Ewangelii lub Starego Testamentu. Cała więc codzienna aktywność kontemplatyka powinna dokonywać się w świetle Biblii (*Privy* 17), natomiast częste jej czytanie i medytowanie jest absolutnie niezbędne i konieczne dla postępu duchowego. Słowo Boże zgodnie z tradycją późnośredniowieczną jest porównywane do „lustra” w którym kontemplatyk ma się przeglądać, aby zobaczyć swe prawdziwe oblicze (*Obłok* 35). Dlatego też autentyczny mistyk zakorzeniony w prawdzie Słowa Bożego jest żywym dowodem na prawdziwość osobistego doświadczania duchowego<sup>470</sup>.

Następnym probierzem wymienianym przez autora jest kryterium eklezjologiczne, oceniające podejście do nauki Kościoła i zakorzenienie mistyka na kościelnym fundamencie. Autor *Obłoku* szczególnie piętnuje tych, co bluźnią świętym Kościoła, Jego sakramentom, a szczególnie sakramentowi święceń kapłańskich, nazywając ich hipokrytami i heretykami (*Obłok* 56). Nalega ponadto na to, aby autentyczne życie kontemplacyjne miało w najwyższym szacunku liturgię (*Obłok* 45) i posłuszeństwo prawu kościelnemu, zachowując reguły, zasady i sposób postępowania nakazane przez Kościół (*Obłok* 31 i 75). Wspomina także, że pseudo-kontemplacyjni zazwyczaj odrzucają kościelny autorytet i jego nauczanie (*Obłok* 55), „wpadając w szal i nikiemność, która wiedzie ich do oczerniania Świętego Kościoła” (*Obłok* 18)<sup>471</sup>. Autor pośrednio naucza, że prawdziwa mistyka zawiera w sobie pełnię autentycznej tradycji Kościoła oraz praktycznie potwierdza jej dogmatyczne i liturgiczne źródła. Zakorzenienie więc kontemplatyka w kościelnej tradycji ponownie poświadcza konieczność istnienia eklezjalnego wymiaru autentycznej mistyki.

Związanym dość ściśle z poprzednim kolejnym kryterium jest konieczna obecność kierownika duchowego, który spełnia rolę przewodnika kościelnego w życiu kontemplacyjnym (*Obłok* 30)<sup>472</sup>. Podstawowym jego zadaniem jest „potwierdzenie ‘od zewnątrz’ (*from without*) tego, co Duch Święty zaaprobował ‘od wewnątrz’ (*from within*)”<sup>473</sup>. Choć autor bezpośrednio sugeruje konieczność korzystania z tradycji kierownictwa duchowego, jako niezbywalnego elementu rozeznania autentycznej mistyki, to jednak nie podaje zbyt wielu powodów, dla których uważa jego obecność za niezbędną<sup>474</sup>.

---

<sup>470</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>471</sup> Cyt. za: *Tamże*.

<sup>472</sup> Por. D. Lonsdale, *Traditions of Spiritual Guidance. The Cloud of Unknowing*, „The Way” 4(1986), t. 26, nr 2, s. 155-162.

<sup>473</sup> Cyt. za: Egan, *The Cloud of Unknowing...*, art. cyt., s. 174.

<sup>474</sup> Zob. *Tamże*.

Autentyczna mistyka według autora *Obłoku* bierze pod uwagę nauczanie, liturgię, zasady i prawa kościelne, odznacza się głównie prawdą i szczerością, uległością umysłu i pokornym myśleniem, roztropnością i oświeconym łaską intelektem, wewnętrznym pokojem, zaufaniem w Bogu z niedowierzaniem sobie, otwarciem na ukierunkowanie w kierownictwie, prawidłową intencją wewnętrzną, cierpliwością wobec niedoli i przeciwności losu, wolnością duchową i pragnieniem całkowitego naśladowania Chrystusa z zapomnieniem o sobie. Natomiast pseudo-mistycyzm w ogólności cechuje odrzucenie nauki i autorytetu Kościoła, jawna fałszywość, bezowocne i nieużyteczne zaabsorbowanie, chaos i zaniepokojenie, upór i nieustępliwość, przesadna duma i próżność, pragnienie wyglądania świętszym niż inni, przebiegłość i dwulicowość, niecierpliwość wobec prób życiowych, doczesne przywiązania oraz fałszywa gorliwość. Ogólnie więc mówiąc wystarczy proste spojrzenie na jakość życia autentycznego mistyka, aby móc go odróżnić od osoby ogarniętej pseudo-mistycyzmem. Prawdziwy bowiem kontemplatyk z reguły przeszedł już etapy oczyszczenia i oświecenia, a doświadczając zjednoczenia z Bogiem został przemieniony przez Niego na tyle, iż stał się ikoną Jego miłości. Takiego rodzaju jakość życiowego świadectwa sama w sobie zawiera potwierdzenie autentyczności daru kontemplacji<sup>475</sup>, który następnie powinien zostać rozpoznany i poświadczony przez kryterium eklezjalności według autorytetu Kościoła Katolickiego.

---

<sup>475</sup> Zob. *Tamże*, s. 175.



## WALTER HILTON

Walter Hilton jest współcześnie powszechnie uważany za teologa angielskiego mistycyzmu, który w swoich pismach przedstawił systematyczne nauczanie dotyczące poszczególnych etapów kontemplacji i rozwoju życia duchowego. Jego dorobek wpisuje się w późnośredniowieczną tradycję religijnych przewodników duchowo-pastoralnych<sup>1</sup>. Nawet Hans Urs von Balthasar uważał go za autora, który dał angielskiej mistyce „ostateczny kształt”, czego przykładem i potwierdzeniem jest chociażby wspomniany przez niego Thomas More, który uważał pisma Hiltona za teologiczne dzieła, zawierające najlepsze porady duchowe dla osób żyjących przed reformacją angielską<sup>2</sup>. Jego mniej indywidualne podejście do mistyki niż u Rolle oraz niezbyt tajemniczy i odmienny niż u autora *Obłoku* opis życia wewnętrznego, stawia go wśród obiektywnych teologów duchowości<sup>3</sup>. Hilton był bowiem przede wszystkim nauczycielem i umiarkowanym oraz metodycznym wykładowcą podążającym za rozumem, ortodoksją i tradycją<sup>4</sup>. Jednocześnie zaś w całym swym uporządkowanym wykładzie nie pozwala zawładnąć zimnej i wyrachowanej późnośredniowiecznej scholastyce nad głębią jego osobistej teologii afektywnej, która wyraża się głównie w praktycznym i pastoralnym podejściu do omawianych zagadnień.

W pierwszym podrozdziale zostanie omówiona wpieryw biografia mistyka będąca próbą odtworzenia jego życia na podstawie dostępnych aktualnie źródeł i dokonanych badań w tym kierunku. Następnie zostaną przedstawione dostępne obecnie pisma i manuskrypty, które zostały napisane przez teologa zarówno w języku narodowym jak i po łacinie. W drugim podrozdziale zostanie zaprezentowane przesłanie teologiczne ze szczególnym akcentem położonym na jej afektywny wymiar. Wpieryw więc zostanie opisana wizja afektywnej antropologii, następnie mistyczna kontemplacja zawierająca wyjaśnienie poszczególnych jej etapów oraz natury i dynamiki wzrostu duchowego, wraz z zakończeniem przedstawiającym niektóre praktyczne elementy mistyki afektywnej. Ostatni podrozdział zawierał będzie prezentację kilku przykładów współczesnej aktualizacji nauczania Hiltona do których można zaliczyć życie mieszane, ortodoksyjne umiarkowanie i etyczną mistykę.

---

<sup>1</sup> Por. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection and The English Mystical Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison-London 1966, s. 140-168.

<sup>2</sup> Zob. H. Urs von Balthasar, *Introduction*, w: W. Hilton, *Glaube und Erfahrung*, Fleck auf Schnitt und Rückenschild, Leinen 1966, s. 6-10. — Cyt. za: W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 173, 349.

<sup>3</sup> Por. C. Pepler, *Objective Spirituality*, LS 6(1950), t. 4, nr 48, s. 555-561.

<sup>4</sup> Zob. P. Hodgson, *Three 14th Century English Mystics...*, dz. cyt., s. 32.

## 1. ŻYCIE I PISMA TEOLOGA

Podobnie jak u autora *Obłoku niewiedzy* intelektualna i literacka aktywność Hiltona przypada na późny XIV wiek będący trudnym i burzliwym czasem, pełnym nieoczekiwanych zmian, zarówno na gruncie kościelnym jak i społecznym, który zmuszał wiele osób do podjęcia decyzji o opuszczeniu świata i prowadzeniu życia pustelniczego. Powszechnym stało się zachłanne dążenie do posiadania rzeczy materialnych szczególnie widoczne w nowo powstałej klasie mieszczańskiej przez mnożenie się drobnych przedsiębiorstw nastawionych na szybki zysk. To w rezultacie sprawiało, że pieniądze i posiadanie zyskiwały coraz bardziej nadrzędną wagę, nawet pośród wyższych klas społecznych, gdzie najbardziej upragnionym było gromadzenie przywilejów, urzędów i zaszczytów oraz życie w luksusie i przepychu. Tego rodzaju perwersyjna dekadencja rozprzestrzeniała się na różne sposoby i w wielu kierunkach, nie omijając także Kościoła Katolickiego i jego hierarchii. Powszechne nadużycia i zwrócenie się w kierunku światowego zastosowania spraw duchowych znalazły wyraz nawet w reinterpretacji idei monastycznych, które podległy kontestacji oraz w podjęciu życia materialnego przez zakony żebracze<sup>5</sup>.

W tej właśnie sytuacji Hilton jako wykształcony teolog podejmuje się napisania systematycznego i teologicznego podręcznika *The Scale of Perfection*, który należał do serii bardzo popularnych w średniowieczu praktycznych poradników pastoralno-duchowych<sup>6</sup>. Warto zaznaczyć, iż zadziwiającym jest fakt, że nigdy nie komentował w swych pismach w sposób bezpośredni aktualnych problemów i tragicznej sytuacji Kościoła potrzebującego szybkiej i dogłębnej reformy. Nie wspomina też o jakichkolwiek nadużyciach czy schizmie, których był naturalnie świadkiem, ale jedynie skupia się na indywidualnym podejściu poszczególnych osób do wiary i życia duchowego<sup>7</sup>, co pokazuje, że właśnie w takim podejściu widział najlepsze wyjście z zaistniałej sytuacji kościelno-społecznej.

W pierwszym punkcie poniższego podrozdziału zostanie omówiona biografia Hiltona w najbardziej możliwym do odtworzenia wymiarze z racji skąpego materiału dowodowego, którym dziś można dysponować. Wpierw zostanie dokonana identyfikacja jego osoby i miejsca urodzenia, a następnie zostaną opisane odbyte studia, dalsza kariera prawnicza i kapłańska oraz ostateczna forma późniejszego życia

---

<sup>5</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 173. Więcej na temat duchowego tła XIV wieku por. J.B. Dalgairns, *Spiritual Life of Mediaeval England*, w: W. Hilton, *The Scale (or Ladder) of Perfection*, Art and Book Company, tł. J.B. Dalgairns, London 1901, s. i-xlv.

<sup>6</sup> Por. V. Gillespie, *Idols and Images: Pastoral Adaptations of The Scale of Perfection*, w: V. Gillespie, *Looking in Holy Books...*, dz. cyt., s. 49-78.

<sup>7</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 174.

zakonnego. W drugim punkcie przedstawione zostaną pisma w języku narodowym ze szczególnym akcentem położonym na monumentalny traktat *The Scale of Perfection*, oraz dzieła w języku łacińskim z opisem historii ich powstania, struktury, zachowanych manuskryptów i głównej tematyki teologicznej.

### A) Biografia augustianina

Wiedza na temat życia Waltera Hiltona, zwanego też Hiltoun, Hylton lub Hyltoun<sup>8</sup>, jest dość ograniczona, ponieważ nie zachował się żaden dokument opisujący w pełni jego biografię. Mimo to poszukiwania naukowe zapoczątkowane w 1933 roku przez Helen Gardner<sup>9</sup>, które były kontynuowane następnie do lat dziewięćdziesiątych m.in. przez Joy Russell Smith<sup>10</sup>, rzuciły światło na jego wczesną karierę i ustaliły niektóre fakty z jego życia<sup>11</sup>. Podstawowymi źródłami wiedzy o jego osobie są dotychczas znalezione wskazówki w manuskryptach i ich atrybucjach, w średniowiecznych zapisach i rejestrach, oraz osobiste odniesienia w tekstach łacińskich<sup>12</sup>. Także analizując charakter jego życia wewnętrznego oraz wpływy, które uformowały jego duchowość, można wysunąć pewne przypuszczenia odnośnie faktów składających się w całość jego biografii<sup>13</sup>. W świetle obecnych badań dokładne ustalenie miejsca jego urodzenia nie wydaje się możliwe, jednak analiza dialektu, którym posługiwał się Hilton, oraz pochodzenia manuskryptów pozwala na wskazanie regionu Anglii, z którego pochodził<sup>14</sup>.

#### a) Pochodzenie i wczesna kariera

Pierwsza teoria odnośnie miejsca urodzenia i wychowania pochodzi od kartuza Jamesa Grenehalgh (+1529/30) z opactwa Sheen, który był także komentatorem dzieł autora *Obłoku niewiedzy* i innych pism mistycznych<sup>15</sup>. Pochodził z Lancaster i w

---

<sup>8</sup> Zob. Hilton, Walter de, w: *A Biographical Register of The University of Cambridge to 1500*, red. A.B. Emden, Cambridge University Press, Cambridge 1963, s. 305.

<sup>9</sup> Por. H.L., Gardner, *The Text of The Scale of Perfection*, MA, 2(1936), t. 5, nr 1, s. 11-30; Tenże, *Walter Hilton and The Mystical Tradition in England*, E&S 22(1937), s. 103-143.

<sup>10</sup> Por. J. Russell-Smith, *Walter Hilton and A Tract in Defence of the Veneration of Images*, DS 7(1954), s. 180-214; Tenże, *Walter Hilton*, w: *Pre-Reformation English Spirituality*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London [1965], s. 182-197; Tenże, *Walter Hilton*, „Month” 9(1959), t. 22, nr 3, s. 133-148.

<sup>11</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, tł. J.P.H. Clark, R. Dorward, Paulist Press, New York 1991, s. 13, 58, p. 1; por. E. Colledge, *Recent Work on Walter Hilton*, „Blackfriars”, 6(1956), t. 37, nr 435, s. 265-270.

<sup>12</sup> Zob. P. Hodgson, *Three 14th Century English Mystics...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>13</sup> Zob. E. Underhill, *Introduction*, w: *The Scale of Perfection by Walter Hilton*, red. E. Underhill, Butler & Tanner, London 1923, s. vi.

<sup>14</sup> Por. H. Yamaguchi, *A Short Descriptive Study of Dialectal Variations in the Language of Walter Hilton's Scala Perfectionis or the Scale of Perfection*, „Poetica” 25-26(1987), s. 110-171.

<sup>15</sup> Zob. T. Bestul, *Walter Hilton*, w: *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, red. D. Dyas, V. Edden, R. Ellis, D.S. Brewer, Cambridge 2005, s. 92.

nawiązaniu do Hiltona napisał, że wywodził się „z tego samego regionu”, co potwierdzałyby istnienie miejscowości o nazwie „Hulton” (wcześniej Hilton) w Salford, ponad sto mil na południe od Lancaster. Niestety jego przekaz jest naznaczony dość poważnymi wątpliwościami z uwagi na to, że nanosił adnotacje ponad sto lat od rzeczywistych wydarzeń. Mimo szczerego zainteresowania historią angielskiego mistycznego piśmiennictwa nie jest niezawodnym i nieomylnym źródłem, czego dowodem jest chociażby przypisanie Hiltonowi autorstwa *Obłoku niewiedzy*<sup>16</sup>.

Następna teoria dotyczy innych miejscowości związanych z nazwiskiem Hiltona, z których o podobnej nazwie można wymienić miejscowość Hilton w archidiaconacie Huntingdon oraz podobne miejsce odległe siedem mil na południowy zachód od Derby. Jednym z adresatów jego dzieł dla którego napisał *On the Usefulness and Prerogatives of Religion (De Utilitate et Prerogativis Religionis)* był Adam Horsley, którego nazwisko pochodzi prawdopodobnie od miejscowości Horsley w okręgu Derbyshire. Za namową Hiltona wstąpił do Zakonu Kartuzów i został mnichem w opactwie Beauvale niedaleko Thurgarton, gdzie teolog przebywał przez ostatnie lata swego życia. Jeśli więc oboje rzeczywiście pochodzili z tej samej części Anglii wskazywałoby to na Derbyshire jako miejsce ich wychowania. Ponieważ Horsley był jednym z wielu adresatów jego pism, dlatego tego rodzaju konotacja odnośnie miejsca urodzenia pozostaje jedynie przypuszczeniem<sup>17</sup>. Jeśli jednak założy się, że Hilton zaczerpnął swe nazwisko od miejscowości urodzenia, to najbardziej prawdopodobnym byłaby wioska Hilton w hrabstwie Huntingdonshire, która była jedyną o takiej nazwie w diecezji Lincoln i znajdowała się 15 mil na północny zachód od Cambridge, gdzie potem otrzymał wyższe wykształcenie<sup>18</sup>.

Kolejne światło na miejsce pochodzenia może zostać rzucone przez analizę dialektu, którym posługiwał się Hilton i jego kopiści. Ponieważ żadne z pism nie zachowało się w oryginale i średniowieczni kopiści używali często własnego dialektu przy tłumaczeniach i przepisywaniu dzieł, dlatego też analiza lingwistyczna angielskich manuskryptów pozostaje niejednoznaczna i nie rozstrzyga przekonująco o konkretnym dialekcie. Mimo to język najlepiej zachowanych manuskryptów sugeruje jego pochodzenie z północno-wschodniej części środkowej Anglii, choć to być może wynika jedynie z ostatniego miejsca pobytu mistyka w późnym okresie jego życia w

---

<sup>16</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 14.

<sup>17</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>18</sup> Zob. M.G., Sargent, *Bishops, Patrons, Mystics and Manuscripts: Walter Hilton, Nicholas Love and the Arundel and Holland Connections*, w: *Middle English Texts in Transition*, red. S. Horobin, L. Mooney, York Medieval Press, Woodbridge 2014, s. 160.

Thurgarton<sup>19</sup>. Podsumowując ten temat można z całą pewnością jedynie stwierdzić, że urodził się około 1340 roku właśnie w północno-wschodniej części środkowej Anglii<sup>20</sup>, a zmarł w opactwie kanoników augustiańskich w Thurgarton, pomiędzy Nottingham i Newark, w wieczór Zwiastowania NMP 24 marca 1396 roku<sup>21</sup>.

Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że rozwój kariery Hiltona przypada na lata 1360-1382<sup>22</sup>, choć może nawet sięgać 1384 roku<sup>23</sup>. Tradycja przekazana w zachowanych manuskryptach podaje, że był adeptem prawa kanonicznego (*Inceptor in Canon Law*), który podobnie, jak na przykład William Ockham (*Venerabilis Inceptor*) w dziedzinie teologii, wypełnił wszystkie warunki do uzyskania stopnia magisterskiego i został zakwalifikowany do studiów doktoranckich w latach 1381-1382<sup>24</sup>, lecz w rzeczywistości ich nie podjął<sup>25</sup>. Prawnicze wykształcenie Hiltona znajduje swoje potwierdzenie w stwierdzeniu zawartym w listach łacińskich, w którym nawiązuje do faktu posiadania w przeszłości obiecującej kariery prawniczej, z której następnie zrezygnował<sup>26</sup>. Istnieje dość przekonujący dowód na to, że Hilton odbywał swoją edukację na Uniwersytecie w Cambridge, o czym świadczy odniesienie do Waltera de Hilton, w rejestrach w Avignon, gdzie urzędował w tamtym czasie sąd papieski<sup>27</sup>. Jako licencjuszowi prawa cywilnego (*Bachelor of Civil Law*) i klerykowi diecezji Lincoln<sup>28</sup>, przyznano mu 28 stycznia 1371 roku uposażenie i rezerwację urzędu kanonika w Abergwili niedaleko Carmerthen<sup>29</sup>. Zapis ten w oryginalnym brzmieniu: „*Walterum de Hilton, clericum Lincolniensis diocesis, Bacallerium in legibus apud vos*”<sup>30</sup> może wskazywać na przypuszczalną datę święceń kapłańskich Hiltona, które prawdopodobnie musiały nastąpić przed 1371 rokiem<sup>31</sup>, zanim jeszcze rozpoczął studia w zakresie prawa kanonicznego<sup>32</sup>.

Ponadto istnieje kolejne odniesienie mówiące o Walterze Hiltonie, także licencjuszowi prawa cywilnego, który był obecny na kościelnym konsystorzu

<sup>19</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 14.

<sup>20</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 372.

<sup>21</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 13.

<sup>22</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 372.

<sup>23</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 15.

<sup>24</sup> Zob. Tenże, *Hilton Walter*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. Matthew, B. Harrison, t. 27, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 250.

<sup>25</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology and The English Contemplative Tradition*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V...*, dz. cyt., s. 2; por. U. King, *Christian Mystics...*, dz. cyt., s. 130-133.

<sup>26</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 13.

<sup>27</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarntional Element in Hilton's Spirituality*, ERS 92:3, red. J. Hogg, Univesität Salzburg, Salzburg 1982, s. 29.

<sup>28</sup> Zob. *Hilton, Walter de*, w: *Biographical Register...*, dz. cyt., s. 305.

<sup>29</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 14.

<sup>30</sup> Cyt. za: M.G., *Sargents, Patrons, Mystics and Manuscripts...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>31</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarntional Element...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>32</sup> Zob. P. Hodgson, *Three 14th Century English Mystics...*, dz. cyt., s. 32.

sędziowskim w Ely w 1375 roku, pewnie dlatego, że tam właśnie mieścił się trybunał kościelny<sup>33</sup>. Z uwagi na to, iż studiowanie prawa cywilnego poprzedzało studia z prawa kanonicznego, przypuszczalnie trzeba go identyfikować z autorem *The Scale of Perfection*. Dlatego więc w celu ukończenia studiów z prawa cywilnego w stopniu B.C.L. przed rokiem 1370, musiał przybyć do Cambridge około roku 1357 z zamiarem studiowania prawa, a z uwagi na to, iż wiek 14 lat był minimalnym wymaganym dla studentów, prawdopodobnie urodził się przed rokiem 1343<sup>34</sup>. Jeśli więc założy się, że Hilton wciąż był licencjuszem prawa cywilnego w roku 1375, a następnie pojawił się w kościelnym a nie w cywilnym sądzie, to zapewne w międzyczasie musiał odbyć studia z prawa kanonicznego. Mógłby więc być już licencjuszem prawa kanonicznego w 1376 roku i rozpocząć studia doktoranckie z tytułem mistrza lub doktora około 1381/2 roku<sup>35</sup>.

Ostatnie badania naukowe pokazały ponadto wielorakie powiązania pomiędzy Hiltonem a gronem teologów i kanonistów na północy Anglii, zatrudnionych w kurialnej administracji przez biskupa Ely Thomasa Arundela (1374-1388). Ta elitarna grupa, otrzymująca awans przez zamieszkiwanie w Peterhouse, który był kolegium skupiającym głównie duchownych studiujących prawo kanoniczne, wspierała biskupa w jego walce przeciw herezjom<sup>36</sup>. Bp Arundel i jego wysłannicy będąc bowiem oddani tradycyjnemu nauczaniu Kościoła byli dość aktywni szczególnie w zwalczaniu herezji Lollardów w Cambridge i Ely. Po przeniesieniu bp Arundela do York w 1388 roku, jego współpracownicy, wśród których był najprawdopodobniej Hilton, stali się podstawowym narzędziem we wprowadzaniu konkretnych zasad i struktur do coraz to powszechniejszej afektywnej pobożności. Pozostawała ona pod wpływem pustelniczego ruchu bazującego na interpretacji pism Rolle, gdzie postulat „wolności ducha (*free spirit*)”<sup>37</sup> wydawał się ocierać o nieposłuszeństwo i herezję. Opactwo Thurgarton, gdzie Hilton spędził swe ostatnie lata, należało w XIV wieku do diecezji York, która służyła z powrotu do ortodoksyjnego duszpasterskiego nauczania<sup>38</sup>. Proces ten rozpoczął już za poprzedniego bp Johna Thoresby (1353-1373) i był kontynuowany przez jego następcę bp Arundela<sup>39</sup>.

Z powyższej analizy wynika, że rezerwacja uposażenia i urzędu kanonika w Abergwili dla Hiltona sugerowałyby możliwość, iż mógł być członkiem Pembroke Hall i studiować prawo kanoniczne w kolegium Peterhouse, do którego można było zostać

<sup>33</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>34</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 14.

<sup>35</sup> Zob. Tenże, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>36</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>37</sup> Por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton and 'Liberty of Spirit'*, DR 1(1978), t. 96, s. 61-78.

<sup>38</sup> Zob. Tenże, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 15.

<sup>39</sup> Zob. Tenże, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 2.

przyjętym tylko za zgodą biskup Ely. Dlatego też jego aktywność prawnicza w sądzie kościelnym w Ely w towarzystwie Thomasa Gloucester, będącego wtedy wikariuszem biskupim, pokazuje powiązanie pomiędzy Hiltonem i bp Ely już przed jego nominacją do diecezji York w 1388 roku. Nie jest bowiem zaskoczeniem, że pewna liczba kanonistów związana z administracją kurialną w Ely przeniosła się do York i była dalej zaangażowana w pastoralno-edukacyjną kampanię przeciwko naśladowcom Rolle i ruchowi Lollardów, którzy podważali przede wszystkim tradycyjną dyscyplinę Kościoła i praktykę sakramentalną<sup>40</sup>. Należy tu zaznaczyć, że Hilton mógł nigdy nie znać osobiście bp Arundela za czasów jego rządów w Ely, ponieważ oba dokumenty, które umieszczają go na konsystorzu sędziowskim w Ely w 1375 roku i wymieniają jako przyszłego kanonika są datowane na czas przed przybyciem bp Arundela do diecezji Ely. Nie wiadomo także jak długo teolog pozostawał tam podtrzymując relacje z miejscowym duchowieństwem, choć należy zaznaczyć, iż wczesny obieg i popularność *The Scale of Perfection* bierze swe początki właśnie z terenów Cambridge i Ely<sup>41</sup>.

Z wykazanych powiązań Hiltona z decyzjami Ely i York oraz z analizy ostatniego okresu jego życia wynika, że po opuszczeniu kariery akademickiej kontynuował przez jakiś czas praktykę prawa kanonicznego. Sugeruje się, że przebywał w Cambridge aż do 1384 roku, choć całkiem możliwe, że mógł wcześniej opuścić uniwersytet i miasto w celu pomocy biskupowi York i czasowego podjęcia życia samotniczego. Na wyciągnięcie takiego wniosku pozwala analiza najwcześniejszego ocalałego listu Hiltona w języku łacińskim *De imagine Peccati (On the Image of Sin)* adresowanego do osoby prowadzącej pustelniczy tryb życia<sup>42</sup>. Autor wspomina w nim, że w momencie pisania listu także przebywa na pustelni, choć jednocześnie wyraża pewne rozczarowanie tego rodzaju stylem powołania z uwagi na to, że pomimo całkowitego opuszczenia świata, nie czuje się zbytnio użyteczny dla Boga i Kościoła oraz tęskni za praktyczną pracą duszpasterską<sup>43</sup>. Zbiega się to z jego wyznaniem o możliwości podjęcia życia zakonnego zawartym w liście do Adama Horsley *De Utilitate et Prerogativis Religionis*, który wstąpił do zakonu kartuzjańskiego w maju 1386 roku<sup>44</sup>, a którego data śmierci z maja 1424 roku została zapisana w nekrologu z kapituły kartuzjańskiej<sup>45</sup>. W momencie pisania tego listu Hilton nie jest jeszcze zupełnie pewien swej decyzji, ale stara się zachęcić i przekonać adresata do podjęcia życia

---

<sup>40</sup> Zob. *Tamże*, s. 4.

<sup>41</sup> Zob. M.G. Sargent, *Bishops, Patrons, Mystics and Manuscripts...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>42</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 372.

<sup>43</sup> Zob. J. M., Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>44</sup> Zob. J.H.P. Clark, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>45</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3074.

pustelniczego. Podaje ku temu praktyczne powody i teologicznie uzasadnia słusność ślubów zakonnych w obliczu ówczesnych kontrowersji mających swe źródło w nauczaniu Wycliffe'a, potępionym na Dominikańskim Synodzie w 1382 w Londynie. Trudno obecnie ustalić czy osobiste trudności Horsleya znalazły swe rozwiązanie przed ostateczną decyzją Hiltona, ale można przypuszczać, że jego przyłączenie się do Kanoników Augustiańskich nastąpiło niedługo po wstąpieniu Horsleya do kartuzów, co sugerowałoby 1386 rok, w którym Hilton zamieszkał w opactwie Thurgarton<sup>46</sup>.

### ***b) Studia teologiczne***

Z tej analizy wynika, że kluczowym zewnętrznym wydarzeniem, które zdecydowało o zmianie stanu życia i opuszczeniu kariery prawniczej, było prawdopodobnie potępienie heretyckich twierdzeń Wycliffe'a. Możliwe, że początek rozeznania tej życiowej decyzji sięga 1378 roku, kiedy Hilton prowadząc życie w pełni aktywne był świadkiem podwójnego wyboru papieży Urbana VI w Rzymie i Klemensa VII w Awinionie, co zapoczątkowało okres Wielkiej Schizmy. Ten straszny religijny rozłam Kościoła Katolickiego zaowocował przede wszystkim niepewnością i zamieszaniem pośród wiernych. Jednocześnie jednak stał się okazją do wołania o większą wolność religijną widoczną w tendencji do ucieczki w indywidualną wewnętrzną duchowość. Różnego rodzaju sekciarze i entuzjaści nowego ruchu mistycznego występowali, aby zaoferować innowacyjne sposoby na zbawienie. Wątpliwości co do nienaruszalnych pewników wiary i pojawiające się jawne naruszenia dyscypliny kościelnej zainspirowały tego rodzaju osoby jak John Wycliffe do przed-reformacyjnych wystąpień kontynuowanych aż do jego śmierci w 1384 roku<sup>47</sup>.

Pomimo, że opisane zewnętrzne wydarzenia w sposób oczywisty wpływały na życie Hiltona, praktycznie nie komentuje w swoich pismach problematycznej sytuacji Kościoła i konieczności natychmiastowej reformy. Zadziwiającym jest, że nigdy nie wspomina nawet o Wielkiej Schizmie i jedynie raz wydaje się krytykować praktykę narzucania Anglii benefitów rzymskich. Wytłumaczyć to można jedynie faktem, że wykazywał niezwykle zainteresowanie i troskę o osobistą duchowość swych adresatów i skupiał się na zastosowaniu jedynie indywidualnego podejścia do powierzonych mu osób<sup>48</sup>. Tego rodzaju nastawienie prawdopodobnie wypływa z jego osobowości, którą łatwo można opisać w świetle jego pism. Z uwagi na to, iż był osobą bardzo wrażliwą wewnętrznie o głębokiej mistycznej duchowości, trudno sobie nawet wyobrazić w jaki

---

<sup>46</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 15.

<sup>47</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>48</sup> Zob. *Tamże*.



sposób mógł wypełniać rolę opanowanego kanonisty i prawnika. Ten dość łatwo zauważalny kontrast prowadzi do spekulacji i pytania o rzeczywistą motywację i początek jego przyszłej kariery prawniczej i czy miał w czasie swej młodości realny wpływ na wybór kierunku studiów. Całkiem możliwe, że to jego rodzina lub bogaty protektor i sponsor, mając na uwadze fakt, że ówczesnym najlepszym zabezpieczeniem przyszłości była kariera prawniczo-kanoniczna, zdecydowali, że będzie to najlepszy kierunek w jego życiu zapewniający utrzymanie i dający konkretną przyszłość<sup>49</sup>.

Jak pokazuje mistyczny i teologiczny charakter pism Hiltona prawo cywilne i kanoniczne nie do końca zaspokajało jego wewnętrzne potrzeby, dlatego przypuszcza się, że na początku lat osiemdziesiątych XIV wieku musiał przeżyć pewnego rodzaju doświadczenie osobistego nawrócenia. Tego rodzaju wewnętrzne przeżycie zmusiło go do porzucenia zarówno prawa cywilnego i kanonicznego oraz zwrócenia się w kierunku teologii duchowości i podjęcia próby życia pustelniczego, które miało swoją długą angielską tradycję<sup>50</sup>. Dowodem na potwierdzenie tego wewnętrznego przekonania jest list Hiltona *Epistola ad quendam seculo renunciare volentem* napisany do kapłana, który także studiował prawo kanoniczne i myślał o porzuceniu życia światowego, w którym zachęca go do pójścia za głosem powołania i porzucenia wdzięku i złudy świata w postaci materialnego zysku, bogactwa, zmysłowości, korupcji i ambicji<sup>51</sup>. Doświadczenie nawrócenia nie miało u niego charakteru jakiegoś nadzwyczajnego jednorazowego wydarzenia, ale raczej było owocem długofalowej refleksji i modlitwy<sup>52</sup>. Kluczowym wydaje się tutaj pewnego rodzaju transformacja od sposobu myślenia scholastyczno-prawniczego do bardziej teologiczno-duchowego, która musiała nastąpić w latach 1375-1384, kiedy to Hilton był zaangażowany w praktykę prawniczą w Ely i kontynuował studia doktorskie w Cambridge. Prawdopodobnie wtedy zaczął wykazywać głębokie zainteresowania teologiczno-pastoralne<sup>53</sup>, które później znalazły swój wyraz w jego pismach, co może było spowodowane faktem, iż pod koniec XIV wieku prawo zastąpiło teologię wpraw na uniwersytecie w Cambridge, a potem w Oxford<sup>54</sup>.

Ostateczna decyzja o rozpoczęciu studiowania teologii przypuszczalnie musiała zostać zainspirowana przez spotkanie z franciszkaninem Luisem de Fontibus z

---

<sup>49</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>50</sup> Zob. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>51</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>52</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>53</sup> Por. V. Gillespie, *Idols and Images: Pastoral Adaptations of The Scale of Perfection*, w: Langland, *The Mystics and The Medieval English Religious Tradition*, red. H. Phillips, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 97-124.

<sup>54</sup> Zob. J.H.P. Clark, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 2.

Aragonu, który wykładał *Komentarz do Psalmów* Piotra Lombarda w Cambridge w 1383 roku. W późniejszych latach Hilton nawet dokonał częściowego wolnego tłumaczenia zagubionego i nieznanego dziś w całości pisma autorstwa de Fort *Eight Chapters on Perfection*, które zostało wybrane przez niego prawdopodobnie z racji zbieżności teologicznej z jego głównymi dziełami i z powodu niezbyt wyraźnego franciszkańskiego charakteru<sup>55</sup>. Innym teologiem wpływającym na niego przez swe dzieło *De remediis contra temptationes* był augustianin William Flete (+1380), który podobnie jak Hilton nie dokończył swoich studiów w Cambridge<sup>56</sup>. Nie wiadomo jednak czy teolog znał go osobiście z uwagi na to, iż Flete opuścił miasto po zakończonym licencjacie w 1358 roku<sup>57</sup> i rozpoczął we wrześniu 1359 roku nowe życie jako pustelnik w Lecceto we Włoszech<sup>58</sup>, dołączając do grupy osobistych doradców św. Katarzyny Sieneńskiej<sup>59</sup>. Ogólnie rzecz biorąc z całą pewnością można stwierdzić bazując na analizie teologicznej dzieł Hiltona, że uzyskał przynajmniej podstawowe wykształcenie teologiczne w czasie swojego pobytu w Cambridge. To w oczywisty sposób wyjaśniałoby przenikliwą i gruntowną wiedzę duchową, niemożliwą do uzyskania za pomocą studiów prywatnych, dająca mu umiejętności literackie i mądrość wewnętrzną, które najpełniej ujawniały się w dwutomowym dziele *The Scale of Perfection*<sup>60</sup>.

Na całe więc doświadczenie transformacji Hiltona składa się przede wszystkim narastające niezadowolenie z kariery prawniczej w wymiarze cywilnym i kościelnym, szczególnie w świetle postępującej korupcji w kręgach duchowieństwa, co tworzyło dla prawnika-kapłana sytuację zaangażowania w sprawy wymagające kompromisu w dziedzinie osobistej moralności. Kolejnym czynnikiem popychającym go w stronę teologii i duchowości był tragiczny stan Kościoła i papieżstwa trwającego w Wielkiej Schizmie, który pewnie rodził konkretne pytania o dalszy prawidłowy kierunek działania i sposób postępowania w końcu lat siedemdziesiątych XIV wieku. Hilton stanął bowiem przed podwójnym wyborem: czy wybrać rewoltę i reformację Wycliffe'a czy też całkowite odosobnienie i odejście od świata w celu odnalezienia i praktykowania pogłębionej duchowości. Analizując wnikliwie temat duchowego nawrócenia Hiltona oraz przyjmując za pewnik jego bardziej transformacyjny charakter

---

<sup>55</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>56</sup> Szeroki komentarz por. E. Colledge, N. Chadwick, *Remedies Against Temptations. The Third English Version of William Flete*, w: *Archivio italiano per la storia della pieta*, red. R. Guarnieri, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1968, s. 201-240.

<sup>57</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>58</sup> Por. Flete, *William de*, w: *A Biographical Register of The University of Cambridge...*, dz. cyt., s. 234.

<sup>59</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>60</sup> Zob. *Tamże*.

niż wymiar pojedynczego wydarzenia, można datować próbę życia pustelniczego na lata pomiędzy 1375-1378. Wtedy teolog odsuwa się od zgiełku świata i kościelnej polityki, aby móc rozeznaczyć swój wewnętrzny wzrost i podjąć decyzję o ostatecznej formie dalszego okresu swego życia<sup>61</sup>.

Twierdzi się z dużą pewnością, że pomiędzy rokiem 1382 i 1386 kontynuował karierę prawniczą oraz odbył studia teologiczne w Cambridge przypuszczalnie w roku akademickim 1383-1384. Dostępne obecnie źródła sugerują dość wyraźnie, że Hilton studiował prawo i zakończył swą karierę na kilka lat przed wspomnianym pobytem w Cambridge. Choć to naturalnie nie wyklucza możliwości wcześniejszych studiów w dziedzinie prawa cywilnego i kanonicznego na tym samym uniwersytecie, to jednak sugeruje się, iż mógł studiować nawet w Paryżu<sup>62</sup>, jak podaje jeden z późnych manuskryptów nazywając go *Parisius*<sup>63</sup>, lub w samym Avignon, co wcześniej było uważane za niemożliwe ze względu na Wojnę Stuletnią. Choć wspomniany manuskrypt należy do tzw. źródeł pochodnych, ponieważ jest jedynym podającym tego rodzaju informację, oraz nie ma innych dowodów wspierających tezę o studiach Hiltona poza Cambridge, obecne krytyczne studia nad jego biografią ignorują i nie biorą pod uwagę możliwości, iż mógłby otrzymać wyższe wykształcenie i stopień naukowy poza Anglią<sup>64</sup>. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że Wojna Stuletnia nie miała ciągłego charakteru i składały się na nią sporadyczne konflikty zbrojne, przerywane okresami zawieszenia broni, nie można wykluczyć zupełnie możliwości studiów Hiltona we Francji<sup>65</sup>.

Tego rodzaju argumentacja poparta jest twierdzeniem, iż trudno jest uwierzyć analizując dotychczasowy bieg jego życia, że w roku 1384 mieszkał w Cambridge wyłącznie w celu odbycia studiów prawnych. Wszystkie bowiem pisma napisane do tego czasu wskazują na obecność pogłębionego zrozumienia teologii dogmatycznej i pełnego jej zintegrowania z duchowością. To właśnie doprowadza do przekonania, że Hilton przebywał w Cambridge jedynie na przełomie 1383/1384 roku w celu studiowania teologii i wtedy właśnie pozostawał pod mocnym wpływem wielu znakomitych postaci. Jednym z nich był na przykład Thomas Fishlake (Fyslawe), który

---

<sup>61</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>62</sup> Por. E. Collidge, *De nobilitate anime and De ornatu spiritualium nupciarum: Bibliothek Rijksuniversiteit Utrecht, MS. 5.F.34*, „Quaerendo” Spring 1979, t. 9, nr 2, s. 149-159.

<sup>63</sup> Manuskrypt Marseilles, Bibliotheque Municipale MS 729 będący kopią łacińskiego tłumaczenia *The Scale of Perfection* autorstwa Thomasa Fishlake. — Cyt. za: *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3074. Por. J.P.H. Clark, *English and Latin in The Scale of Perfection – Theological Considerations*, w: *Spiritualität Heute und Gestern*, AC 35, Band 1, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1982, s. 167-212.

<sup>64</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3074.

<sup>65</sup> O opactwie por. E. Underhill, *Introduction...*, art. cyt., s. vii-xii.

przetłumaczył dzieło Hiltona *The Scale of Perfection* na język łaciński<sup>66</sup>, a z którym mógł spotkać się wcześniej, kiedy urzędował w Cambridge i Ely w latach 1375-1377<sup>67</sup>. Innym był karmelita Johna Pole, który także studiował w Cambridge i był mistrzem teologii w 1381 roku oraz autorem kopii tłumaczenia *The Scale* na język łaciński<sup>68</sup>. Ponadto łączyła go głębsza relacja ze wspomnianymi Luisem de Font, którego sam tłumaczył będąc już augustianinem na język narodowy, oraz Williamem Flete, którego dzieło *De remediis contra temptationes* wykazuje podobieństwa z *The Scale of Perfection*<sup>69</sup>. Następnie po studiach teologicznych starał się wypróbować swoje powołanie zakonne jako pustelnik, jeśli nie miało to miejsca w latach 1375-1378, co w końcu zaowocowało decyzją w roku 1386 o wstąpieniu do zakonu o charakterze bardziej apostołskim.

### c) *Życie zakonne*

Zakon Kanoników Regularnych św. Augustyna posiadał swe opactwo pw. św. Piotra w Thurgarton, niedaleko Southwell, w sąsiedztwie Newark, w hrabstwie Nottinghamshire<sup>70</sup>. Choć pewne manuskrypty opisują Hiltona jako kartuzjańskiego mnicha<sup>71</sup>, jest interesującym i znaczącym fakt, że jednak wybrał apostołski zakon kanoników, a nie kartuzjańską wspólnotę kontemplacyjną. Mimo, że pisma teologa stały się bardzo popularne i były niezwykle cenione przez zakon kartuzjański<sup>72</sup>, o czym świadczy chociażby zachowany jeden z najważniejszych manuskryptów MS Harley 6579, który pochodzi z kartuzji w Londynie, jego osobista duchowość znalazła swoje wypełnienie w zakonie o innym charakterze opowiadającym się bardziej za życiem mieszanym (*mixed life*)<sup>73</sup>. Tego rodzaju decyzja została prawdopodobnie zmotywowana nie tylko przez chęć porzucenia jakichkolwiek świeckich spraw, ale także bardziej korespondowała z jego teologicznym przygotowaniem opartym na augustiańskiej tradycji<sup>74</sup>.

Ostatni dziesięcioletni okres w jego życiu został podzielony na dwa etapy: wczesny (1386-1390) i późny (1391-1396). W pierwszym okresie Hilton ugruntował swoją pozycję kierownika duchowego i rozpoczął pisanie dzieł w języku narodowym (*vernacular english*). Poruszał głównie temat podstawowej natury mistyki jako

---

<sup>66</sup> Por. J.P.H. Clark, *English and Latin in The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 167-212.

<sup>67</sup> Zob. M.G., Sargent, *Bishops, Patrons, Mystics and Manuscripts...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>68</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 18.

<sup>69</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>70</sup> Zob. *Tamże*, s. 35.

<sup>71</sup> Zob. E. Underhill, *Introduction...*, art. cyt., s. vi.

<sup>72</sup> Por. Tenże, *The Mystics of the Church*, James Clarke & Co., Strand 1925, s. 110-132.

<sup>73</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 16.

<sup>74</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 175.

prawdziwej jedności Boga i duszy ludzkiej w doskonałej miłości oraz problem iluzji duchowych kładąc podstawy pod rozeznanie wewnętrzne. Opisywał także formę życia chrześcijańskiego, która łączy w sobie wyzwania apostołskie wraz z koniecznością kontemplacji, nazywając je życiem mieszanym (*mixed life*) i wprowadzając w ten sposób neologizm swojego autorstwa do duchowości<sup>75</sup>. Okres ten jest także naznaczony wzrastającym zainteresowaniem pro-reformacyjnymi tezami Wycliffe'a, którego wystąpienie przeciwko ortodoksji spowodowało kryzys i wymagało konkretnej odpowiedzi ze strony hierarchii Kościoła. Od 1387 roku opactwo Thurgarton było aktywnie zaangażowane w kościelną kampanię przeciwko Lollardom, natomiast w 1388 roku powierzono opatowi urząd, podległy pod archidiakona Nottingham<sup>76</sup>, w ramach którego mógł aresztować, przesłuchiwać i więzić heretyków<sup>77</sup>. Wydaje się więc wielce prawdopodobne, że pisma Hiltona broniące podstawowych zasad wiary i poruszające tematy m.in. roli obrazów w pobożności, wartości ślubów zakonnych czy indywidualnej spowiedzi w obecności kapłana, należą do okresu, kiedy tradycyjne nauczanie Kościoła było kwestionowane przez naśladowców Wycliffe'a<sup>78</sup>.

Zostało bowiem potwierdzone, że podczas pobytu w opactwie teolog pozostawał w kontakcie z pewnymi osobami z kręgu akademickiego w Cambridge oraz z przyjaciółmi z którymi prawdopodobnie studiował wcześniej na tym samym uniwersytecie. To sugerowałoby, iż we wczesnych latach zakonnych w Thurgarton kontynuował przedtem podjętą współpracę w obronie tradycyjnej ortodoksji Kościoła w obliczu entuzjastycznej pseudo-duchowości Lollardów i ruchu „wolnego ducha (*free spirit*)”<sup>79</sup>. W czasie końcowych lat jego życia (1391-1396) zajmował się dalej pisarstwem w dziedzinie duchowości, co zaowocowało najważniejszymi jego traktatami napisanymi po łacinie i w języku narodowym. Pośród tych dzieł są nie tylko pisma jego autorstwa, ale i komentarze oraz tłumaczenia wraz z drugą częścią (*Book II*) najważniejszego pisma *The Scale of Perfection*, które miało przemożny wpływ na następne pokolenia<sup>80</sup>.

Jego wkład w historię katolickiej mistyki i w rozwój narodowego języka angielskiego jest nieoceniony, ponieważ wcześniej język narodowy był uważany za dialekt chłopów i wieśniaków nad którym górował francuski żargon i scholastyczna łacina. Po śmierci Hiltona jego dzieła odmieniły zupełnie tę sytuację ugruntowując honorową pozycję języka narodowego w angielskiej teologii katolickiej przez

<sup>75</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>76</sup> Zob. E. Underhill, *Introduction...*, art. cyt., s. xv.

<sup>77</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>78</sup> Zob. T. Bestul, *Walter Hilton...*, art. cyt., s. 89.

<sup>79</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>80</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

udostępnienie prostym ludziom głębokiej i zdrowej duchowości. Prawdopodobnie pośród czternastowiecznych pisarzy mistycznych Hilton był po Rolle jednym z najbardziej rozpoznawanych autorów, a na pewno pierwszym, który doczekał się drukowanego wydania swych dzieł, dokonanego przez Wynkyn de Worde w 1494 roku<sup>81</sup> i potrójnego ich wznowienia do 1533 roku<sup>82</sup>. Do czasów reformacji angielskiej był najpoczytniejszym autorem dzieł mistycznych, co potwierdza chociażby fakt, że był czytany i rekomendowany m.in. przez Nicholasa Love w jego dziele *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*<sup>83</sup>, kartuziańskich męczenników oraz św. Thomasa More<sup>84</sup>. Mimo, że trudne środowisko i tragiczne czasy, w których przyszło mu żyć i wzrastać, na pewno wywarły konkretny wpływ na formowanie się jego osobowości, wydaje się przewyżczać i pokonywać te niesprzyjające uwarunkowania oraz opanowywać negatywne reakcje względem tak skomplikowanej rzeczywistości<sup>85</sup>. O tym świadczy fakt, że znany ze swej pobożności umiera pośród augustiańskich kanoników w wigilię Zwiastowania NMP<sup>86</sup> 24 marca 1395/6<sup>87</sup> roku w opinii świętości. Potwierdzają to liczne dopiski w manuskryptach (m.in. MS Harley 6579) określające go jako „czcigodnego” (*venerable*) i wzmianka w jednym z nich o „cudach przy jego grobie” (MS Marseilles 729)<sup>88</sup>. Choć nigdy formalnie nie został beatyfikowany, to jednak posługiwano się tytułem *Magister Beatus* na określenie wyjątkowości jego osoby, świętości życia i niezwykłego dorobku teologicznego<sup>89</sup>. Ponadto nie są rzadkie nawiązania w manuskryptach i innych pismach duchowych określające go jako „*Sanctus vir in opere et sermone*”, czy „*Venerabilis Hilto*” m.in. w dziele *Speculum Spiritualium*, które zrównuje go ze św. Bernardem, św. Augustynem i innymi doktorami Kościoła<sup>90</sup>.

---

<sup>81</sup> Zob. T. Bestul, *Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 92, 100.

<sup>82</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374. Pełne omówienie następnych wydań i ich tłumaczeń aż do obecnych czasów na tle historii duchowości zob.: Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 33-35; M. Noetinger, *The Modern Editions of Walter Hilton's 'Scala Perfectionis'*, DR, 6(1923), t. 41, nr 118, s. 149-157; J. Walsh, *Translating Middle English Spiritual Writings*, „Month” 5(1958), t. 19, nr 5, s. 292-296; Tenże, *Hilton Walter*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. 6 – *Fri-Hoh*, Catholic University of America, Washington 2003, s. 834n; D. Knowles, *The English Mystics...*, dz. cyt., s. 107-127.

<sup>83</sup> Por. r. 5 w: N. Love, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Full Critical Edition based on Cambridge University Library Additional MSS 6578 and 6686 with Introduction, Notes and Glossary*, red. M.G., Sargent, University of Exeter Press, Exeter 2005, s. 75-96; A. Minnis, *Translations of Authority in Medieval English Literature. Valuing the Vernacular*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 29-31.

<sup>84</sup> Zob. B., McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374.

<sup>85</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 38n.

<sup>86</sup> Zob. P. Hodgson, *Three 14th Century English Mystics...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>87</sup> Zob. T.W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century...*, dz. cyt., s. 107; por. Tenże, *Walter Hilton's 'Scale of Perfection'*, LQHR 4(1935), s. 241-245; M.J. Barry, *Hilton Walter*, w: *Dictionary of Religion*, red. G. Mayer, t. F-N, Corpus Publications, Washington 1979, s. 1670.

<sup>88</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>89</sup> Zob. E. Hickey, *Forewords*, w: *A Parable of A Pilgrim by Walter Hilton*, red. E. Hickey, Catholic Truth Society, London 1907, s. 5.

<sup>90</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 7.

Podsumowując biografię Hiltona należy wspomnieć na koniec o jego osobowości teologa i kierownika duchowego, szczególnie ujawniającej się w podejściu do adresatów i w sposobie udzielania napomnień duchowych. Osobista głęboka pokora teologa znakomicie koresponduje z naciskiem, który kładzie na obecność cnót w swoich pismach, co sugeruje prawdziwie ojcowski i przyjacielski stosunek pomiędzy nim a odbiorcą jego nauczania. Tego rodzaju nastawianie mimowolnie wprowadza adresatów w proces współpracy we wzroście duchowym, czego przykładem może być fakt, iż rozdziały, które mogą być zniechęcająco trudne do zrozumienia i praktykowania, Hilton często uszczegóławia bez odpychającej protekcjonalności i reasumuje za pomocą uspokajających wyjaśnień. Tego rodzaju osobiste konkluzje uwidaczniają jego pokorę i dobroć znajdującą swe źródło w nadzwyczajnej osobowości, kiedy to nie traktuje adresatów jak uczniów, których zaangażowanie należy regularnie kwestionować, ale jak osoby, które bez wątplenia są w stanie osiągnąć nakreślone cele, a nawet mogą przewyższyć autora w świętości i przekroczyć pokładane w nich oczekiwania. W momencie, kiedy udaje mu się odnieść sukces, którym jest wzrost duchowy adresatów w postaci doskonałej kontemplacji i kiedy kierownictwo duchowe i udzielane rady okazują się skuteczne, Hilton wydaje się wycofywać wypierając się wszelkich zasług i ludzkiego uznania<sup>91</sup>.

Pokora teologa nie jest jedynie literacką ozdobą jego twórczości, ale będąc prawdziwą i dogłębną motywacją tworzy inspirującą atmosferę, która mobilizuje adresatów do podjęcia życia prawdziwie duchowego. Tego rodzaju autentyczne uniżenie nadaje jego pismom na tyle przekonywujący ton, że prowokuje zaangażowanie odbiorców i owocuje nadzieją, że jakiegokolwiek trudne cele wytyczone przez niego są możliwe do osiągnięcia<sup>92</sup>. Chociaż zachowane dzieła nie mówią wiele o nim samym, co nie pomaga w analizie jego osobowości i utrudnia odtworzenie biografii oraz nie można w nich znaleźć osobistych wyznań o jego pochodzeniu i wykształceniu, to jednak tego rodzaju ukrywanie własnej indywidualności nie oznacza, iż dorobek Hiltona nacechowany jest chłodnym i analitycznym stylem innych traktatów teologicznych. Pokora, umiarkowanie i ciepło okazywane swym odbiorcom wraz z gotowością do nauczania dostosowanego do ich poziomu duchowego ujawniają niezrównaną osobowość teologa<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Zob. *Tamże*, s. 8.

<sup>92</sup> Zob. *Tamże*, s. 5n.

<sup>93</sup> Zob. *Tamże*, s. 8.

## B) Pisma i manuskrypty

Do traktatów, których autorem z całą pewnością jest Hilton, należy zaliczyć przede wszystkim *The Scale of Perfection*, *On the Mixed Life*, *Of Angles' Song* i *Eight Chapters on Perfection*<sup>94</sup>. Natomiast do dzieł przypisywanych mu w dużym stopniu prawdopodobieństwa zalicza się *Commentary on „Oui habitat”* (Psalm 90) i z mniejszym stopniem *Commentary on „Bonum est”* (Psalm 91) oraz późnośredniowieczną angielską wersję pisma pseudo-Bonawentury *Stimulus amoris* zatytułowaną *Prickyng of Love*. Przypisuje mu się inne pismo *Commentary on the „Benedicus”*, choć jest bardzo wątpliwym, iż rzeczywiście napisał to dzieło. Oprócz traktatów napisanych w języku narodowym kanon dzieł Hiltona zawiera także kilka pism łacińskich<sup>95</sup>: list skierowany do Adama Horsley *De utilitate et prerogativis religionis*; traktat *De adoracione imaginum* napisany w obronie czci oddawanej obrazom i figurom przeciwko opozycji Wycliffe'a i jego naśladowców; listy *Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem* i *Epistola ad solitarium de lectione, intentione, oratione et aliis*; oraz traktaty *De imagine peccati* oraz *Quantum ad futurum*. Ponadto skrócone i uproszczone tłumaczenie *Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem* na język narodowy *A Pystille Made to a Cristene Frende* przetrwało w jednym tylko manuskrypcie. Zaś inny list, którego początkowe wyrazy są jednocześnie jego tytułem *Noviter militanti nova congruit milicia* został zagubiony i jest znany jedynie ze wzmianki w innym piśmie w języku narodowym nie napisanym przez Hiltona<sup>96</sup>.

### a) Główne dzieła mistyczne

Jedno z największych i najważniejszych dzieł Hiltona znane pod nazwą *The Scale of Perfection*<sup>97</sup> (90000 słów), jest jedyną tak obszerną, wyczerpującą i wszechstronną prezentacją życia duchowego z całego grona przewodników mistycznych w angielskim języku narodowym<sup>98</sup>. Istnieje pokaźna liczba innych tytułów, którymi opatrzone to pismo w różnych manuskryptach, z których

<sup>94</sup> Zob. V.M. Lagorio, *Mysticism: Christian: English: Walter Hilton*, DMA, t. 9, s. 23.

<sup>95</sup> Zob. *Tamże*. Na temat manuskryptów łacińsko-angielskich por. S.S. Hussey, *Latin and English in the Scale of Perfection*, MS 25(1973), s. 456-476.

<sup>96</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3075; por. J. Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 77-81.

<sup>97</sup> Do najważniejszych wydań należą: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, tł. E. Underhill, J. M. Watkins, London 1923; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. M. Noetinger, Burns, Oates & Washbourne, London 1927; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. G. Sitwell, Burns & Oates, London 1952; Tenże, *The Ladder of Perfection*, tł. L. Sherley-Price, Penguin Books, London 1957; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. I. Trethowan, Geoffrey Chapman, London 1975; Tenże, *The Staircase of Perfection*, tł. M.L. Del Mastro, Garden City, New York 1979; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. J.P.H. Clark, R. Dorward, Paulist Press, New York 1991; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. T.H. Bestul, Western Michigan University, Kalamazoo 2000; Tenże, *The Scale of Perfection. Book II. An Edition Based on British Library MSS Harley 6573 and 6579*, red. S.S. Hussey, M.G. Sargent, Oxford University Press, Oxford 2017.

<sup>98</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374.



prawdopodobnie najbardziej trafnym jest tytuł *The Reforming of Man's Soul*, który pochodzi z manuskryptu MS Harley (nr 2397) przechowywanego w British Library<sup>99</sup>. To dwutomowe pismo, które skierowane jest bardziej do ogółu wiernych niż indywidualnych adresatów, podejmuje głównie temat poszczególnych etapów rozwoju duchowego wraz z pogłębioną refleksją nad życiem kontemplacyjnym oraz ukazuje proces wzrostu wewnętrznego w łasce od momentu chrztu do stanu doskonałości chrześcijańskiej<sup>100</sup>.

Obecna wersja *The Scale of Perfection* obejmuje dwa pisma oryginalnie napisane jako oddzielne dzieła różniące się znacznie stylem, zakresem tematycznym i rodzajem odbiorców<sup>101</sup>. Choć oba traktaty zostały napisane w różnym czasie i pierwotnie czytane były niezależnie od siebie, to wewnętrzne powiązania pomiędzy księgami, udowadniające autorstwo Hiltona, łączą je w jedną całość<sup>102</sup>. Choć tytuł dzieła został zaczerpnięty ze znanego porównania poszczególnych etapów wzrostu duchowego do wznoszenia się po stopniach doskonałości, jak po „szczeblach drabiny”, to jednak Hilton nie opisuje systematycznego i zwartego schematu rozwoju wewnętrznego. Metafora drabiny pierwotnie nawiązuje do podobnego obrazu ze snu Jakuba (Rdz 28,12) i przypomina dzieło Guigo II *Scala claustralium*<sup>103</sup>. Tego rodzaju porównanie do skali czy stopni w życiu duchowym nie jest niczym nowym, ponieważ jednym z pierwszych, który wprowadził je do tradycji chrześcijańskiej, był Orygenes kładąc nacisk na ideę udoskonalenia. Konkretnie rozwiązania i modele postępu na gruncie angielskim można odnaleźć w przetłumaczonej dwukrotnie w XIV wieku na język narodowy popularnej regule życia dla pustelników *Institutio inclusarum*

---

<sup>99</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>100</sup> Jego niesamowitą popularność poświadcza liczna grupa manuskryptów, z których 45 obejmuje *Book I* i 26 *Book II*, z czego 18 zawiera jedynie *Book I*, 3 tylko *Book II*, a 21 mieści obie księgi. Ponadto przetrwało 6 kompilacji zawierających tylko urywki, cytaty i fragmenty obu ksiąg wraz z 15 manuskryptami na które składa się ówczesne tłumaczenie łacińskie autorstwa Thomasa Fishlake, karmelity i magistra teologii z Cambridge, dokonane w 1375 roku pod tytułem *Baculum Contemplationis* lub *Speculum Contemplationis*. Pięć ze wzmiankowanych piętnastu manuskryptów zawierających łacińskie tłumaczenie ma kontynentalne pochodzenie zaliczając *The Scale of Perfection* wraz z *Confessio Amantis* autorstwa Gowera do jedynych znanych obecnie dzieł oryginalnie skomponowanych w angielskim języku narodowym, które były w obiegu na kontynencie europejskim w okresie średniowiecza. — Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374; *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3075n; por. W.K. Smart, *Some English and Latin Sources and Parallels for the Morality of Wisdom*, George Banta Pub., Menasha 1912, s. 17-28.

<sup>101</sup> Na temat obu dzieł i chronologii wzg. innych pism por. S.S. Hussey, *From Scale I to Scale II*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. Hogg James, AC 130, t. 4, Univesität Salzburg, Salzburg 1995, s. 46-67; M.G. Sargent, *Walter Hilton's Scale of Perfection: the London Manuscript Group Reconsidered*, MA 2(1983), t. 52, s. 189-216.

<sup>102</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374.

<sup>103</sup> Por. I. Trethowan, *Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, tł. I. Trethowan..., dz. cyt., s. 3-33.

autorstwa św. Aelreda of Rievaulx; w podobnej regule *Ancrene Wisse* i w *Form of Living* napisanej przez Rolle<sup>104</sup>.

*Book I*, którego powstanie datowane jest na lata 1380-1382<sup>105</sup>, jak ujawnia autor został zaadresowany do anonimowej pustelnicy i anachoretki<sup>106</sup>, którą nazywa „duchową siostrą” (*Scale I*, r. 1 - „siostra”, r. 55 - „kobieta”, r. 61 i 83 - „anachoretka”)<sup>107</sup>. Ma formę bardziej teocentrycznego niż chrystocentrycznego traktatu<sup>108</sup>, o charakterze duchowej reguły życia<sup>109</sup>, skierowanego do bliżej nieznannej kobiety żyjącej w odosobnieniu<sup>110</sup>. Z faktu, iż pismo zawiera kilka konkretnych spostrzeżeń bezpośrednio dotyczących adresatki, można wywnioskować, że przypuszczalnie była realną i znaną osobiście autorowi osobą oraz pochodziła z bogatej rodziny zajmującej wysoką pozycję w społeczeństwie, ponieważ jak stwierdza Hilton notorycznie myśli w kategoriach materialnych. Mimo że jej pochodzenie wskazywałoby nawet na arystokratyczne środowisko, nie przyjęła pełnej i wyższej edukacji, dlatego też wszystkie łacińskie cytaty są dla niej tłumaczone na język narodowy. Z uwagi na to, że wydaje się mieć skłonność w kierunku indywidualnego teologicznego myślenia i kwestionowania oczywistych prawd, Hilton zachęca ją do porzucenia własnego intelektu i zrezygnowania ze swych opinii oraz nie poddawania w wątpliwość autorytetu Kościoła i przyjęcia tego, co podaje do wierzenia, aby nie podzielić losu heretyków<sup>111</sup>.

Pod względem struktury *Book I* składa się z 92 krótkich rozdziałów<sup>112</sup> i istnieje w dwóch podstawowych wersjach autorskich, z których druga charakteryzuje się uzupełnieniami w rozdziałach 44 i 79, dodanymi najwidoczniej przez samego Hiltona po opublikowaniu tekstu, który był już w obiegu czytelnictwa. Późniejsze manuskrypty zawierają dalsze przeróbki i zmiany, szczególnie co do chrystocentrycznego charakteru pisma, które to według współczesnych krytyków tekstu nie wydają się być autorskimi poprawkami Hiltona<sup>113</sup>. Oba dzieła w ramach teologii moralnej poruszają głównie

---

<sup>104</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 180n.

<sup>105</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>106</sup> Opis życia pustelniczego adresatki por. C. Walters, *Introduction*, w: W. Hilton, *The Ladder of Perfection*, tł. L. Sherley-Price..., dz. cyt., s. xvii-xxv.

<sup>107</sup> Na podstawie tego, co pisze sam Hilton, trudno zgodzić się z twierdzeniem zaprezentowanym w polskiej Encyklopedii Katolickiej jakoby adresatem dzieła był „nieznany eremita”. — Zob. G. Kramarek, *Hilton Walter CRSA*, w: EK, t. 6, s. 884n.

<sup>108</sup> Por. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 177-189.

<sup>109</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>110</sup> Zob. G. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374.

<sup>111</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>112</sup> Por. T.H. Bestul, *Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, tł. T.H. Bestul..., dz. cyt., s. 1-14.

<sup>113</sup> Por. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 8-12.

ascetyczne nauczanie<sup>114</sup>, ukierunkowane na odnowę duszy w wierze (*reforming in faith*), rozumianej jako konieczny krok w procesie usuwania podobieństwa do grzechu (*likeness of sin*), które to po upadku Adama przysłoniło pierwotne podobieństwo do Boga (*imago Dei*) w duszy ludzkiej. Po prezentacji i określeniu życia aktywnego i kontemplacyjnego (r. 1-9) oraz wyjaśnieniu duchowego rozwoju i jego najwyższego celu, którym jest zjednoczenie z Bogiem, Hilton omawia konieczne elementy i warunki do ukończenia tego procesu, którymi są rozeznanie duchów i wewnętrznych poruszeń (r. 10-11) oraz praktykę pokory, wiary, nadziei i miłości wraz z niepodzielną uwagą skoncentrowaną jedynie na służeniu i umiłowaniu samego Boga (r. 12-23). Następnie zwracając się ku progresywnemu charakterowi życia modlitwy i medytacji nad grzesznością człowieka i człowieczeństwem Chrystusa (r. 24-36), porusza problem pokus i proponuje środki do ich zwalczania oraz omawia temat prób duchowych w rezultacie pozornego odsunięcia się Boga od duszy ludzkiej (r. 37-41). W międzyczasie ostrzega przed pozornymi fizycznymi i psychicznymi czynnikami towarzyszącymi kontemplacyjnym doświadczeniom (r. 26), przechodząc potem do prezentacji głównej przeszkody w rozwoju duchowym, którym jest grzech, wymagający rozpoznania i odrzucenia. Ten temat wprowadza czytelnika w obszerną dyskusję o siedmiu grzechach śmiertelnych i sposobach ich przewyciężenia przez wytrwałość, powściągliwość i roztropną ostrożność wraz z wzrastającym i pogłębionym samo-poznaniem, praktykowaniem cnoty, przyjmowaniem sakramentów, współpracą z łaską, a przed wszystkim zawierzeniem Chrystusowi (r. 42-93)<sup>115</sup>.

*Book II* powstał prawdopodobnie jakiś czas po napisaniu *Book I*<sup>116</sup>, kiedy to Hilton był już augustianinem u schyłku swojego życia<sup>117</sup>. Choć podobnie jak w *Book I* tekst został prawdopodobnie zaadresowany do tej samej kobiety - anachoretki<sup>118</sup>, jednak tym razem w swym przesłaniu zakłada istnienie bliżej niesprecyzowanego kręgu czytelników (r. 2). Został bowiem skierowany do szerszego grona odbiorców, nie tylko duchownych czy zakonników, ale także nieobeznanych z teologią osób świeckich (r. 2.21, 27, 39)<sup>119</sup>. Zawiera 45 rozdziałów, o znacznie dłuższym charakterze niż *Book I*, w których autor omawia kolejny etap rozwoju duchowego, nazywany odnową duszy w wierze i w uczuciach (*reformation in faith and feeling*) i opisuje konieczne do tego

---

<sup>114</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Hilton Walter*, w: *Oxford Dictionary of National Biography...*, dz. cyt., s. 250n.

<sup>115</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3076.

<sup>116</sup> Na temat manuskryptów, wydań i zawartości por. S.S. Hussey, *The Text of the Scale of Perfection, Book II*, NM 65(1964), s. 75-92.

<sup>117</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 180. Współczesne tłumaczenie por. W. Hilton, *The Scale of Perfection. Book II. An Edition Based on British Library MSS Harley 6573 and 6579*, red. S.S. Hussey, M.G. Sargent, Oxford University Press, Oxford 2017.

<sup>118</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>119</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374.

fizyczne i duchowe zaangażowanie człowieka (r. 1-20). Hilton stosując analogię duszy porównanej do pielgrzyma podążającego do Jerozolimy, symbolizującej wizję duchowego odpocznienia, którą jest kontemplacja w stanie doskonałej miłości Boga, podkreśla potrzebę stałej, pewnej i stanowczej intencji wewnętrznej wspomaganej przez prawdziwą pokorę, która jest źródłem miłosierdzia i ubóstwa duchowego (r. 21). Nawet na tym etapie wzrostu pojawiają się wewnętrzne przeciwności, które odstraszą i zniechęcają do kontynuacji drogi duchowej, spośród których w rozdziałach 24-27 wymienia m.in. okresy „świetlnej ciemności (*lightsome darkness*)” oznaczone bolesnym przejściem duszy od fałszywego światła samouwielbienia (*false light of self-love*) do prawdziwego światła miłości Boga (*true light of love of God*)<sup>120</sup>. Następnie kontynuując przedstawia w rozdziałach 28-46 cztery rodzaje działania miłości Jezusa w odnowie duszy, które jednocześnie składają się na strukturę reszty dzieła i nazywane są przywołaniem (*summoning*), usprawiedliwieniem (*justifying*), wzmocnieniem (*magnifying*) oraz uwielbieniem (*glorifying*)<sup>121</sup>. W ramach powyższych tematów Hilton reasumuje *Book II* poruszającym wyznaniem o mocy, głębokości i wartości Bożej miłości (r. 34-39) oraz opisuje wizję uszczęśliwiającą (*beatific vision*), tak dalece jak tylko może być wyobrażona i doświadczona w doczesności (r. 40-46)<sup>122</sup>.

Często w różnych komentarzach spotka się stwierdzenie utrzymujące, iż obie części *The Scale of Perfection* znacznie różnią się nawzajem od siebie pod względem adresatów, struktury i tematyki<sup>123</sup>. Paradoksalnie można zauważyć, że *Book II* podejmuje temat wyższych etapów życia kontemplacyjnego, choć jest zaadresowany do szerszego grona świeckich odbiorców, którzy wychodzą poza elitę ascetycznych anachoretów i odosobnionych mnichów. Odwrotnie zaś *Book I* podejmujący tematykę początkowego oczyszczenia w życiu duchowym wraz z naciskiem na praktykę cnót i sakramentów został skierowany bezpośrednio do pustelnicy i ewentualnie potem do innych czytelników. Wydaje się, iż jedynym wytłumaczeniem tego paradoksu jest fakt, że Hilton w momencie pisania *Scale II*, będąc w końcowych latach swego życia pod wrażeniem popularności pierwszego traktatu *Scale I*, doszedł do głębszego przekonania niż poglądy zawarte w *The Epistle on the Mixed Life*<sup>124</sup>, że wyżyny mistycznego

---

<sup>120</sup> Zob. B. Windeatt, *Introductory Essay*, w: *English Mystics of the Middle Ages*, red. B. Windeatt, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 4.

<sup>121</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 47.

<sup>122</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3076.

<sup>123</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>124</sup> O powiązaniach pomiędzy dziełami por. J.P.H. Clark, *Introduction and Notes*, w: W. Hilton, *Mixed Life*, tł. R. Dorward, SLG Press, Oxford 2001, s. iii-viii.

kontaktu z Bogiem są dostępne i osiągalne dla wszystkich chrześcijan, co znajduje swe potwierdzenie u późniejszych średniowiecznych autorów mistycznych<sup>125</sup>.

Oprócz różnicy poglądów na powyższy temat ciągle utrzymuje się w kręgach krytyków dyskusja o strukturze i porządku obu części traktatu, szczególnie dlatego, że Hilton, jak wielu średniowiecznych autorów, nie wahał się podejmować tych samych tematów w różnych miejscach, wracając do nich wielokrotnie i opisując je z innej perspektywy. Próbując wytłumaczyć tego rodzaju zabieg literacki używano różnych metafor, aby prawidłowo scharakteryzować naturę struktury dzieła, polegającą na kolistym zachodzeniu na siebie tematów z wielopoziomowym ich uzupełnianiem za pomocą ciągłych powtórek<sup>126</sup>. Ze wszystkich propozycji można tu wymienić najbardziej trafną i pomocną metodę nazywaną spiralną, która polega na wielokrotnym podejmowaniu zagadnień i regularnym powracaniu do nich, jednak zawsze nie po to, aby je powtórzyć, ale w celu pogłębienia i ubogacenia rozpoczętej analizy<sup>127</sup>.

Z uwagi na to, że Hilton pierwotnie nie podzielił swego dzieła na poszczególne rozdziały, zostało to dokonane współcześnie przez krytyków za pomocą wspomnianej metody. Jednym z przykładów jest kompozycja zaproponowana przez Bernarda McGinna, która różni się od wspomnianego wcześniej klasycznego podziału literacko-tematycznego, jednak z racji swej prostoty i przejrzystości może być pomocna w zrozumieniu przesłania autora. *Book I* można podzielić na 8 sekcji: (1) r. 1-2: wprowadzenie do dwóch form życia aktywnego i kontemplacyjnego; (2) r. 3-13: wyjaśnienie natury kontemplacji rozumianej jako odnowa obrazu Bożego i powrót do obrazu Trójcy (łac. *imago trinitatis*) utraconej przez grzech pierworodny; (3) r. 14-23: ukazanie ćwiczeń duchowych przygotowujących do kontemplacji wraz z początkowym wymogiem cnót; (4) r. 24-39: omówienie tematu modlitwy, medytacji i pokus; (5) r. 40-43: w celu odnowienia obrazu Boga ukazanie konieczności zniszczenia obrazu grzechu (łac. *imago peccati*), odziedziczonego po błędzie pierwszych rodziców i umocnionego przez grzeszne akty; (6) r. 44-51: omówienie sposobu w który chrystocentryczna pobożność pasyjna jest podstawowym środkiem do uwolnienia z grzechów; (7) r. 52-77: pokazanie w jaki sposób rachunek sumienia może pomóc opanować i przezwyciężyć grzech; oraz (8) r. 78-92: kontynuacja refleksji na temat „obrazu grzechu” i „obrazu Jezusa” i ich działania w życiu kontemplatyków<sup>128</sup>.

*Book II* kładący większy i mocniejszy nacisk na odnowę obrazu Bożego (*reformatio imaginis*) może być podzielony na następujące sekcje: (1) r. 1-12:

---

<sup>125</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 374n.

<sup>126</sup> Zob. *Tamże*, s. 375.

<sup>127</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>128</sup> Zob. *Tamże*.

prezentacja fundamentalnych zasad pomocnych w odnowie, szczególnie w relacji do sakramentów; (2) r. 13-20: kluczowy u Hiltona podział na trzy rodzaje dusz: (a) dusze, które opierają się odnowie; (b) dusze odnowione w wierze (*reformed in faith*) i będące na drodze do zbawienia; (c) dusze odnowione w wierze i uczuciu (*reformed in faith and feeling*), które wstąpiły na mistyczną drogę; (3) r. 21-33: przedstawienie rozbudowanego przykładu mistycznego itinerarium używając analogii pielgrzymki do Jerozolimy ze szczegółowym wyjaśnieniem teologicznego znaczenia „odnowy w doświadczeniu (*reformation in feeling*)”; (4) r. 34-39: kontynuacja poprzedniego tematu prowadząca do najbardziej imponującej sekcji traktatu mówiącej o naturze miłości Boga jako „jedynej koniecznej rzeczy” do prawdziwego doświadczenia duchowego; oraz (5) r. 40-46: analiza w jaki sposób „otwarcie duchowych oczu (*opening of the spiritual eye*)” pozwala na dostrzeganie Jezusa w życiu doczesnym<sup>129</sup>.

Jeśli chodzi o zakres tematyczny *The Scale of Perfection* powszechnie błędnie twierdzi się, że obie części dzieła znacznie odbiegają od siebie w poruszanej problematyce. Można spotkać w wielu opracowaniach opinie, że Hilton w *Book I* skłaniał się w kierunku teocentrycznej teologii pod znacznym wpływem *Obłoku niewiedzy*, podczas gdy *Book II* ma nachylenie bardziej chrystocentryczne, ponieważ imię Jezus jest częściej używane niż Bóg w skutek rzekomej krytyki, która spotkała zarówno autora *Obłoku* i pierwszą część *The Scale* po ich publikacji<sup>130</sup>. Prawdą jest, iż statystyka używania imienia Jezus i Bóg w obu częściach potwierdzałaby tę teorię, jednak trzeba także wyjaśnić, że według całościowego spojrzenia na teologię obu traktatów, kiedykolwiek Bóg jest wspominany w części pierwszej nie oznacza to, że Hilton nie miał na myśli także osoby Jezusa. Bez cienia wątpliwości w swej pierwotnej intencji chciał, aby obie części *The Scale* były traktowane i rozumiane jako logiczne, spójne i dopełniające się pisma, dlatego też dążył do ich połączenia w końcowym wydaniu, nadając im wspólny tytuł *Scala Perfectionis*, aby jako uzupełniające się i nawiązujące do siebie traktaty stanowiły przekonywującą całość<sup>131</sup>.

Potwierdzeniem tego może być przypuszczenie, iż motywem do napisania drugiej części dzieła było pragnienie adresata *Book I*, aby otrzymać bardziej rozbudowane pismo podejmujące podobną tematykę. Podobne zdarzenie miało wcześniej miejsce u autora *Obłoku*, kiedy *The Book of Privy Counselling* został zaprezentowany w odpowiedzi na prośbę o pogłębienie tematyki poruszanej w

---

<sup>129</sup> Zob. *Tamże*, s. 375n.

<sup>130</sup> Na temat Imienia Jezus u Hiltona por. D. Renevey, *Name Above Names: The Devotion to the Name of Jesus from Richard Rolle to Walter Hilton's Scale of Perfection*, w: *The Medieval Mystical Tradition England, Ireland and Wales VI*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 103-123.

<sup>131</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 182.

*Obłoku*<sup>132</sup>. Mimo że, średniowieczny podręcznik życia duchowego według Hiltona nie wypełnia w całości warunków narzucanych przez strukturę scholastycznej logiki, to jednak jest przewodnikiem zapewniającym całościową prezentację rozwoju wewnętrznego, co wyjaśniałoby jego niesamowitą popularność. Kluczem do zrozumienia, czym właściwie Hilton zasłużył sobie na miano tak ważnego i wpływowego średniowiecznego autora jest zrozumienie elementarnej użyteczności jego dzieła dla zwyczajnych czytelników, która leży przede wszystkim w jego duchowej równowadze i umiarkowaniu w połączeniu z przenikliwym rozeznaniem duchowym i mocno ortodoksyjną wizją życia wewnętrznego<sup>133</sup>.

### **b) Inne pisma w języku narodowym**

Kolejne pismo Hiltona *The Epistle on the Mixed Life*<sup>134</sup> (9200 słów), datowane na 1378 rok jako jedno z najwcześniejszych dzieł<sup>135</sup>, zostało zachowane w 19 manuskryptach<sup>136</sup> i w kilku wczesnodrukach<sup>137</sup>. W tradycji przekazanej w 10 manuskryptach dzieło to było bezpośrednio powiązane z *The Scale of Perfection*<sup>138</sup>, ponieważ do początków XV wieku świeccy czytelnicy Hiltona używali go jako adaptacji i interpretacji *The Scale*, która dostosowywała pismo kładące mocniejszy nacisk na kontemplację do stanu życia mieszanego. Bliski związek tych dwóch pism

---

<sup>132</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>133</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 376.

<sup>134</sup> Pełny tekst angielski por. W. Hilton, *Mixed Life*, tł. R. Dorward, SLG Press, Oxford 2001; D. Jones, *Minor Works of Walter Hilton*, Burns Oates & Washbourne, London 1929, s. 3-8; S.J. Ogilvie-Thomson, *Walter Hilton's Mixed Life Edited from Lambeth Palace MS 472*, Universität Salzburg, Salzburg 1986; C. Horstman, *Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole and his Followers*, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 264-292; W. Hilton, *Treatise Written to a Devout Man of Secular State*, red. H. Plantinga, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapid 1995; Tenże, *Epistle on the Mixed Life*, w: *Catholic England. Faith, Religion and Observance before the Reformation*, tł. R.N. Swanson, Manchester University Press, Manchester 1995, s. 104-124.

<sup>135</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>136</sup> O wspomnianych manuskryptach por. A.I. Doyle, *The Shaping of the Vernon and Simeon Manuscripts*, w: *Chaucer and Middle English Studies in Honor of Rossell Hope Robbins*, red. B. Rowland, George Allen & Unwin, London 1974, s. 328-341; G.R. Keiser, *A Note on the Descent of the Thornton Manuscript*, TCBS 5(1976), t. 6, s. 346-348; A.E.B. Owen, *The Collation and Descent of the Thornton Manuscript*, TCBS 4(1975), t. 6, s. 218-225.

<sup>137</sup> W zależności od wersji manuskryptu można wyróżnić kilka wariantów struktury tego traktatu, dlatego na przykład, jeśli weźmie się pod uwagę manuskrypt zwany *Vernon*, którego powstanie datuje się na 1380 rok, to oprócz Prologu posiada 28 rozdziałów. Natomiast manuskrypt *Thornton* (f. 223), datowany pomiędzy 1430-1450, nie zawiera w ogóle podziału na rozdziały, podczas gdy inne manuskrypty i wczesnodruki prezentują tekst w 16 lub nawet w 19 rozdziałach. Manuskrypt *Lambeth Palace* wraz z pięcioma innymi manuskryptami oraz wczesnodruki mające za źródło publikację wydaną w 1507 roku przez Juliana Notary, który blisko współpracował z Wynkyn de Wrode, dodają krótkie wprowadzenie i zakończenie, które Sarah Ogilvie-Thomson, jeden z czołowych krytyków i edytorów *The Mixed Life*, uważa za dodatek autorski Hiltona. — Zob. J.P.H. Clark, *Walter Hilton's Mixed Life – Further Sources*, w: AC 278, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 2009, s. 41-43; *The Thornton Manuscript (Lincoln Cathedral MS. 91)...*, dz. cyt., s. xvi; J.P.H. Clark, *Hilton Walter*, w: *Oxford Dictionary of National Biography...*, dz. cyt., s. 250n; *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3077.

<sup>138</sup> Por. A.J. Bliss, *Two Hilton Manuscripts in Columbia University Library*, MA 2(1969), t. 37, s. 157-163.

widoczny jest już w pierwszej publikacji *The Scale*, wydrukowanej przez Wynkyn de Word w 1494 roku. *The Mixed Life* zostało tam opublikowane jako dodatek i uzupełnienie prawdopodobnie za namową Lady Margaret Beaufort, matki króla Henryka VII<sup>139</sup>, specjalnie dla której oba dzieła zostały wydane<sup>140</sup>.

Ponadto podobieństwo językowe i lingwistyczne sugeruje, iż pismo to zostało napisane prawdopodobnie w tym samym czasie, co pierwsza część *The Scale*<sup>141</sup>. Choć istnieją w tekście pewne wskazówki sugerujące, iż *Mixed Life* zostało skomponowane wcześniej niż *Book I*, jednak przyjmuje się, że ostateczna wersja pisma jest późniejsza. Wynika to z faktu, iż Hilton zmodyfikował apofatyczne nauczanie z 25 rozdziału *Book I* dopiero po napisaniu 17 rozdziału *Mixed Life*, gdzie naucza o odrzuceniu wszelkich rozproszeń, ale nie wszystkich myśli. Prawdopodobnie ze względu na cel, który przyświecał napisaniu dzieła oraz biorąc pod uwagę osobiste potrzeby i etap rozwoju duchowego adresata, autor nie zawarł w *Mixed Life* wyraźnej nauki o katafaticznej lub apofatycznej naturze kontemplacji<sup>142</sup>. Traktat ma szczególnie na celu zarekomendowanie „życia mieszanego” jako stylu życia i praktycznego kompromisu dla osób świeckich z ich społecznymi, zawodowymi i osobistymi obowiązkami oraz członków wspólnot zakonnych zaangażowanych w apostolstwo<sup>143</sup>.

Pismo w całości jest adresowane do bogatej i szlachetnie urodzonej osoby świeckiej, prawdopodobnie należącej do arystokracji, posiadającej ogromne domostwo i służbę, która odczuwała wewnętrzną zachętę do praktykowania życia kontemplacyjnego i wyrażała zainteresowanie mistyką<sup>144</sup>. Hilton próbuje przekonać adresata, iż powołanie, które odczuwa, nie ma charakteru ściśle aktywnego lub czysto kontemplacyjnego, ale jest to inny rodzaj życia mieszanego wypływający z poprzednich dwóch stanów i jednoczący je ze sobą (staro ang. *the thredde is made of bothe and that is medeled*)<sup>145</sup>. Traktat ma głównie na celu pouczenie jak można połączyć życie aktywne i kontemplacyjne na wzór Marty i Marii oraz osiągnąć pełnię miłości do Boga i innych ludzi bez dosłownego naśladowania monastycznego stylu kontemplacji<sup>146</sup>. Ponadto przestrzega z jednej strony przed nerwowym pragnieniem szybkiego wzrostu przez intensyfikację pobożnych praktyk, a z drugiej przed uciekaniem od kontemplacji

---

<sup>139</sup> Por. R. Lovatt, *The Imitation of Christ in Late Medieval England*, TRHS 12(1968), t. 18, s. 97-121; J.E.G. De Montmorency, *Master Walter Hilton and the Authorship of the Imitation*, w: *Thomas a Kempis. His Age and Book*, red. J.E.G. De Montmorency, Methuen & Co., London 1906, s. 139-169.

<sup>140</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3077.

<sup>141</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>142</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>143</sup> Por. C. Whitehead, *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. Lamm, Blackwell Pub., Oxford 2013, s. 361-364.

<sup>144</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>145</sup> Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>146</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 178.



człowieczeństwa Chrystusa do wiedzy mistycznej i wzniosłych uczuć duchowych, z racji tego, iż takie zachowania rodzą niebezpieczeństwo odejścia od zdrowej nauki. Raczej zaleca, iż każdy powinien być zadowolony z darów i bogactwa, które otrzymał oraz pozostawać otwarty na działanie łaski i trwać w służbie potrzebującym<sup>147</sup>.

Następnym krótszym dziełem Hiltona, datowanym na 1383 rok i skierowanym do „brata w Chrystusie”<sup>148</sup>, jest traktat *Of Angel's Song* (2250 słów) na temat „anielskiej muzyki”<sup>149</sup>, opublikowany teksturą przez Henry Pepwell w 1521 roku i zachowany w 6 manuskryptach, z których 4 zawierają ponadto fragmenty *The Scale of Perfection*<sup>150</sup>. Traktat ten jest powszechnie wciąż uważany za pośrednią krytykę Rolle i jego naśladowców, a w szczególności ich uczuciowego i zmysłowego traktowania mistycznych doświadczeń (*calor, canor, dulcor*)<sup>151</sup>. Wydaje się jednak, że Hilton pisząc go miał raczej na myśli ruch Lollardów, szczególnie kiedy podkreślał rolę tradycji Kościoła i konieczność jej kontynuowania, zaś nawiązanie do heretyków, którzy doszli do szaleństwa (*frenzies*), wskazywałoby na nadużycia widoczne w tamtym czasie na kontynencie, a nie w Anglii<sup>152</sup>.

Ogólnie dzieło to porusza tematy typowe dla Hiltona jak odnowa duszy przez łaskę, mistyczne zjednoczenie z Bogiem, uduchowienie zmysłów, niebezpieczeństwo nadmiernej i wybujałej wyobraźni, brak rozwagi, umiarkowania i powściągliwości oraz diabelskie podstępny i oszustwa, które prowadzą duszę do fałszywej kontemplacji<sup>153</sup>. Ponadto traktat próbuje ukazać rolę wyobraźni i zmysłowości w komunikowaniu i przekazywaniu duchowych treści, jak również jest świadectwem głębokiego zainteresowania autora tematyką aniołów. Zdumiewający raczej wybór „anielskiej pieśni” jako motywu całego traktatu może być jedynie wytłumaczony próbą pozytywnej kontynuacji tradycji Rolle, aby wytłumaczyć ją prawidłowo dla swych czytelników.

---

<sup>147</sup> Zob. *Tamże*, s. 179.

<sup>148</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>149</sup> Pełny tekst angielski por. C. Horstman, *Yorkshire Writers...*, dz. cyt., s.175-182; W. Hilton, *Eight Chapters on Perfection and Angel's Song*, tł. R. Dorward, SLG Press, Oxford 1983; T. Takamiya, *Walter Hilton's Of Angel's Song edited from the British Museum MS Additional 27592*, SEL 1977 (English Number), s. 3-32.

<sup>150</sup> W manuskrypcie *Thornton* (f. 219) pismo to jest zatytułowane „*The Anehede of Godd with Mannis Saule*” i było powszechnie przypisywane Rolle przez F. Madden, G.G. Perry, E. Matzner i G. Hodgson. Natomiast C. Horstman po swych badaniach uznał Hiltona za autora tego dzieła, bazując na dwóch powiązanych ze sobą manuskryptach z Cambridge z XVI wieku (MS Bodley 576 i MS Pepwell), które wyraźnie przypisują mu autorstwo tego pisma wraz innymi krótkimi traktatami i pierwszą częścią *The Scale of Perfection*. — Zob. *The Thornton Manuscript (Lincoln Cathedral MS. 91)...*, dz. cyt., s. xix; W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 351, p. 44; por. C. Horstman, *Yorkshire Writers...*, dz. cyt., s. 175-185; J.P.H. Clark, *The Problem of Walter Hilton's Authorship: Bonum Est, Benedictus and Of Angel's Songs*, DR 1(1983), t. 101, nr 342, s. 15-29; G.R. Keiser, *Lincoln Cathedral Library MS. 91: Life and Milieu of the Scribe*, SinB 32(1979), s. 158-178.

<sup>151</sup> Zob. J.M. Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>152</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>153</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3078.

Prawdopodobnie bezpośrednim powodem do napisania dzieła była konieczność odpowiedzi na pytanie ze strony osoby bliskiej Hiltonowi, która chciała się dowiedzieć, co anielska pieśń (*angel's song*) i niebiańska muzyka (*heavenly music*) dokładnie oznaczają i jak mogą być doświadczane. Naturalnie ze strony Hiltona powodem skomponowania dzieła było pragnienie ochrony adresata przed duchowym uwiedzeniem, które może wpływać ze zmysłowych urojeń<sup>154</sup> oraz ostrzeżenie przed „czystym umysłem (*naked mind*)”, co mogłoby być komentarzem do nauczania autora *Obłoku*<sup>155</sup>. Dlatego też podobnie jak w *The Scale* i *The Mixed Life* odradza gwałtowny i nadmierny wysiłek duchowy przez który osoba pragnąca wzrostu duchowego w rzeczywistości jedynie „przeciąża i przemęcza rozum i wolę” oraz „zasmuca umysł”<sup>156</sup>.

Pismo to ponadto przesiąknięte jest cnotą umiarkowania i afektywnym podejściem do życia duchowego. Hilton omawiając kontemplację i odnowę obrazu Bożego łączy je ściśle z *Scale II* oraz wskazuje, że obraz Boży w człowieku dotyczy głównie odnowy potrójnej władzy (umysłu, rozumu i woli) i oznacza powrót do stanu niewinności sprzed grzechu pierworodnego. Główny akcent został położony na afektywne zjednoczenie z Bogiem opisane jako cel życia człowieka bez jakiegokolwiek cienia pogardy dla rozumu i wiedzy. Choć widać tutaj wpływy mistyki spekulatywnej Eckharta, ujawniającej się chociażby w idei „przemiany duszy w Bogu (*transforming of the soul in the Godhead*)”, to są one komplementarne z nazewnictwem Boga jako „światła”. To wskazywałyby na augustiańskie i wiktoryńskie elementy nawiązujące do kontemplacji Boga w pięknie rzeczy stworzonych, które są także obecne w „*Qui Habitat*” *Commentary*, „*Bonum Est*” *Commentary* i w *Scale II*<sup>157</sup>.

Kolejne dzieło Hiltona *Eight Chapters on Perfection*<sup>158</sup> (6500 słów), które zostało w całości odnalezione w 7 manuskryptach i zachowało się w urywkach w 5 zbiorach fragmentów, jest datowane na okres po 1383 roku<sup>159</sup>. W rzeczywistości pismo to nie jest oryginalnie dziełem Hiltona, ale ma charakter wolnego tłumaczenia zagubionego łacińskiego traktatu autorstwa Luis de Fontibus, aragońskiego

---

<sup>154</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>155</sup> Zob. B. Windeatt, *Introductory Essay...*, art. cyt., s. 3.

<sup>156</sup> Cyt. za: D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>157</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>158</sup> Pełny tekst angielski por. D. Jones, *Minor Works of Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 81-114; F. Kuriyagawa, *The Paris Manuscript of Walter Hilton's Eight Chapters on Perfection*, Keio University, Tokyo 1958, s. 21-56; Tenże, *Walter Hilton's Eight Chapters on Perfection. Edited from Ms. Anglais 41 (Bibliothèque Nationale, Paris) and collated with the other Mss. in the British Museum, Bodleian Library, Cambridge University Library, and the Library at the Lambeth Palace, with introduction, notes and glossary*, Keio University, Tokyo 1967; Tenże, *The Inner Temple Manuscript of Walter Hilton's Eight Chapters on Perfection*, SEL 1971 (English Number), s. 7-34; T. Takamiya, *A new manuscript of Walter Hilton's Eight chapters on perfection: the British Library, Additional MS 60577*, „Poetica” 12(1981), s. 142-149; W. Hilton, *Eight Chapters on Perfection and Angel's Song*, tł. R. Dorward, SLG Press, Oxford 1983.

<sup>159</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 216.

franciszkanina, któremu kapituła generalna wyznaczyła czytanie *Sentences* Piotra Lombarda w Cambridge w 1383 roku<sup>160</sup>. Dzieło zostało prawdopodobnie przekazane Hiltonowi po jego wyjeździe z Cambridge, dlatego tłumaczenie być może zostało dokonane dopiero w czasie jego pobytu w opactwie augustiańskim<sup>161</sup>.

Jak podaje D. Kennedy pismo składa się z 8 rozdziałów, które prawdopodobnie oryginalnie nie następowały po sobie<sup>162</sup>: r. 1 - Znaki i działanie miłości; r. 2 - Wyrwałość w modlitwie i spowiedź w obliczu pokus i zaniku łaski pobożności; r. 3 - Niebezpieczeństwa w życiu duchowym, potrzeba roztropności i Chrystus jako przykład kontemplacji; r. 4 - Pięć stopni kontemplacji; r. 5 - Niebezpieczeństwa utrudniające miłość wymagające pomocy roztropności i umiarkowania; r. 6 - Doskonała miłość Chrystusa; r. 7 - Przemiana duszy dzięki miłości Chrystusa; r. 8 - Przemiana miłości duchowej w cielesną<sup>163</sup>. Chociaż traktat pretenduje do bycia wiernym tłumaczeniem dzieła innego autora to poruszane tematy i ich prezentacja są charakterystyczne dla Hiltona, co przypuszczalnie sugeruje, że podobieństwa są rezultatem ich formacji w tym samym środowisku naukowym<sup>164</sup>. Dzieło to ponadto zawiera zwłaszcza w ostatnim rozdziale dość przenikliwy opis wpływu duchowej miłości na cielesne uczucia, co wydaje się szczególnie interesować ówczesnych pisarzy mistycznych. Zostało to potwierdzone przez zachowanie się ostatniego rozdziału we wszystkich manuskryptach i zbiorach fragmentów, a nawet w powiązanych kompilacjach<sup>165</sup>. Przypuszcza się więc, że traktat jest nie tylko dosłownym i bezpośrednim tłumaczeniem, ale w rzeczywistości

---

<sup>160</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3078.

<sup>161</sup> Ponieważ de Font nie dotarł do Anglii przed tą datą, dlatego też jest mało prawdopodobne, aby jakakolwiek kopia jego dzieła była dostępna dla Hiltona do tłumaczenia przed tym rokiem. Jeśli zaś akademicka kariera de Font podążała normalnym torem według ówczesnych przepisów, jego regencja jako mistrza lub doktora teologii na uniwersytecie w Cambridge przypadaby na lata 1391-1393 lub 1392-1394. Kolofon w angielskich wersjach manuskryptów opisujący go jako mistrza (*master*) sugeruje, że dzieło zostało przekazane Hiltonowi po jego wyjeździe z Cambridge, czyli nie wcześniej niż 1393 roku zakładając, że de Font ukończył przyjęty zwyczajowo dwuletni okres regencji. Dlatego tłumaczenie zostało dokonane jakiś czas potem, może nawet dopiero w czasie pobytu Hiltona w Thurgarton. — Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, art. cyt., s. 17.

<sup>162</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>163</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3078.

<sup>164</sup> Fakt, że Hilton miał dostęp do łacińskiego oryginału tego pisma oraz obecność w tym samym czasie Luisa de Fontibus i Thomasa Fishlake w Cambridge, który przetłumaczył *The Scale* na język łaciński, może przemawiać za istnieniem pewnej szkoły duchowości w ostatnich latach XIV wieku. — Zob. *Tamże*; por. J.P.H. Clark, *English and Latin in The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 167-212.

<sup>165</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3078. Na temat kompilacji *Disce Mori* autorstwa Christophera Sutton oraz *Ignorancia Sacerdotum* por. A. Hudson, *A Chapter from Walter Hilton in Two Middle English Compilation*, „*Neophilologus*” 10(1968), t. 52, nr 4, s. 416-421; E. Tyler, *Memoir of Christopher Sutton D.D.*, w: C. Sutton, *Disce Mori: Learn to Die*, SPCK, London 1843, s. iii-xxii. Na temat dekretu abp Peckham *Ignorancia Sacerdotum* z roku 1281 i ich ponownego potwierdzenia przez konstytucję oxfordzką w roku 1409 por. P. Hodgson, *Ignorancia Sacerdotum: The Fifteenth Century Discourse on the Lambeth Constitutions*, RES 1(1948), t. 24, nr 93, s. 1-11.

zawiera wiele własnych przemyśleń Hiltona z uwagi na to, iż został przypuszczalnie przez niego przeredagowany i uzupełniony<sup>166</sup>.

Powiązanie Hiltona z de Fort i wybór właśnie jego dzieła do tłumaczenia przywołuje ponadto temat wpływów i inspiracji, którym podlegał w swoim podejściu do herezji. Z uwagi na pochodzenie de Font z Aragonu, na północy którego rozwijał się mocno dualistyczny albigensjanizm, zwany powszechnie herezją katarów, zastanawiającym jest fakt, w jakim stopniu Hilton był zaznajomiony z tego rodzaju pseudo-mistycznymi ruchami na kontynencie. Na pewno nawiązania do „fałszywej duchowości” wydają się być bardziej ukierunkowane na sektę Braci Wolnego Ducha (*Brethren of the Free Spirit*)<sup>167</sup>, rozwijającą się głównie w XIV i XV wieku, niż na albigensów znanych lepiej przez de Fort. Choć oryginał dzieła mógł poruszać problem błędów heretyckich w duchowości nawiązujących do sytuacji na kontynencie, to odwołania do antynomizmu, religijnego szaleństwa i duchowego obłąkania odpowiadają bardziej myśleniu Hiltona jako tłumacza, ponieważ uwagi odnośnie herezji w innych jego pismach wydają się nawiązywać wyłącznie do herezji „wolnego ducha”<sup>168</sup>.

Tematyka ta widoczna jest przede wszystkim w jego nauczaniu o pokorze, spowiedzi i kierownictwie duchowym przypominającym podobne fragmenty w listach *Ad Quendam Solitarium* i *Ad Quendam Saeculo Renuntiare Volentem*. Hilton tłumaczy, że dusza prawdziwie zjednoczona z Bogiem jest tak dalece prowadzona przez mądrość, roztropność i powściągliwość oraz trzeźwość i rozwagę, że nie ujawnia swych duchowych doświadczeń przed innymi i tego rodzaju wewnętrznym przeżyciom nigdy nie towarzyszy śmiech, płacz i szlochanie czy „osobliwe oznaki odnośnie wyglądu ciała”<sup>169</sup>. Kolejne ostrzeżenia przeciwko herezjom są widoczne w nauczaniu o modlitwie, gdzie zachęca do medytacji jako pewnego rodzaju prostej „modlitwie w sercu”, która unika wielu słów, co byłoby zbieżne z elementami afektywnej teologii. Także działanie Ducha Św. nie jest widoczne jedynie w kategoriach oświecenia, ponieważ także sam „Chrystus jest światłem” i „oblubieńcem duszy” oraz Jego światło

---

<sup>166</sup> Taki wniosek został wysunięty dzięki analizie i porównaniu pomiędzy oryginalnym dziełem autorstwa innego franciszkanina *Stimulus Amoris* a przetłumaczonego także przez Hiltona na język narodowy *Goad of Love*, w wyniku czego udowodniono, że nie jest jedynie dosłownym tłumaczeniem. Niestety oryginalne dzieło de Font nie jest obecnie osiągalne dla takiego porównania, dlatego też ostateczna krytyczna analiza odpowiadająca na pytanie, czy *Eight Chapters* jest jedynie dosłownym tłumaczeniem lub przeredagowanym dziełem, jest niemożliwa. Na podstawie jednak faktu, że w innych dziełach i tłumaczeniach Hiltona, pojawiają się podobne interpolacje oraz istnieją mocne powiązania tematyczne pomiędzy omawianym dziełem a *Scale I, Of Angel's Song* i *Qui Habitat Commentary* można stwierdzić, iż tłumaczenie to zostało przeredagowane i uzupełnione według własnej oceny teologa. — Zob. D. Kennedy, *Incarntational Element...*, dz. cyt., s. 217.

<sup>167</sup> Por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton and 'Liberty of Spirit'...*, dz. cyt., s. 61-78.

<sup>168</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarntational Element...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>169</sup> Cyt. za: *Tamże*.

oświeca człowieka, kiedy w Nim przebywa. Według Hiltona „osoba Jezusa” jest tą, którą należy kontemplować i naśladować, z tego też względu traktat jest z gruntu chrystocentryczny i nauczanie o modlitwie na katafaticzny charakter<sup>170</sup>. Ponieważ całe dzieło jest przeniknięte nauczaniem o chrystologicznej i trynitologicznej perychorezie, dlatego żadne z innych pism Hiltona, jak to tłumaczenie, nie jest tak bliskie w swym przesłaniu katafaticznej duchowości zawartej w *Scale II*<sup>171</sup>.

Kolejny krótki traktat Hiltona *Commentary on „Qui habitat”*<sup>172</sup> (7100 słów), datowany najczęściej na 1383 rok<sup>173</sup>, jest duchowym wyjaśnieniem psalmu 90 w świetle tradycji św. Bernarda z Clairvaux i jego homilii *Sermons on the Song of Songs* i *On the Psalm „Qui Habitat”*<sup>174</sup>. Ten komentarz wraz z paralelnym *Commentary on „Bonum Est”* zachował się w 6 manuskryptach (m.in. w manuskrypcie „Florilegium” przechowywanym w Westminster Cathedral<sup>175</sup>), z których dwa zawierają to pismo jako pojedyncze dzieło. Nie ma zgodności co do datowania traktatu z uwagi na to, iż wewnętrzny materiał dowodowy w postaci chrystologii i licznych powiązań z *Scale II* wskazuje na późniejszą datę, ale zewnętrznie dowodzenie przez włączenie go do manuskryptu *Vernon*<sup>176</sup>, który może być najwcześniej datowany na 1380 rok, podważa tego rodzaju konkluzje. Ponieważ zarówno *Bonum Est* i *Scale I* znajdują się w tym manuskrypcie, to omawiane pismo może być niewiele późniejsze niż wspomniane dzieła<sup>177</sup>.

Podobieństwa do *Book II* w traktowaniu analogicznych tematów w zakresie

---

<sup>170</sup> Zob. *Tamże*, s. 219.

<sup>171</sup> Zob. *Tamże*, s. 220

<sup>172</sup> Pełny tekst angielski por. D. Jones, *Minor Works of Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 115-170; B. Wallner, *An Exposition of Qui Habitat and Bonum Est in English. Edited from the Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary*, Gleerup, Lund 1954, s. 1-51; *Of The Knowledge of Ourselves and of God. A Fifteenth-Century Spiritual Florilegium*, red. E. Colledge, J. Walsh, Mowbray & Co., London 1961, s. 1-15.

<sup>173</sup> Zob. *Tamże*, s. 191.

<sup>174</sup> Pełny komentarz por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton and the Psalm Commentary Qui Habitat*, DR 10(1982), t. 100, nr 341, s. 235-262.

<sup>175</sup> Por. E. Colledge, J. Walsh, *Introduction*, w: *Of The Knowledge of Ourselves...*, dz. cyt., s. v-xix.

<sup>176</sup> O wspomnianym manuskrypcie por. A.I. Doyle, *The Shaping of the Vernon...*, art. cyt., s. 328-341.

<sup>177</sup> Według D. Kennedy za wcześniejszą datą powstania komentarza przemawiają: (1) treść traktatu kładąca szczególny nacisk na pobożność od Imienia Jezus; (2) zachęcenie do czytania Biblii, choć nie wiadomo, czy tylko w języku łacińskim; (3) świadomość autora co do istnienia herezji i wielokrotne ostrzeżenie przed nimi, choć nie ma ona jeszcze bezpośredniego nawiązania do Lollardów (potępionych wraz z Wycliffem w 1382 roku) i czasami może być odniesieniem do kontynentalnych nadużyć; (4) nie przypisywanie nigdy tego dzieła innemu pisarzowi niż Hilton, dlatego też jego autorstwo wydaje się wielce prawdopodobne. Mimo wciąż istniejących wątpliwości co do tego faktu ostatecznie przypisuje mu się to dzieło bazując na (1) późniejszej adnotacji w manuskrypcie *Lambeth Palace*, która grupuje razem pewną liczbę pism wraz z niebudzącymi żadnych wątpliwości *The Scale of Perfection* i *Eight Chapters on Perfection*; (2) oraz na porównaniu do podobnego zbioru pism nie zachowanego w manuskryptach, ale opisanego w indeksie do katalogu w bibliotece *Brigittine House of Syon* niedaleko Sheen w Richmond. – Zob. D. Kennedy, *Incarntational Element...*, dz. cyt., s. 192; *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3079.

rozwoju duchowego i wewnętrznych prób, jak twierdzi J.P.H. Clark<sup>178</sup>, wskazują na to, iż Hilton nie tylko sporządził te pisma, wyrażając analogiczny punkt widzenia na podobne tematy, ale w rzeczywistości był ich autorem. Komentarz ten bowiem został napisany jako autobiograficzne wyznanie człowieka, który porzucił świat w celu poszukiwania zjednoczenia z Bogiem w samotności i który zrozumiał w jaki sposób można przezwyciężyć grzech i pokusy utrudniające kontemplację. Sugerowanymi adresatami i odbiorcami tego dzieła są neofici w życiu kontemplacyjnym o charakterze pustelniczym lub eremickim rozważający podjęcie lub kontynuację tego rodzaju powołania. Hilton opisuje jak pod kierownictwem Chrystusa walczył z pokusami zwątpienia w siebie oraz chępliwości, zadufania i próżności, które z jednej strony prowadzą do zwątpienia i rozpacz, a z drugiej do aroganckiego, zarozumiałego i fałszywego mistycyzmu. Tego rodzaju pokusy są wyrazem działania „demonia południa (*midnight/midday fiends*)”, który jest niezwykle niebezpieczny zwłaszcza, kiedy przybiera postać „anioła jasności (*angel of light*)”<sup>179</sup>.

Z punktu widzenia teologii afektywnej widać w tym piśmie liczne wpływy św. Augustyna szczególnie w nauce o kontemplacji Boga w pięknie stworzenia i św. Bernarda w nauce o aniołach. Ponadto można dopatrzeć się nawiązań do duchowości wiktoryńskiej i św. Bonawentury<sup>180</sup> oraz do innych dzieł Hiltona jak *Of Angel's Songs*, *Ad Quendam Saeculo Renuntiare Volentem* i *Scale II*<sup>181</sup>. Dzieło zawiera szczególną zachętę do medytacji życia i cnót Chrystusa, a w czasie oczyszczenia uciekania się do rozmyślenia o Jego człowieczeństwie. Ogólnie pismo to ma charakter katafaticzny z uwagi na wzmianki o tym, iż Bóg może być w pewien sposób zrozumiały i pojęty ludzkim intelektem, co ma się wyrażać w aktywnej, a nie tylko pasywnej postawie w czasie modlitwy, kiedy to wymagane jest korzystanie z umysłu. Choć Hilton używa takich stwierdzeń jak „noc”, „ciemność” czy „oślepienie” to czyni jedynie w nawiązaniu do tematyki grzechu, światowych myśli i słabości ciała, co wcale nie ułatwia kontemplacji, ale wręcz przeciwnie staje się dla niej przeszkodą. Pismo to podejmując tematy unii hipostatycznej i ludzkiej natury Chrystusa jest jednym z zawierających najczystsza ortodoksyjną chrystologię prawdopodobnie w odpowiedzi na wcześniejszą krytykę *Scale I*<sup>182</sup>. Podsumowując więc można stwierdzić, iż katafaticzna doktryna o kontemplacji wraz z rozwijającą się praktyczną i użyteczną ortodoksją opartą na afektywnych źródłach teologicznych, wyraźnie antycypuje mistrzowskie

---

<sup>178</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>179</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3079.

<sup>180</sup> Por. M. Cox, *A Handbook of Christian Mysticism...*, dz. cyt., s. 146-142.

<sup>181</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>182</sup> Zob. *Tamże*, s. 193n.

potraktowanie tych tematów w *Scale II*. Jest trudnym do uwierzenia, że Hilton potrafił wypracować tak dojrzały komentarz w tak wczesnych latach swej kariery, prawdopodobnie nawet przed wstąpieniem do kanoników augustiańskich i podjęciem życia zakonnego<sup>183</sup>.

Następny paralelny komentarz w języku narodowym *Commentary on „Bonum Est”*<sup>184</sup> (6700 słów), datowany na 1379 rok<sup>185</sup>, jest duchowym wykładem psalmu 91 opartym na *Magna Glossatura* autorstwa Piotra Lombarda. Dzieło to pojawia się po *Commentary on „Qui habitat”* w 6 manuskryptach<sup>186</sup>, a autentyczność adnotacji w manuskrypcie *Lambeth Palace*, określającej autorstwo Hiltona, jest identyczna jak we wcześniej omawianym komentarzu<sup>187</sup>. Według Wallner, który przygotował krytyczne wydanie obu komentarzy<sup>188</sup>, „*Bonum Est*” ze swą teologiczną tematyką i kościelnym akcentem musiał być napisany przez kapłana i wiąże się nierozzerwalnie z komentarzem „*Qui habitat*”, co szczególnie jest widoczne w tematyce odrzucenia światowości i zwrócenia się ku Bogu. Zaś według J.P.H. Clark „*Bonum Est*” jest podobne do innych pism kanonicznych Hiltona jedynie przez pewne teologiczne zbieżności, dlatego też przypisanie mu tego dzieła jest mniej prawdopodobne niż w przypadku poprzedniego komentarza<sup>189</sup>.

Nie ma całkowitej zgodności co do ostatecznej daty powstania, choć jego obecność w manuskrypcie *Vernon* jest wystarczającym argumentem za wczesnym datowaniem<sup>190</sup>. Przeciwnym temu jest fakt, że Hilton w *Mixed Life* propaguje czytanie Biblii prawdopodobnie jeszcze przed rozwinięciem się herezji Lollardów, natomiast „*Bonum Est*” nie zawiera tego rodzaju rekomendacji, co byłoby znakiem antyllollardowskiej postawy. Podobnie z jednej strony pismo zawiera pewne wskazówki, że jego autor był pustelnikiem, co wspierałoby teorię o wczesnym datowaniu, jednak nauczanie o naturze Kościoła, sakramentach, a szczególnie dyskurs o sakramencie pojednania wraz z nawiązaniem do herezji, jest skierowany ewidentnie przeciwko Lollardom. Po wzięciu pod uwagę powyższych argumentów sugeruje się obecnie raczej

---

<sup>183</sup> Zob. *Tamże*, s. 195.

<sup>184</sup> Pełny tekst angielski zob.: D. Jones, *Minor Works of Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 171-212; B. Wallner, *An Exposition of Qui Habitat and Bonum Est in English...*, dz. cyt., s. 51-92; *Of The Knowledge of Ourselves...*, dz. cyt., s. 16-22.

<sup>185</sup> Zob. *Tamże*, s. 172.

<sup>186</sup> Por. E. Colledge, J. Walsh, *Of The Knowledge of Ourselves and of God. A Fifteenth-Century Spiritual Florilegium*, „Month” 12(1960), t. 24, nr 6, s. 365-376.

<sup>187</sup> Por. J.P.H. Clark, *The Problem of Walter Hilton's Authorship...*, art. cyt., s. 15-29.

<sup>188</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>189</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3079n.

<sup>190</sup> O wspomnianym manuskrypcie por. A.I. Doyle, *The Shaping of the Vernon...*, art.cyt., s. 328-341.

wcześniejsze niż późniejsze datowanie tego pisma i przyjmuje się ogólnie, że Hilton był jego autorem<sup>191</sup>.

Treść dzieła kładzie przede wszystkim nacisk na czystość duszy nabywaną przez osobistą spowiedź, potrzebę uciekania się do miłosierdzia Bożego, wytrwałość w czasie duchowej jałowości i posuchy oraz szczęśliwość życia charakteryzująca oddanych Bogu. Ponadto traktat podejmuje temat osób miłujących świat i ich okropnego losu po śmierci w porównaniu z życiem i wieczną nagrodą sprawiedliwych, którzy czerpali korzyści z nauki Kościoła i jego sakramentów oraz dostosowywali się do woli Bożej<sup>192</sup>. Dzieło to ogólnie rzecz biorąc zawiera dość obszernie i dojrzałe duchowo nauczanie szczególnie na temat życia w osamotnieniu i duchowego pocieszenia. Pojawia się także niezmiernie ważny dla Hiltona temat pokory, który jednak został lepiej rozwinięty w *De Imagine Peccati* i *Scale I*. Oprócz tego widoczny też jest wpływ św. Augustyna i duchowości wiktoryńskiej, których idea poznania Boga w stworzonych dziełach jest zawarta w tym komentarzu. Można też odnaleźć pewne elementy teologii afektywnej w wyraźnym tonie anty-intelektualnym, który mocniej ujawnia się w późniejszych pismach Hiltona (np.: *Ad Quendam Solitarium*). Nie można nie wspomnieć o tym, iż komentarz zawiera apofatyczną doktrynę duchową, choć nie tak zaawansowaną jak u Pseudo-Dionizego, ale bardzo bliską nauczaniu autora *Obłoku niewiedzy* i mocno opartą na najważniejszych jej modyfikacjach wprowadzonych przez szkołę wiktorynów. Pismo to o charakterze wyjątkowo teocentrycznym, podobnie jak *Mixed Life*, zawiera ostrzeżenie przed fałszywym mistycyzmem dla tych, którzy bez wezwania łaski Bożej porzucają w własnej woli medytację dla bliżej nieznannej pseudo-kontemplacji<sup>193</sup>.

Kolejnym dziełem przypisywanym Hiltonowi jest *The Prickyng of Love*<sup>194</sup> znane też pod innym tytułem *The Goad of Love* (53500 słów)<sup>195</sup>, które datowane na lata 1385-1387<sup>196</sup>, jest wolnym tłumaczeniem popularnego traktatu *Stimulus Amoris*, autorstwa trzynastowiecznego franciszkanina Jamesa of Milan (Giacomo Capelli)<sup>197</sup>.

---

<sup>191</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>192</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3080.

<sup>193</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 173n.

<sup>194</sup> Pełny komentarz i tekst por. *The Prickyng of Love*, red. H. Kane, t. 1-2, Universität Salzburg, Salzburg 1983; C. Kirchberger, *Walter Hilton The Goad of Love. An unpublished translation of the Stimulus Amoris formerly attributed to St. Bonaventura, now edited from manuscripts*, Faber & Faber, London 1952.

<sup>195</sup> Pełny komentarz por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton and the Stimulus Amoris*, DR 4(1984), t. 102, nr 347, s. 79-118.

<sup>196</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>197</sup> Zob. *Tamže*; por. J. Mediolanensis, J. Peckam, *Stimulus amoris fr. Iacobi Mediolanensis. Canticum pauperis fr. Ioannis Peckam. Sec. codices mss. edita a pp. Collegii s. Bonaventurae*, Bibliotheca Francicana Ascetica Medii Aevi, t. 4, Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex typographia Collegii s. Bonaventurae, [Rome]1949.



Pismo to zachowane w całości w 11 manuskryptach<sup>198</sup> i błędnie przypisywane św. Bonawenturze było niezwykle popularne w Europie, co potwierdza jego przetrwanie do naszych czasów w prawie 90 manuskryptach zawierających dwie wersje tekstu<sup>199</sup>. Oryginalne był to krótki traktat na temat życia kontemplacyjnego składający się z 23 rozdziałów wraz z rozdziałem będącym medytacją o Pasji Chrystusa. W bardziej powszechnej i dłuższej wersji sekcja ta została znacznie rozbudowana i przeniesiona na początek pisma tak, aby w późniejszych i poszerzonych w wersjach z XIV i XV wieku, tekst ten uformował *Book I*, po którym następował *Book II* i *Book III*, który odpowiadał oryginalnemu tekstowi i zakończony był zbiorem medytacji liturgicznych. Dzieło to zostało przetłumaczone przede wszystkim w poszerzonej wersji na język francuski przez Jeana Gersona oraz na niemiecki, hiszpański, włoski, dialekt gaelicki i angielski<sup>200</sup>.

W ostatecznej strukturze i tematyce traktatu można wyróżnić według E. Hartunga następujące rozdziały: r. 1-9 przedstawiają afektywne medytacje nad Pasją Chrystusa w połączeniu z siedmioma darami Ducha Świętego, *Benedictus*, oraz siedmioma uczynkami miłosierdzia, jako konieczne przygotowanie do życia kontemplacyjnego; r. 10-33 traktują o postępie w życiu kontemplacyjnym zawierając dyskusję na temat życia mieszanego (r. 16), przestrzegają o możliwości występowania diabelskich pokus nawet w najwyższych stanach kontemplacji (r. 27), zachęcają do nieoceniania innych (r. 28-29), kładąc nacisk na posłuszeństwo w życiu zakonnym względem Boga i przełożonych (r. 31) i podają na koniec wskazówki, jak można

---

<sup>198</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 626, p. 15.

<sup>199</sup> Por. M.G. Sargent, *A New Manuscript of The Chastising of God's Children with an Ascription to Walter Hilton*, MA 46(1977), s. 49-65.

<sup>200</sup> Tłumaczenie na język narodowy, które jest streszczoną i przerobioną dłuższą wersją tekstu łacińskiego, zachowało się w całości w 11 manuskryptach oraz w czterech zbiorach urywków i w jednym fragmencie. Jedynie kompletny manuskrypt *Heneage* oraz dwa zbiory urywków, stanowiące najbardziej rozbudowaną wersję tego tekstu, wraz z manuskryptami *Cosin* i *Stonor*, przypisują tłumaczenie Hiltonowi, co jednak nie daje ostatecznego dowodowego rozstrzygnięcia co do autorstwa. Mimo to opinia J.P.H. Clark potwierdza, że zawarte w tym piśmie podobieństwo sposobu myślenia i jego wyrażania do kanonicznych dzieł Hiltona, uwiarygadnia przypisanie mu autorstwa we wspomnianych manuskryptach. Ponadto ciągle trwa dyskusja na temat datowania tego pisma, ponieważ zawarte zostało w manuskrypcie *Vernon* i dlatego nie mogło być kopiowane wcześniej niż po 1380 roku. Potwierdzałby to fakt, że oryginalny tekst wydaje się być napisany w dialekcie używanym w tej części Anglii, w której opactwo Thurgarton było położone, dlatego opinia Russell-Smith o powstaniu dzieła pomiędzy 1385-1387, po wstąpieniu Hiltona do zakonu, jest najbardziej możliwa do zaakceptowania. Jedyną trudność sprawia poczyniona przez Hiltona rekomendacja czytania Biblii, najwyraźniej w języku narodowym bez żadnych kwalifikacji do jej interpretowania ze strony czytelników, co przy tak późnym datowaniu i oczywistej aktywności herezji Lollardów wydaje się być mało prawdopodobnym. Zadowalającym wyjaśnieniem tego paradoksu jest założenie Kirchbergera, który twierdzi, że sekcja o posłuszeństwie Kościołowi i posiadaniu autorytetu do głoszenia, została napisana dokładnie z powodu postępowania Lollardów. Dodaje do tego spostrzeżenie, iż pismo jest bardzo mocno oparte, podobnie jak *The Scale of Perfection*, na teologii Pawłowej, co potwierdzałoby powyższe datowanie dzieła. — Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 308n; D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 203n; por. M.G. Sargent, *The Heneage Manuscript of Calculus de perfectione filiorum Dei and the Middle English Treatise of Perfection of the Sons of God*, „Ons Geestelijk Erf” 12(1985), t. 59, nr 4, s. 533-559.

przewyciężyć pokusy szczególnie w odniesieniu do idei predestynacji, zwątpienia i rozpacz (r. 32-33); r. 34-38 zawierają medytacje wpierw na temat skarg „umartwionego ciała” kontemplatyków do Boga, a potem na temat modlitw *Pater Noster*, *Ave Maria* i *Salve Regina* i ich zastosowania w pobożności i życiu mistycznym oraz na temat stanu błogosławionych dusz w niebie<sup>201</sup>.

Podobnie jak przy innych tłumaczeniach Hilton zastosował tutaj metodę dowolnego doboru tekstu i modyfikacji jego struktury, co w rezultacie z jednej strony odbiega od oryginalnego przesłania, ale z drugiej daje możliwość identyfikacji jego własnego wkładu, który jest zgodny z treścią innych pism takich jak *Mixed Life*, „*Benedictus*” *Commentary*, *Of Angel’s Song*, „*Qui Habitat*” *Commentary*, *Eight Chapters of Perfection* i *Scale II*. To w rezultacie potwierdza prawdopodobne autorstwo jego tłumaczenia, choć ciągle nie w sposób ostateczny i rozstrzygający<sup>202</sup>, oraz ukazuje ogromne zaangażowanie i wkład, aby uczynić mistyczne teksty kontynentalne dostępnymi w późnośredniowiecznej Anglii<sup>203</sup>.

Następnym krótkim pismem, datowanym na 1378 rok<sup>204</sup>, jest *Commentary on the „Benedictus”*<sup>205</sup> (3100 słów), który w formie komentarza zachował się w dwóch manuskryptach z początku XV wieku oraz w jednym fragmencie<sup>206</sup>. W manuskrypcie *Lambeth Palace* zawierającym dzieła Hiltona znajduje się adnotacja określająca formę tego dzieła jako kazanie, co prawdopodobnie było zamierzone, a nie przypadkowe. Naturalnie „*Benedictus*” jest wyjaśnieniem fragmentu Łk 1, 68-80 i podobnie jak w przypadku „*Qui Habitat*” i „*Bonum Est*” przypisanie autorstwa tego komentarza Hiltonowi nie jest pewne<sup>207</sup>. Nawet J.P.H. Clark uważa to dzieło za niczym nie wyróżniające się i o wiele mniej podobne do kanonicznych pism mistyka niż inne traktaty zaliczane do grupy pism o wątpliwym autorstwie<sup>208</sup>. Nie ma zbyt wiele zewnętrznych przesłanek i wewnętrznych dowodów, aby ostatecznie można było ustalić datę jego powstania. Jeśli założy się autorstwo Hiltona to włączenie tematyki poruszającej i wyjaśniającej doktrynę o Kościele w okresie, kiedy kontrowersja wokół

---

<sup>201</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3081.

<sup>202</sup> Szersza dyskusja na ten temat por. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 203-207.

<sup>203</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>204</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 171.

<sup>205</sup> Pełny tekst angielski por. D. Jones, *Minor Works of Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 217-232; B. Wallner, *A Commentary on the ‘Benedictus’ Edited from the Two Extant Middle English Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary*, Gleerup, Lund 1957, s. 1-18.

<sup>206</sup> Por. E. Colledge, *The English Prose Benedictus: a second manuscript*, MA 2(1939), t. 8, nr 1, s. 45-49.

<sup>207</sup> Por. J.P.H. Clark, *The Problem of Walter Hilton’s Authorship...*, dz. cyt., s. 15-29.

<sup>208</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3081; por. M.G. Sargent, *A New Manuscript of The Chastising of God’s Children...*, dz. cyt., s. 49-65.

niego osiągała swe apogeum, jest bardzo pomocne w określeniu przypuszczalnej daty napisania komentarza<sup>209</sup>.

Ten krótki traktat nie wychodzi poza zwyczajne nauczanie i nie odznacza się niczym szczególnym w swej tematyce, co sugeruje, że mógł być nawet napisany przez przeciętnego religijnego pisarza w tamtych czasach. Autor zastosował tu znaną metodę egzegetyczną dokonując objaśnienia „wers po wersie” i nie opisując głębszej doktryny o kontemplacji ani katafatycznej lub apofatycznej teologii<sup>210</sup>. Jeśli chodzi o poruszane zagadnienia, kładąc szczególny nacisk na odkupienie człowieka, wychodzi od tematu wypełnienia starotestamentalnego prawa przez Chrystusa, jak zostało to zapowiedziane przez proroków aż do Jana Chrzciciela. Następnie pismo naucza odpowiednio o Kościele jako bastionie i zaporze przeciwko szatańskim pokusom i o grzechu dotkliwie niepokojącym człowieka oraz o przerażającym piekle i zbawieniu dla wybranych dusz ze Starego Testamentu. Dalej zapowiada i potwierdza wieczną nagrodę dla nowo wybranego ludu Bożego, który służy wewnątrz i zewnątrz Bogu i innym, aby w końcu opisać Chrystusa przywracającego zdrowie duszy przez łaskę, jako boskiego lekarza uzdrawiającego z cielesnych i duchowych chorób. Pismo zawierające tylko jedno konkretne nawiązanie do kontemplacji kończy się obietnicą szczęśliwości wiecznej zapewnionej przez Chrystusa dla wiernych Jego naśladowców<sup>211</sup>.

Kolejne dzieło *A Pystille Made to a Cristene Frende*<sup>212</sup> (5700 słów), datowane na czas po 1385 roku<sup>213</sup>, które przetrwało w jednym manuskrypcie, zawiera główną sekcję łacińskiego dzieła *Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem*, która została napisana w języku narodowym<sup>214</sup>. Istnieje pewna relacja literackiej zależności pomiędzy obu dziełami, ale porządek czasowy tego powiązania jest niemożliwy obecnie do ustalenia. Niewykluczone, iż Hilton napisał w języku narodowym *To a Christian Friend* dla kogoś innego i potem włączył łacińską przereklamowaną wersję do *Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem*. Możliwe także, iż uczeń Hiltona sparafrazował wersję łacińską tego fragmentu na język narodowy i przypisał mu swą krótszą adaptację<sup>215</sup>. Traktat omawia temat przebaczenia i skrupułów przy spowiedzi indywidualnej i jest oparty na metodzie wymiany pytań i odpowiedzi pomiędzy autorem a czytelnikiem. Centralny temat dotyczy ważności osobistego przebaczenia w

---

<sup>209</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 171.

<sup>210</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>211</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3082.

<sup>212</sup> Pełny tekst por. *Walter Hilton's Latin Writings*, red. J.P.H. Clark, C. Taylor, AC 124, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1987, s. 305-326.

<sup>213</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>214</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3082.

<sup>215</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 212.

spowiedzi usznej w momencie, kiedy dana osoba nie jest w stanie dokładnie przypomnieć sobie lub precyzyjnie odnieść się do wszystkich okoliczności i uwarunkowań grzechu. Dzieło więc stara się odpowiedzieć na pytanie czy otrzymane przebaczenie jest rzeczywiście prawdziwe, jeśli po spowiedzi penitent wciąż czuje poczucie winy za swoje grzechy<sup>216</sup>.

Ostatnie już pismo w języku narodowym *Explication of „Noviter Militanti”* (1800 słów) jest krótką i anonimową prezentacją nieznanego listu Hiltona napisanego w języku łacińskim p.t.: *Noviter militanti nova congruit militia*<sup>217</sup>. Tłumaczenie jest oparte na liście Hiltona zaadresowanego do zakonnic z Zakonu Gilbertynów, który został ufundowany przez św. Gilberta z Sempringham w Lincolnshire i był bardzo popularny w średniowieczu w Anglii i Walii. List ten w powyższej parafrazie przetrwał w pojedynczym manuskrypcie dzięki anonimowemu autorowi, który nawiązuje do Hiltona we wstępie i porusza temat duchowego znaczenia obrzędów i praktyk w życiu zakonnym, co jest szczególnie motywem przewodnim w pierwszej części *The Scale of Perfection* i w *De utilitate et prerogativis religionis*<sup>218</sup>.

#### **b) Pisma w języku łacińskim**

Hilton w przeciwieństwie do Rolle swoje główne teksty napisał w języku narodowym, tak samo jak autor *Obłoku niewiedzy*, aby w ten sposób zapewnić duchowe kierownictwo dla zakonników i ludzi świeckich, którzy nie byli biegli w łacinie będącej w tamtym czasie głównym językiem teologii. Mimo tego zachowało się kilka ważnych tekstów łacińskich prawdopodobnie napisanych w celu dotarcia do wyższych sfer społecznych i osiągnięcia pewnej popularności na kontynencie. Pierwszym z nich jest list *De imagine peccati (On the image of sin)*, znany też jako *De Imagine Idoli*<sup>219</sup>, z zakresu teologii ascetycznej, datowany na 1379 rok i adresowany do anachorety lub pustelnika. Jest przypuszczalnie najwcześniejszym zachowanym tekstem napisanym w tym samym czasie, kiedy Hilton prowadził odosobniony tryb życia<sup>220</sup>. Definitywnie należy datować ten list na okres pomiędzy czasem, w którym porzucił karierę prawnika, a wstąpieniem do opactwa Thurgarton, ponieważ ton listu ukazuje rozczarowanie życiem odosobnionym i nie mówi nic o zamiarach wstąpienia do innej wspólnoty zakonnej oraz nie wyraża żadnych zastrzeżeń wobec entuzjastycznych naśladowców

---

<sup>216</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3082.

<sup>217</sup> Pełny komentarz por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 327-334.

<sup>218</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3082.

<sup>219</sup> Pełny tekst łaciński por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 69-102.

<sup>220</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 174n.

Rolle czy tematu herezji jak to jest widoczne w późniejszych pismach<sup>221</sup>. Dlatego też przyjmując, że Hilton opuścił Cambridge i porzucił perspektywę kariery w 1381/2 roku datowanie listu według Clark można by przesunąć na okres zaraz po tym wydarzeniu<sup>222</sup>.

Nie ma większych wątpliwości co do autorstwa Hiltona z uwagi na to, że praktycznie podobny zakres tematyczny, choć w bardziej zaawansowanym stopniu jest zaprezentowany w *Scale I*. Mimo że dzieło to znajduje się głównie pod wpływem teologii św. Grzegorz Wielkiego i św. Augustyna, nie porusza specjalnie tematu kontemplacji, ani w formie katafatycznej czy apofatycznej, ale koncentruje się na walce z nieuporządkowaną miłością własną. Ortodoksyjna chrystologia traktatu, znajdująca swe dopełnienie w *Scale II*, choć nie odznacza się niczym nadzwyczajnym, wyznacza początek zainteresowania Hiltona doktryną św. Pawła na temat obrazu Jezusa w duszy i ideą „nowego człowieka” stworzonego ponownie w Chrystusie<sup>223</sup>. Treść dzieła ponadto udowadnia, że mimo pewnej delikatnej korekty nauczania Rolle i zachowania jego naśladowców, Hilton prawdopodobnie celowo wzorował się w swej próbie życia eremickiego na jego przykładzie. Adresatem pisma musiał być dość młody wiekiem szanowany i bogaty kupiec lub mieszczanin należący do nowo powstałej klasy społecznej, szczególnie względem której teolog kieruje swoją duszpasterską aktywność. Jak wskazuje sam tytuł podejmuje dość popularny antropologiczno-teologiczny problem wypływający z duchowości cysterskiej, którym jest temat deformacji obrazu i podobieństwa Bożego w duszy. Choć starannie unika porównania ciała ludzkiego do świątyni Boga za św. Pawłem i rezerwuje ten przywilej tylko dla duszy człowieka, to jednak podejmuje nowotestamentalne tematy mówiące o obecności Boga w człowieku czy obietnicy wolności duchowej<sup>224</sup>.

Kolejnym ważnym listem, zachowanym w 13 manuskryptach, z których 7 przypisuje go Hiltonowi<sup>225</sup>, poruszającym temat wartości, zalet i potrzeby życia zakonnego w Kościele, a w szczególności kartuzjańskiego życia eremickiego, jest *Epistola de utilitate et prerogativis religionis*<sup>226</sup> (*On the Usefulness and Prerogatives of Religion*<sup>227</sup>). List datowany na lata 1383-1384<sup>228</sup> jest zaadresowany do Adama Horsley, zatrudnionego jako finansowego urzędnika w służbie królewskiej, którego intencję

---

<sup>221</sup> Zob. S.S. Hussey, *From Scale I to Scale II...*, dz. cyt., s. 46n.

<sup>222</sup> Zob. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>223</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 174n.

<sup>224</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.176.

<sup>225</sup> Zob. S.S. Hussey, *From Scale I to Scale II...*, dz. cyt., s. 47n. Pełny tekst łaciński por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 103-174.

<sup>226</sup> Por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton in Defence of the Religious Life and of the Veneration of Images*, DR 1(1984), t. 103, nr 350, s. 1-25.

<sup>227</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>228</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 195.

wstąpienia do wspólnoty zakonnej Hilton chce pobudzić i umocnić swym nauczaniem<sup>229</sup>. Choć przybiera formę osobistego listu do pojedynczej osoby to jednak jego długość i zawartość tematyczna wydaje się sugerować większe grono odbiorców. Prawdopodobnie okazją do napisania tego traktatu była nie tylko osobista sytuacja wewnętrzna Horsley wymagająca rady i kierownictwa, ale i ostry atak Wycliffe'a przeciwko życiu zakonnemu i potępienie tego rodzaju poglądów w 1382 roku w Londynie<sup>230</sup>. Z uwagi na to, iż Russell-Smith była w stanie zawęzić datę faktycznego wstąpienia Horsley do kartuzji Beauvale w Nottinghamshire na czas pomiędzy majem 1383 i marcem 1385, dzieło to musiało zostać napisane prawdopodobnie po 1382 roku, a na pewno przed 1383-1385. Nie ma żadnych wątpliwości co do autorstwa Hiltona, a nawet prawdopodobnym wydaje się, na podstawie jego osobistych wskazówek i sugestii, że napisał ten list podczas próby życia pustelniczego<sup>231</sup>.

Przede wszystkim autor aprobuje wybór Zakonu Kartezjańskiego przez Horsleya czyniąc przy tym przekonywujące i wymowne odniesienia do heretyków, którzy kontestują wartość życia mniszego. Przedstawia godne uwagi powody w celu zarekomendowania życia w monastycznej wspólnotcie, którymi są zakonna dyscyplina przewyciężająca nieuporządkowaną miłość siebie oraz pomagająca uniknąć pokus „krańcowej ciekawości” (łac. *praesumptio/curiositas*) i „bezdennej rozpacz” (łac. *desperacio*), jak określa je Hilton. Tego rodzaju spostrzeżenia, wypływające prawdopodobnie z jego osobistego doświadczenia, były zaskakująco zbieżne z powszechnym oskarżeniem pod adresem pustelników i anachoretów o dbanie jedynie o swoje własne zbawienie i o egoistyczną koncentrację na swych potrzebach. Możliwe też, że były skutkiem osobistej obserwacji wynikającej z nieudanej próby życia pustelniczego, która wpisuje się w nurt późnośredniowiecznych zaleceń, udzielanych szczególnie przez oponentów wędrownego pustelnicstwa, uważających monastycyzm za bardziej pożądaną i wyróżniającą się na tle innych form życia zakonnego. Trzeba jednak zaznaczyć, iż Hilton nigdy nie potępiał i nie odrzucał życia prawdziwie pustelniczego, jak to widać w pismach napisanych po jego próbie, w których wymienia wiele duchowych zalet wynikających z praktykowania takiego stylu powołania. Niedługo po otrzymaniu tego listu jego adresat Horsley wstąpił do zakonu kartuzjańskiego, a Hilton mimo żywienia wielkiego szacunku do życia eremickiego,

---

<sup>229</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.176.

<sup>230</sup> Zob. J.M. Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>231</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 195.

zdecydował się na zakon augustiański prawdopodobnie ze względu na teologiczne przygotowanie i możliwość duszpasterskiego oddziaływania<sup>232</sup>.

Ponadto autor będąc blisko zaznajomiony z postaciami św. Grzegorza Wielkiego, św. Bernarda, św. Anzelma, Hugona of św. Wiktora czy nawet św. Tomasza z Akwinu, nie waha się w tym liście zaprezentować własną naukę o pokorze. Ostry atak na wadę duchowej pychy, który przenika całe pismo w kontekście potępienia herezji wraz z wyraźną nauką o autorytecie kościelnej hierarchii przywołuje na pamięć inne podobne fragmenty głównie z *De Imagine Peccati* i *Scale I*. Hilton widzi najlepszą drogę do osiągnięcia cnót pokory i miłości w trzech ślubach zakonnych, które są najskuteczniejszym narzędziem przeciwko grzechom śmiertelnym. Nie ma też w tym dziele większych odniesień do katafaticznej i apofaticznej teologii, a chrystologia zarysowana jest w minimalnym zakresie<sup>233</sup>.

Następny list *Epistola ad solitarium de lectione, intentione, oratione et aliis*<sup>234</sup>, (*On Reading, Intention, Prayer, Meditation, etc.*)<sup>235</sup>, datowany ze względu na dojrzałość myśli teologicznej na 1385 rok i zachowany w dwóch manuskryptach, z których tylko jeden przypisuje go Hiltonowi<sup>236</sup>, był skierowany do dobrze wykształconego anachorety i kapłana, który prawdopodobnie wpadł w kościelną cezurę i dlatego zdecydował się na prowadzenie życia osamotnionego<sup>237</sup>. List ten podejmuje temat czytania Biblii, poprawnej wewnętrznej intencji i nastawienia duchowego, oraz modlitwy i medytacji wraz z rozeznaniem wewnętrznym<sup>238</sup>. Hilton nie jest w pełni zadowolony ze stanu umysłu swego adresata, ponieważ wyraża swoje niecodzienne zastrzeżenie, że z powodu, iż jest górnolotny i żądny wiedzy, uzależniony od nauki i zbyt trwający w niekończącym się rozmyślaniu oraz trzymający się uparcie i kurczowo własnej opinii, wydaje się na niebezpieczeństwo zaślepienia przez heterodoksyjne nauczanie<sup>239</sup>. Odbiorca listu wykazuje pewne załączki krytyki nauczania Kościoła oraz wątpliwości co do niezmiennych liturgicznych praktyk, włączając w to „godziny kanoniczne” i zastanawia się, czy Bogu nie lepiej byłoby służyć przez kontemplacyjną pobożność. Hilton odpowiada, że tego rodzaju zrozumienie wolności nie jest prawidłowe i obawia

---

<sup>232</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.176n.

<sup>233</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>234</sup> Pełny tekst łaciński por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 215-244. Angielskie tłumaczenie por. W. Hilton, *A Letter to a Hermit*, tł. J. Russell-Smith, „The Way” 7(1966), s. 230-241.

<sup>235</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>236</sup> Zob. S.S. Hussey, *From Scale I to Scale II...*, art. cyt., s. 48.

<sup>237</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>238</sup> Zob. J.M. Nuth Joan, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>239</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.177.

się, czy jego adresat nie został już uwiedziony przez ruch „wolnego ducha (*free spirit*)”<sup>240</sup> poszukując wyższej iluminacji i duchowego oświecenia<sup>241</sup>.

Tego rodzaju ostra krytyka Hiltona nie jest tutaj wymierzona bezpośrednio w heretyków, ale w powierzchowne opinie duchowe, które muszą zostać opanowane i poddane pod ocenę najważniejszych prawd wiary, pośród których według niego fundamentalne znaczenie ma Biblia jako zasadniczy przewodnik duchowy<sup>242</sup>. W każdym razie teolog próbuje doprowadzić swego adresata, którego intelektualną aktywność obserwuje z pewną dozą krytycyzmu, do rozpoznania i uznania, że to Bóg jest „ogniem miłości”, który rozpala podobny ogień w człowieku i pociąga jego *affectum* i *intellectum* ku sobie. Termin *affectus* w połączeniu z „mocą miłości (*power of love*)” pojawia się często u niego i nawiązuje do św. Aelreda i św. Bernarda, co oznacza, iż Hilton podąża za bernardyńską teologią podkreślając rolę indywidualnego i osobistego doświadczenia duchowego<sup>243</sup>. Jak twierdzi Clark i Taylor tego rodzaju „*experientia divini amoris*”, do której chce doprowadzić osobę będącą pod jego kierownictwem, nie może być używana jako synonim czy mylona z określeniem *intellectus*<sup>244</sup>.

Innym tematem poruszonym w liście jest wątek zaczerpnięty od Orygenesa mówiący o narodzinach Boga w duszy (łac. *concepisti Christum*), który występuje dość rzadko u mistyków angielskich i jest przeważnie spotykany w mistyce niemieckiej tego okresu. Temat ten prawdopodobnie jednak nie został zaczerpnięty od duchowości nadreńskiej, ale z kazania bł. Guerrica of Igny lub od św. Aelreda, choć to nie wyklucza przypuszczenia, iż Hilton w swym intelektualnym zaangażowaniu mógłby sięgać do tradycji kontynentalnej i być pierwszym mistykiem angielskim, którzy zapoznał się w tym temacie przebywając w Awinionie lub Paryżu<sup>245</sup>.

Kolejnymi powiązanymi listami Hiltona są zachowane w jednym manuskrypcie *Epistola Ad Quendam Saeculo Renuntiare Volentem*<sup>246</sup> (*Letter to Someone Wanting to Renounce the World*)<sup>247</sup>, datowany na czas po 1385 roku oraz jego uzupełnienie *Firmissime crede et nullatenus dubites*, który znany jest też pod tytułem *Quantum ad Futurum*<sup>248</sup>. Na pewno pierwszy z nich został napisany do kapłana i prawnika,

---

<sup>240</sup> Por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton and 'Liberty of Spirit'...*, art. cyt., s. 61-78.

<sup>241</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>242</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.177.

<sup>243</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>244</sup> Zob. *Tamże*, s. 350, p. 31.

<sup>245</sup> Zob. *Tamże*, s.178.

<sup>246</sup> Pełny tekst łaciński por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 245-298. Angielskie tłumaczenie por. W. Hilton, *Scruples at Confession (I)*, tł. C. Kirchberger, LS 4(1956), t. 10, nr 118, s. 451-456; Tenże, *Scruples at Confession (II)*, tł. C. Kirchberger, LS 5(1956), t. 10, nr 119, s. 504-509;

<sup>247</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>248</sup> Zob. *Tamże*; por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 299-304.



prawdopodobnie Johna Thorpe<sup>249</sup>, który podobnie jak Hilton był kanonistą diecezji Lincolna, a potem zamieszkiwał przy kościele St. Stephen (Westminster)<sup>250</sup>. Dojrzałość myśli, podobieństwo tematów i przekonywujący ton dzieła sugerują późniejszą datę ich powstania, na końcową fazę życia Hiltona, do którego autorstwa nie ma wątpliwości<sup>251</sup>. Omawiane wcześniej tłumaczenie w języku narodowym *To a Christian Friend* jest prawie identyczną paralelną wersją głównej sekcji tego łacińskiego listu. Ponadto istnieje łacińska wersja tego fragmentu *Quantum ad Futurum*<sup>252</sup>, zachowana w dwóch manuskryptach i przypisywana Hiltonowi<sup>253</sup>, która także podejmuje temat skrupułów w spowiedzi. Skierowana do kapłana, podobnie jak *To a Christian Friend*, nie powtarza jednak tematów poruszanych w głównej części *Ad Quendam Saeculo Renuntiare Volentem*, ale rozwija i kontynuuje kilka zagadnień zawartych w tych dziełach, dlatego powinna być raczej widziana jako ich uzupełnienie i suplement. Oba pisma są blisko tematycznie powiązane z traktatem Hiltona *Ad Quendam Solitarium*, a ich ascetyczna teologia jest poszerzona w *Scale II*<sup>254</sup>.

Z poruszanych zagadnień główna część dzieła odpowiada na pytanie adresata odnośnie spowiedzi, ślubów i życia zakonnego po doświadczeniu duchowego przebudzenia. W temacie sakramentu pokuty list koncentruje się na problematyce skrupułów, aby potem zaskakująco odradzić swemu adresatowi podejmowanie się życia zakonnego, choć jednocześnie Hilton zaleca mu zrezygnowanie z kariery prawniczej. Zwieńczeniem tego jest zachęta do powierzenia wszystkiego Bogu, skoro nawrócił się do Chrystusa, mimo przeżywanej choroby i uwięzienia<sup>255</sup>, przez odrzucenie strachu przed ubóstwem i zamartwiania się o niespłacone długi<sup>256</sup>. List ten zawiera cytaty i bezpośrednie wpływy nauczania takich Ojców Kościoła jak św. Ambroży, św. Grzegorz Wielki i zwłaszcza św. Augustyn. Za tym ostatnim Hilton naucza, że każdy grzech wypływa z nieuporządkowanej miłości siebie oraz że grzechy duchowe są najgorsze, a spośród nich szczególnie wymienia pychę. W odróżnieniu od innych mistycznych pisarzy autor w późniejszych swoich dziełach jest zadziwiająco rozsądny i wyważony, zwłaszcza kiedy porusza tematykę cielesności i zmysłowości<sup>257</sup>. W ten sposób bierze

---

<sup>249</sup> Zob. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>250</sup> Zob. S.S. Hussey, *From Scale I to Scale II...*, art. cyt., s. 49.

<sup>251</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>252</sup> Pełny tekst łaciński por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 299-304.

<sup>253</sup> Zob. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 299.

<sup>254</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>255</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>256</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>257</sup> Por. T. Park, *Reflecting Christ: The Role of the Flash in Walter Hilton and Julian of Norwich*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V...*, dz. cyt., s. 17-38.

poważnie pod uwagę ludzką kondycję człowieka ujmując ją w świetle normatywnego wymiaru doktryny, co czyni ją całościową i jednolitą<sup>258</sup>.

List w swym stylu jest poruszający i przekonujący, a czasami nawet delikatny i czuły. Dla przykładu, kiedy Hilton naucza o ślubach zakonnych omawiając tematykę zwrotu mienia i rekompensaty za przeniesienie prawa własności innej osoby wydaje się być nie tylko teologiem i kanonistą, ale doradza jako kompetentny i doświadczony kierownik duchowy. Kiedy zaś porusza zagadnienie sakramentu pokuty w wymiarze teologii scholastycznej, nie zgadza się zupełnie ze średniowiecznym tomizmem, pewnie dlatego, iż pod koniec swego życia odszedł w pewien sposób od tendencji i narracji zaprezentowanych w *Conclusiones de Imaginibus*. Odwołując się do tradycyjnego nauczania Kościoła na temat grzechu śmiertelnego i lekkiego okazuje się jednocześnie „nowatorskim” teologiem podkreślając społeczne i indywidualne aspekty spowiedzi, kiedy naucza, iż penitent jest nie tylko pojednany osobiście z Bogiem, ale i publicznie z Kościołem przez spowiedź uszną<sup>259</sup>. Dzieło to ma ogólnie bardziej ascetyczny niż mistyczny charakter i podejmuje głównie temat początkowego oczyszczenia na drodze rozwoju duchowego. Hilton naucza, że ciemność, oschłość i żal za grzechy powinny być bardziej preferowane niż „falszywe światło (*false light*)”, będące radością światowych dusz, aż do czasu, kiedy „duchowe światło (*spiritual light*)” będzie udziałem oczyszczonych. Nie brakuje też odniesienia do Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa wraz z ulubionym tematem „obrazu grzechu” i „obrazu Jezusa” w człowieku<sup>260</sup>.

Hilton najprawdopodobniej pod koniec swego życia, już jako kanonik augustiański, napisał bardzo ważny traktat z punktu widzenia teologii katolickiej i historii religii *De adoracione imaginum (De Adoratione Ymaginum)*, zwany też jako *Conclusiones de imaginibus*<sup>261</sup> (*Conclusions Concerning Images*)<sup>262</sup>, który zachował się jedynie w 5 manuskryptach i jest datowany na 1385-1388 rok<sup>263</sup>. Być może dzieło zostało napisane w ramach akademickiej pracy jako jego osobisty wkład w walkę przeciwko herezjom, kiedy teolog przebywał w Cambridge lub zaraz po tym jak wstąpił do opactwa Thurgarton<sup>264</sup>. Bezpośrednie powiązanie z takimi pismami jak *Mixed Life*, *Scale II* i *De Utilitate* sugeruje jego autorstwo jako prawdopodobne<sup>265</sup>, choć odmiennie

---

<sup>258</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>259</sup> Zob. *Tamże*, s. 212n.

<sup>260</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 214-215.

<sup>261</sup> Por. J.P.H. Clark, *Walter Hilton in Defence of the Religious Life...*, art. cyt., s. 1-25. Pełny tekst łaciński por. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 175-214.

<sup>262</sup> Zob. J.P.H. Clark John, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>263</sup> Zob. *Walter Hilton's Latin Writings...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>264</sup> Zob. J.M. Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>265</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 199.

od zwykłego sposobu postępowania i konstruowania pism, Hilton używa elementów należących do scholastycznej struktury tekstu *questio* (nawiązanie do źródeł biblijnych, cytaty ze źródeł kanonicznych, wraz z terminologią *latría*, *dulia* i *yperdulia*)<sup>266</sup>.

Ponieważ dzieło to jest uważane za naukowe opracowanie o bardziej teologicznej zawartości i scholastycznym wydźwięku niż inne traktaty Hiltona, dlatego według E. Hartunga za takim wnioskiem przemawiają następujące odmienne niż w innych pismach elementy: (1) opieranie się na trzecim artykule *Summa Theologiae*, IIIa, Q. 25 rozróżniającym pomiędzy wspomnianymi różnymi rodzajami kultu: *latría*, *hyperdulia* i *dulia*<sup>267</sup>; (2) nietypowa bezpośrednia zależność od Ojców Kościoła jak św. Augustyn, św. Bazyli Wielki, św. Jan Damasceński lub św. Grzegorz Wielki; (3) sprecyzowane cytaty z Biblii z podaniem konkretnych źródeł; (4) cytaty z Ojców Kościoła nie tylko ze wspomnieniem imienia, ale z podaniem źródłowego dzieła wraz z rozdziałem i wersetem; (5) wprowadzenie elementów z mitologii i średniowiecznych opowieści; (6) niespotykane w innych pismach łacińskie słowa zaczerpnięte z greki<sup>268</sup>.

Głównym zaś tematem pisma jest próba odpowiedzi na pytanie, które religijne obrazy powinny być dopuszczone do kultu publicznego i używane w życiu duchowym oraz czy nie zachęcają przypadkowo do jawnej idolatrii<sup>269</sup>. Wyrażone stanowisko autora musi zostać zrozumiane w kontekście wystąpień heretyckich i jest konkretną reakcją na ikonoklazm Wycliffe'a w latach 1385-1395<sup>270</sup>, poglądy Lollardów i prawdopodobnie opozycję flamandzkich heretyków<sup>271</sup>. Naturalnie Hilton broni ukazywania zarówno Chrystusa, świętych czy Maryi w formie obrazów lub figur argumentując, że tego rodzaju przedstawienie nie kończy się na sobie samym i obrazy jako rzeczy nie są tym (*res*), co odbiera kult, ale są jedynie znakiem (*signa*) reprezentującym inną rzeczywistość i środkiem do jej osiągnięcia. To rozróżnienie zaczerpnięte od św. Augustyna z jego dzieła *De magistro* wyjaśnia, że powodem zastosowania obrazów w duchowości jest umocnienie słabej natury ludzkiej, która wymaga nie tylko nauczania, ale i realnego kontaktu, z uwagi na to, że wizerunki przemawiają równocześnie do intelektu i emocji. Dlatego jakiegokolwiek obrazy czy figury przedstawiające Pasję Chrystusa czy sceny z życia świętych, są jedynie przypomnieniem innej rzeczywistości w celu umocnienia w pobożności<sup>272</sup>. Z tego też względu są szczególnie użyteczne dla

---

<sup>266</sup> Zob. S.S. Hussey, *From Scale I to Scale II...*, art. cyt., s. 48.

<sup>267</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>268</sup> Zob. *Tamże*, s. 200.

<sup>269</sup> Por. G.R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters & of the English People*, Basil Blackwell, Oxford 1961, s. 137-140.

<sup>270</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.178.

<sup>271</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>272</sup> Por. C. Kirchberger, *English Devotional Literature*, LS 5(1950), t. 4, nr 47, s. 512-514.

początkujących i dla tych, którzy postąpili już w wierze, ponieważ nie mogą oni według św. Pawła przyjąć solidnej stawy duchowej, ale wymagają lżejszego podejścia i konkretnej pomocy, która w miarę postępu i nabywania doskonałości w życiu chrześcijańskim, nie potrzebuje już tak intensywnego wsparcia wizerunków<sup>273</sup>.

## 2. PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

Hilton jako wykształcony teolog duchowości i doświadczony kontemplatyk jest jednocześnie wytrawnym kierownikiem duchowym, który w swym nauczaniu odnośnie życia mistycznego kieruje się ortodoksyjną nauką Kościoła. Jego teologia w swym praktycznym podejściu do tematu kontemplacji i rozwoju wewnętrznego korzysta w dużym stopniu z dziedzictwa teologii afektywnej w przeciwieństwie do spekulatywnego podejścia kontynentalnych mistyków jak Eckhart czy Ruusbroec. Położenie szczególnego nacisku na cnotę umiarkowania w odniesieniu do praktyk ascetycznych wraz z pewną dezaprobatą wobec emocjonalnej przesady i pseudo-duchowych fenomenów oraz brak bezpośredniej krytyki mistyki „*amor sensibilis*” i entuzjastycznej duchowości w wydaniu naśladowców Rolle, stawia go wśród angielskich mistyków, którzy zachowują równowagę pomiędzy miłością a wiedzą w całym procesie wzrostu duchowego<sup>274</sup>.

Pomimo wyboru umiarkowanej i zrównoważonej wizji duchowości nie skłania się w stronę tradycji Pseudo-Dionizego z jego apofatyczną mistyką w odróżnieniu od autora *Obłoku niewiedzy*, ale raczej korzysta z afektywnej teologii św. Augustyna, św. Grzegorz Wielkiego, św. Bernarda, szkoły wiktoryńskiej czy nawet św. Tomasza z Akwinu. W swych pismach podkreśla wielokrotnie, iż samo-poznanie (*self-knowledge*) jest pierwszym krokiem prowadzącym do wiedzy o Bogu i wyższych stopni kontemplacji, co łączy doskonale afektywny i kognitywny wymiar człowieka. To zjednoczenie miłości i wiedzy oraz poznania i doświadczenia jest charakterystyczne dla jego mistyki, której ostatecznym celem jest synteza kognitywno-afektywna w miłującym poznaniu (*loving knowledge*), która jednoczy wszystkie władze duszy. Cała jego teologia została oparta na afektywnej antropologii z centralnym pojęciem obrazu grzechu (*imago peccati*) przesłaniającego obraz Trójcy (*imago Dei*) w podstawowych władzach człowieka<sup>275</sup>. Ten obraz Boga wymaga radykalnej odnowy przez ożywienie kognitywnej wiary w Boga (*reformed in faith*) i afektywnego doświadczenia

---

<sup>273</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s.178.

<sup>274</sup> Zob. C. Whitehead, *The Late Fourteenth-Century English Mystics...*, art. cyt., s. 361n.

<sup>275</sup> Zob. *Tamże*, s. 363n.

duchowego (*reformed in feelings*), co nie jest w pełni możliwe do osiągnięcia w doczesności, ale znajdzie swe doskonałe wypełnienie w wizji uszczęśliwiającej<sup>276</sup>.

W pierwszym punkcie tego podrozdziału zostanie przedstawiona afektywna antropologia, w ramach której zostaną omówione pojęcia obrazu i podobieństwa do Boga, poszczególne władze duszy i ich rola w afektywności oraz praktyczne wezwanie do introspekcji duchowej. W drugim punkcie zostaną zaprezentowane afektywne elementy mistycznej kontemplacji i wizja rozwoju duchowego ze szczególnym omówieniem natury afektywnego doświadczenia. W trzecim punkcie zostanie przedstawiony praktyczny wymiar duchowości afektywnej na który składa się głównie prymat pragnienia w życiu duchowym oraz praktykowanie cnót pokory i miłości bliźniego.

### A) Afektywna antropologia

Hilton całą swoją duchowość opiera na tradycyjnym nauczaniu o człowieku stworzonym na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26), które głównie zakorzenione jest w augustiańskiej i cysterskiej antropologii<sup>277</sup>. Popularność przyniósł mu szczególnie sposób, w który wykorzystał temat oszepeconego przez grzech pierworodny i odnowionego w Chrystusie obrazu Boga (łac. *imago Dei*), który nie tylko jest powrotem do pierwotnej niewinności, ale prawdziwie nowym stworzeniem człowieka (Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Flp 2,6; Heb 1,3). Stworzenie bowiem „na obraz Boży (łac. *ad imaginem*)” wspomniane w Księdze Rodzaju, wraz z odbudowaniem tego obrazu przez odkupieńcze dzieło Syna Bożego, widziane jest jako przywrócenie pierwotnej oryginalności i odnowienie obrazu Bożego w człowieku (łac. *reformatio imaginis*). Szczególnie jest to zauważalne w tajemnicy zmartwychwstania będącej obietnicą uczestnictwa wszystkich wierzących w pełnej odnowie obrazu i podobieństwa Bożego na wzór Zmartwychwstałego Chrystusa (Rz 8,29)<sup>278</sup>. Tak ukazana antropologia *imago Dei* jest fundamentem zrozumienia godności człowieka w zachodniej i wschodniej duchowości europejskiej<sup>279</sup>. Hilton czyniąc z niej centralny temat swego nauczania pokazuje głębokie zakorzenienie w tradycyjnym nurcie myślowym poczynawszy od św. Augustyna aż do mistyków XII wieku<sup>280</sup>. Jakkolwiek podstawy jego duchowości wydają się być

---

<sup>276</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3074n.

<sup>277</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>278</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 378.

<sup>279</sup> Por. Tenże, *Humans as Imago Dei: Mystical Anthropology Then and Now*, w: *Sources of Transformation. Revitalizing Christian Spirituality*, red. E. Howells, P. Tyler, Continuum, London 2010, s. 19-40.

<sup>280</sup> Zob. Tenże, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 379; por. A.B. Chappell, *Walter Hilton: A Contemplative Spirituality...*, art. cyt., s. 36-53.

oczywiste, to jednak rozwój oryginalnej afektywnej interpretacji doktryny *imago Dei*, opartej na osobistej wrażliwości i zdolności do myślenia alegoryczno-metaforycznego teologa, nadaje jego antropologii przekonywującą żywotność<sup>281</sup>.

W celu pełnego przedstawienia antropologii Hiltona trzeba na wstępie wyjaśnić zrozumienie duszy ludzkiej i władz, którymi się posługuje, co zakorzenia się w tradycyjnym nauczaniu św. Augustyna o duszy jako duchowej i racjonalnej substancji, mającej zdolność do miłowania i poznania Boga oraz ożywiania i rządzenia ciałem. Hilton posiłkując się opisem św. Augustyna wyróżnia za św. Tomaszem z Akwinu następującą hierarchię władz duszy: *Ratio Superior*, *Ratio Inferior* oraz *Sensualitas*<sup>282</sup>:

„Dla twojego zrozumienia dusza ma dwie części. Jedna z nich jest nazywana zmysłowością, na którą składają się cielesne odczucia docierające przez pięć zmysłów zewnętrznych, co jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu. Z tej zmysłowości, kiedy jest rządzona nieracjonalnie i nieuporządkowanie, powstaje obraz grzechu (*image of sin*), jak to już mówiłem, ponieważ zmysłowość jest grzechem, kiedy nie jest rządzona według rozumu. Druga część jest nazywana rozumem i jest podzielona na dwie inne: wyższą część i niższą część. Wyższa część jest porównywana do mężczyzny, ponieważ powinna być panem i władcą, co odpowiada obrazowi Bożemu (*image of God*) i przez co jedynie dusza poznaje i miłuje Boga. Niższa część jest porównywana do kobiety, ponieważ powinna być posłuszna wyższej części rozumu jak kobieta jest posłuszna wobec mężczyzny i odpowiada wiedzy i rządzeniu rzeczami ziemskimi” (*Scale II 13*)<sup>283</sup>.

Dla Hiltona więc na duszę składają się dwa elementy konstytuujące ją w jedną całość: element zmysłowy (*sensualite*) i rozumny (*reason*), z których ten drugi składa się z wyższej i podległej jej niższej części. Dzięki strukturze wyższej części *Ratio Superior*, na którą składają się władze człowieka: pamięć (łac. *memoria*, ang. *mind*), rozum (łac. *intelligentia*, ang. *reason*) i wola (łac. *voluntas*, ang. *will*), dusza została stworzona na wzór Trójcy Świętej. Zarówno dla Hiltona, jak i autora *Obłoku niewiedzy*, jedność z Bogiem jest możliwa jedynie dzięki wyższej części *anima rationalis*<sup>284</sup>. Dusza z jej władzami pamięci, rozumu i woli, które odzwierciedlają poszczególne osoby Trójcy, jest obrazem Boga, co jest zbieżne z teologią św. Augustyna mówiącą o duszy jako *trinitas creata*<sup>285</sup>. Hilton umiejscawiając obraz Boży w duszy ludzkiej łączy go szczególnie z wyższymi władzami człowieka, co stanowi o jego wyjątkowej godności stworzonej na obraz (*image*) i podobieństwo (*likeness*) Boga:

„Dusza człowieka jest życiem stworzonym z trzech władz: pamięci, rozumu i woli - na obraz i podobieństwo błogosławionej Trójcy: niepodzielna, doskonała i prawa. Pamięć posiada podobieństwo Ojca (...). Rozum został uczyniony przejrzystym i jasnym (...) i ma podobieństwo Syna, który jest nieskończoną mądrością. Miłość i wola zostały stworzone czystymi (...) i mają podobieństwo Ducha Świętego, który jest błogosławioną miłością”<sup>286</sup>.

<sup>281</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 184; por. D.N. 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, Garland Pub., New York 1998, s. 35-60.

<sup>282</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Image and Likeness in Walter Hilton*, DR 7(1979), t. 97, nr 328, s. 205.

<sup>283</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>284</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>285</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Image and Likeness in Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>286</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 113n.

W teologii św. Augustyna, bazującej częściowo na nauczaniu św. Pawła, poszczególne zdolności w duszy człowieka (władzy, mądrości i miłości lub dobroci) odpowiadają analogicznie trzem Osobom Trójcy Św., choć żadna z nich nie jest właściwa dla poszczególnej i indywidualnej Osoby, ale raczej odnoszą się do sposobu, w który potrójne działanie i życie Trójcy objawia się ludziom. W rezultacie ludzka dusza posiada trzy władze lub zdolności (*faculties*) odpowiadające kolejnym Osobom Trójcy: pamięć (łac. *memoria*), która w rzeczywistości oznacza świadomość; rozumienie (łac. *intelligentia*) lub rozum jak nazywa ją Hilton; oraz wolę (łac. *voluntas*) lub inaczej miłość. Przez grzech pierworodny każdy człowiek utracił pierwotną intuicyjną świadomość (*intuitive awareness*) obecności Bożej i spontaniczną zgodność (*spontaneous conformity*) z wolą Bożą, co charakteryzowało w pełni jego człowieczeństwo przed upadkiem Adama. Skutkiem tego pamięć nie jest już tak uważna i skupiona na Bogu Ojcu; rozum nie jest tak wrażliwy i wyczulony na osobę Syna Bożego, a miłość i wola stały się nieuporządkowane, dlatego nie odpowiadają na natchnienia Ducha Świętego<sup>287</sup>. Z tego powodu Hilton zwraca szczególną uwagę na odnowienie i zjednoczenie dwóch ludzkich zdolności: intuicyjnego wycucia Boga i naturalnego dopasowania do Jego woli. Całość jego wizji obejmującej holistyczne podejście do człowieka ma za zadanie jeden konkretny cel, którym jest zjednoczenie jego władz i ujednoczenie wymiarów obrazu i podobieństwa, tak aby ostatecznie doprowadzić go do jedności z Bogiem<sup>288</sup>.

W tym celu, jak wielu jego poprzedników, dokonuje rozróżnienia pomiędzy obrazem i podobieństwem, twierdząc, że obraz Boży (*imago Dei*) na zawsze pozostaje w człowieku, który nie może nic uczynić, co w konsekwencji oznaczałoby utratę obrazu Bożego. Natomiast podobieństwo Boże (*similitudo Dei*) zostaje na tyle oszpecone przez grzech, że w rezultacie owocuje utratą pierwotnego podobieństwa do Boga i musi zostać odnowione przez łaskę<sup>289</sup>. Ponieważ przez grzech pierworodny człowiek utracił pierwotną intuicyjną kontemplację Stwórcy, dlatego w konsekwencji nie jest już spontanicznie gotowy do wykonywania woli Bożej<sup>290</sup>. Trzeba jeszcze dodać, iż położenie nacisku u Hiltona na *Ratio*, jako część składową obrazu Boga w człowieku, łączy go bezpośrednio bardziej z tradycją augustiańską i tomistyczną w przeciwieństwie do św. Bernarda, dla którego *imago Dei* związane było z wolną wolą i moralną odpowiedzialnością człowieka<sup>291</sup>.

---

<sup>287</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>288</sup> Por. A.B. Chappell, *Walter Hilton: A Contemplative Spirituality...*, dz. cyt., s. 36-53.

<sup>289</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 379.

<sup>290</sup> Zob. J.P.H. Clark, *Image and Likeness in Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>291</sup> Zob. *Tamże*, s. 209.

Oryginalność Hiltona ujawnia się we wprowadzeniu antytezy pomiędzy trwałością obrazu i kruchością podobieństwa, a następnie w omówieniu tematu uzdrowienia i odbudowy pierwotnego podobieństwa do Boga i przeanalizowania dynamiki tego procesu. Pierwsza innowacja jest widoczna, kiedy Hilton wychodząc od przeciwieństw ciała i ducha za św. Pawłem (Gal 5,16n) i od antytezy obrazów tego, co ziemskie i tego, co niebiańskie (1 Kor 15, 47-49), w nawiązaniu do psalmów mówiących szczególnie o nędzy i grzechu człowieka, przeciwstawia sobie „obraz grzechu” (ang. *image of sin*, łac. *imago peccati*) i „obraz Jezusa” ukryty w głębokościach duszy, ale możliwy do odbudowania dzięki łasce Bożej<sup>292</sup>. Choć sama nazwa *imago peccati* została prawdopodobnie zaczerpnięta przez niego od św. Ambrożego z jego komentarza do psalmów *Ennaratio in Psalmum* (35.8), to rozbudowanie tej idei teologicznej do rangi kluczowego tematu, obecnego praktycznie we wszystkich pismach, wydaje się być jego własną inicjatywą<sup>293</sup>. Widoczne jest to zwłaszcza w jednym z najwcześniejszych jego dzieł *De imagine peccati*, gdzie opisuje „fałszywego siebie (*false self*)” będącego pod dominacją i panowaniem grzechu, którego nazywa „idolem” i „bożkiem” człowieka. Podobnie w *Scale of Perfection* walka pomiędzy fałszywym obrazem grzechu i prawdziwym obrazem Jezusa staje się jednym z głównych sposobów na wyjaśnienie procesu odnowy wewnętrznej, polegającej na wyeliminowaniu „korzenia grzechu (*ground of sin*)” w celu przywrócenia podobieństwa Bożego (*Scale I* 53-55, 78, 84-91; *Scale II* 11-12). Oryginalność afektywnego nauczania Hiltona w tematyce *imago Dei* polega na tym, iż zasadniczo nie jest ono teoretyczne, ale zaprezentowana praktyczna i prosta w użyciu moralność jest dostępna dla wszystkich<sup>294</sup>.

Następnie teolog przechodzi do drugiej innowacji w swoim oryginalnym nauczaniu na temat obrazu Bożego zawartej przede wszystkim w *Book II*. Jak pierwsza część *The Scale of Perfection* podejmowała głównie temat obrazu i podobieństwa Bożego (r. 1, 8-9, 42-43, 45-46, 51, 91), tak druga wprowadza nowy sposób zrozumienia odnowy tego obrazu w upadłym człowieku (r. 4-5). Wpierw naucza, że każda osoba nosi *obraz Boży* w duszy, a nie w ciele (r. 1), i że jego odnowa jest możliwa jedynie przez Pasję Chrystusa (r. 2), z zastrzeżeniem co do żydów, niewiernych i fałszywych chrześcijan, którzy odrzucając Jego osobę, jednocześnie uniemożliwiają przez swą własną winę skorzystanie z zasług Jego Męki (r. 3). W następnym rozdziale wprowadza rozróżnienie na pełną i trwałą odnowę pamięci,

---

<sup>292</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 380.

<sup>293</sup> Zob. *Tamże*, s. 628, p. 45.

<sup>294</sup> Zob. *Tamże*, s. 380.



roзумu i woli, która będąc całkowitą przemianą jest możliwa do osiągnięcia dopiero po śmierci, oraz na częściową czy stopniową odnowę, która może zostać uobecniona jeszcze w doczesności<sup>295</sup>:

„Są dwa rodzaje tej odnowy: pierwsza dokonuje się jedynie przez wiarę (*in faith alone*), a druga przez wiarę i doświadczenie (*in faith and in feeling*). Pierwsza, która jest odnową tylko w wierze, jest wystarczająca do zbawienia; druga jest godna niezrównanej nagrody w wiecznej szczęśliwości. Pierwsza może być łatwo osiągnięta w krótkim czasie; druga wymaga długiego okresu czasu i poważnego duchowego wysiłku. Pierwsza może współistnieć z doświadczeniem obrazu grzechu (*feeling of the image of sin*), [którymi są] grzeszne poruszenia i pragnienia cielesne. (...) Ale druga odnowa wykorzenia z duszy wszelką przyjemność i odczucie cielesnych poruszeń oraz światowych pragnień i nie pozwala na pozostawianie takiej niedoskonałości w jej obrazie. Pierwsza odnowa jest przeznaczona dla początkujących i postępujących dusz i dla osób prowadzących życie aktywne; druga jest dla doskonałych i kontemplatyków”<sup>296</sup>.

Oryginalność Hiltona polega więc na potrójnym modelu odnowy (jedynie w wierze, częściowo w wierze i doświadczeniu oraz całkowicie w wieczności), według którego analizuje w niezwykłą subtelnością poszczególne stopnie postępu w tym procesie przemiany ku całkowitemu odzyskaniu podobieństwa do Boga (łac. *similitudo Dei*). To też pokazuje, dlaczego *The Scale of Perfection* było doskonałym poradnikiem duchowym opisującym życie wewnętrzne od jego początków, szczególnie w sakramentach chrztu i pokuty, przez duchowe dary i fenomeny, aż po możliwe w tym życiu zjednoczenie z Bogiem<sup>297</sup>.

Z doktryny o obrazie Bożym wypływa wezwanie do auto-observacji i analizy własnego siebie (*self-scrutiny*) z uwagi na to, iż tego rodzaju introspekcja będąca wiedzą o sobie jest wymagana do zdobycia wiedzy o Bogu, co jest podstawowym elementem zarówno w teologii św. Bernarda i autora *Obłoku*<sup>298</sup>. Tego rodzaju samopoznanie prowadzi w konsekwencji do praktykowania cnoty pokory czyniąc człowieka świadomym dystansu, który istnieje pomiędzy nim a pierwotnym obrazem Boga. Powyższy motyw kładący nacisk na samo-świadomość odnośnie naturalnej i pierwotnej godności człowieka, choć zniszczonej tymczasowo przez grzech, przypomina afektywną duchowość monastyczną w wydaniu św. Bernarda z Clairvaux<sup>299</sup>. Z taką wewnętrzną motywacją Hilton wiąże radykalne samo-wyrzeczenie (*self-denial*), które musi poprzedzać decyzję o naśladowaniu Chrystusa i byciu jego uczniem. Podobnie jak św. Augustyn i św. Grzegorz Wielki pogłębia wymaganie samo-wyrzeczenia aż do nienawiści siebie, choć w tym samym momencie podkreśla kluczową rolę miłości własnej (*love of self*), połączonej z umiłowaniem wszystkich stworzeń będących

---

<sup>295</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>296</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 199n; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 121n.

<sup>297</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>298</sup> Por. C. Pepler, *The Soul as Image...*, art. cyt., s. 14-20.

<sup>299</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 383.

dziełem Bożym. Naturalnie miłość własna związana jest z trwałym obrazem Boga, a nienawiść siebie z oszpeconym Jego podobieństwem, które musi zostać odnowione ze względu na niezniszczalną godność człowieka<sup>300</sup>.

Cały proces duchowej odnowy oparty jest na dążeniu do odzyskania podobieństwa Bożego, które zostało skażone grzechem i przemienione na jego obraz (*image of sin*). Głównym więc zadaniem człowieka jest walka duchowa przez odnowę w wierze i w doświadczeniu w kierunku odzyskania pierwotnego obrazu Bożego, który został wypaczony przez fałszywe cielesne podobieństwo, co doprowadziło do powstania „obrazu diabła (*image of devil*)”<sup>301</sup>. Mimo tego, Hilton stara się przekonać swych adresatów i penitentów, że każda dusza może doświadczyć odnowionego podobieństwa Bożego przez szczery rachunek sumienia, samo-poznanie i radykalne samo-unicestwienie (łac. *annihilatio*), co konkretnie odnosi się do opanowania i kontrolowania cielesnej zmysłowości. W nawiązaniu bowiem do teologii św. Pawła łączy doktrynę „podwójnego obrazu” z podwójnym prawem, któremu człowiek podlega: w swej duszy stosuje się do prawa Bożego dzięki rozumowi i woli, a w swej zmysłowości wypełnia przeciwne Jemu prawo grzechu. Hilton więc w swej wizji umiarkowanej antropologii, która nigdy nie wzywa do surowej pokuty i ekstremalnego ascetyzmu, nie dewaluje zmysłowości jako takiej, ale jedynie zwraca uwagę, że straciła swą pierwotną niewinność przez cielesne zepsucie i dlatego musi zostać poddana samo-wyrzeczeniu. W swoim dziele *Of Angels' Song* wyraża nawet dojrzały pogląd, kiedy utrzymuje, że dusza zostaje przebóstwiona przez miłość Bożą i ta transformacja dotyczy również niższych jej części jak zmysłowość, która od tego momentu przestaje służyć grzechowi i staje się płaszczyzną duchowego doświadczenia. Owocem więc unicestwienia siebie (łac. *annihilatio*) przez odnowienie w wierze i w doświadczeniu (*reformed in faith and in feelings*) jest podobnie jak u autora *Obłoku* przebóstwienie (łac. *deificatio*), będące z kolei doświadczeniem samego Boga, dzięki darmowej łasce, która to nie może być kontrolowana ani wywołana przez żaden ascetyzm<sup>302</sup>.

Podsumowując temat afektywnej antropologii należy pamiętać, że Hilton w swym nauczaniu bardziej preferuje od wykładu teorii konkretne porady, jak można odnaleźć Boga i postępować w rozwoju duchowym. Choć oczywiście nie brakuje u niego tradycyjnego podejścia, które zawiera doktrynalne fundamenty odnoście dogmatyki i sakramentologii, to zawsze ukazuje je pod kątem funkcjonalnym lub

---

<sup>300</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>301</sup> Zob. *Tamże*, s. 184.

<sup>302</sup> Zob. *Tamże*, s. 185n.

etycznym<sup>303</sup>. Natomiast widać wyraźnie, iż preferuje duszpasterskie podejście unikające zbyt wyrafinowanej tematyki spekulatywnej, co charakteryzuje jego antropologię jako z gruntu praktyczne nauczanie, które ma na celu zainspirowanie czytelnika do nawrócenia i moralnego wysiłku, co z kolei jest jednym z głównych elementów jego afektywnej teologii mistycznej<sup>304</sup>.

## B) Mistyczna kontemplacja

Chociaż właściwym powodem do napisania pierwszej części *The Scale of Perfection* było stworzenie przewodnika duchowego i reguły życia oraz chęć przedstawiania mystagogicznej instrukcji, prowadzącej w kierunku wewnętrznego doświadczenia Boga, to Hilton odchodzi od zazwyczaj używanego terminologicznego rozróżnienia dzielącego ten proces na *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*<sup>305</sup>. Ponieważ czytanie (*lectio*) było w jego czasach dostępne jedynie dla osób wykształconych i pewna część jego adresatów nie miała wystarczającej edukacji do praktykowania tego rodzaju ćwiczenia duchowego, praktycznie pomija wstępne etapy i skupia się głównie na temacie kontemplacji<sup>306</sup>. Kładąc ciągle nacisk na równowagę i umiarkowanie przykłada szczególną wagę do wymogu stałego w niej trwania i podkreśla, że kontemplacja nie powinna być przerywana czy zaniechana nawet przez krótkie momenty samo-satysfakcji, z uwagi na niebezpieczeństwo grzechu przy braku elementarnego skupienia na łasce Bożej. Autor porusza temat kontemplacji kilkakrotnie mówiąc na przykład o jej typach (*Scale I* 4-9); dwóch rodzajach odnowy w relacji do kontemplacji (*Scale II* 4-5) oraz w praktycznym wymiarze życia wewnętrznego podkreślając prymat pragnienia duchowego, które wymaga oczyszczenia i jest głównie związane z rozwojem cnót pokory i miłości oraz praktyką afektywnej medytacji<sup>307</sup>.

### a) Trzy rodzaje kontemplacji

Potrójne rozróżnienie w życiu kontemplacyjnym u Hiltona ma charakter tradycyjny, jak na przykład u św. Tomasza z Akwinu (ST, 2-2, q. 24, a. 9), choć w *Scale I*, w przeciwieństwie do *Scale II*, podział ten nie odpowiada dokładnie rozróżnieniu na początkujących, postępujących i doskonałych<sup>308</sup>. Wprost przeciwnie

---

<sup>303</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 381, 383-387.

<sup>304</sup> Zob. *Tamże*, s. 383.

<sup>305</sup> Por. V. Gillespie, *Lukyngy in Haly Bukes: Lectio in some Late Medieval Spiritual Miscellanies*, w: V. Gillespie, *Looking in Holy Books...*, dz. cyt., s. 113-144.

<sup>306</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 186n.

<sup>307</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>308</sup> Por. C. Pepler, *Reaching Unity by Prayer*, LS 8-9(1955), t. 10, nr 110-111, s. 58-69; Tenże, *The Three Degrees*, LS 6(1951), t. 5, nr 60, s. 570-577.

stara się raczej oddać ideę wzrostu w miarę postępu w życiu duchowym, mówiąc wprawdzie wyłącznie o wiedzy rozumu (*rational knowledge*), następnie o afektywnym doświadczeniu (*affection*), aż w końcu o połączeniu wiedzy lub mądrości z miłością (*knowledge and love*)<sup>309</sup>.

Pierwszy więc rodzaj kontemplacji, jak mówi sam Hilton:

„leży w wiedzy o Bogu i o rzeczach duchowych przyswajanych przez rozum, naukę innych i studiowanie Pisma Świętego bez duchowego doświadczenia (*spiritual affection*) lub wewnętrznego odczucia (*inward savor/feelings*) dzięki specjalnemu darowi Ducha Świętego. Ten etap charakteryzuje wykształcone osoby i wielkich uczonych, którzy przez duży wysiłek i głębokie studiowanie Pisma nabyli taką wiedzę (...). Ta wiedza jest dobra i może być uznana za etap w kontemplacji o tyle, o ile zakłada zrozumienie prawdy i wiedzę o sprawach duchowych. Niemniej jednak jest jedynie odbiciem i cieniem prawdziwej kontemplacji, albowiem nie ma w sobie duchowego doświadczenia Boga (*spiritual experience/savor of God*) ani wewnętrznej miłosnej słodkości (*inward sweetness of love*), ponieważ te łaski są udzielone tylko tym, którzy mają wielką miłość dla Niego”<sup>310</sup>.

Najniższy etap kontemplacji dotyczy jedynie naturalnie zdobytej wiedzy i posiadania wyrobienia naukowego, które jest dostępne dla wszystkich i zmierza w kierunku doświadczenia mistycznego przez studiowanie Biblii i tradycji patrystycznej, choć ciągle nie ma wystarczającej miłości do dalszego postępu<sup>311</sup>. Hilton nie uważa tego stopnia kontemplacji za konieczny i niezbędny etap, ale z racji możliwego zaangażowania naturalnego rozumu i jego działania w pogłębianiu wiedzy o Bogu, łączy go z aktywnością teologiczną i z jakąkolwiek inną formą pogłębienia prawd wiary. Ten więc etap może być nawet rozumiany i praktykowany w formie dyskursywnej medytacji, naukowej refleksji czy zwykłego rozmyślania podczas modlitewnego namysłu. Natura bowiem tego ćwiczenia duchowego polega na użyciu naturalnego rozumu wprzęgniętego na służbę zdrowego ascetyzmu, co leży w ramach zwykłych możliwości każdego człowieka. Zaznacza jednak, iż tego rodzaju zdobywanie wiedzy za pomocą naturalnego procesu jej przyswajania odbywa się na początku bez zaangażowania miłości, dlatego poznanie, które się nabywa, jest jedynie cieniem prawdziwej kontemplacji<sup>312</sup>.

Choć niektórzy krytycy jak Coleman wydają się sugerować, że tego rodzaju wiedza miałaby być w jakiś sposób uprzywilejowana i nadzwyczajna, to jednak jak potwierdza Hodgson nie polega na zastrzeżonym nielicznym tajemnym poznaniu. Jest powszechną wiedzą rozumu nabywaną przez logiczny proces dyskursywny, który zawiera się w dyskusji teologicznej lub instrukcjach duszpasterskich i nie różni się od zwykłego wykładu naukowego<sup>313</sup>. Ponieważ jest to czysto teologiczna i rozumowa

---

<sup>309</sup> Zob. W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 161, p. 8.

<sup>310</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 79; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 3n.

<sup>311</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>312</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 379n.

<sup>313</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 39.

wiedza, dlatego trudno znaleźć powiązanie pomiędzy kontemplacją a studiowaniem spekulatywnej teologii, choć Hilton uważa, iż jej nabywanie, zwłaszcza w przypadku wykształconych teologów, może oznaczać pierwsze stadium kontemplacji. Interesującym jest podkreślenie, że wiedza ta ma charakter neutralny i ze swej natury nie jest zła lub dobra, dlatego w konsekwencji może zostać nawet nabyta przez heretyków i tych, co nie mają miłości. Przez to jednak zwykła wiedza może prowadzić do pychy i grzechu zamiast do kontemplacji i miłości, jak ostrzega Hilton, cytując św. Pawła, podobnie jak to czynił Rolle i autor *Obłoku*. Tym, co odróżnia go od jego poprzedników jest fakt, że pomimo, iż wiedza rozumu jest jedynie cieniem prawdziwej kontemplacji, to rezerwuje jej miejsce w procesie wzrostu duchowego. Czyni to w przeciwieństwie do autora *Obłoku* i Rolle, którzy twierdzili, że pożądanie wiedzy zaślepia w drodze do kontemplacji i że scholastyczne wykształcenie nie ma żadnej wartości w dążeniu do jej osiągnięcia<sup>314</sup>.

Wprzęgnięcie zaś wiedzy teologicznej w pierwszy etap kontemplacji mówi wiele o Hiltonie i jego zrozumieniu relacji pomiędzy mistyką a scholastyką. Jest bowiem powszechnym twierdzenie, że kontemplacja i scholastyczność były sobie przeciwne i mistyka rozkwitła w XIV wieku jedynie jako „antyreakcja” przeciwko nadmiernemu naciskowi na scholastyczną dialektykę. Mimo, że współcześni krytycy jak Hodgson<sup>315</sup>, Noetinger<sup>316</sup> czy Knowles<sup>317</sup> nie uważali autora *Obłoku* za pełnego antyintelektualistę i wykazali, iż Hilton zaczerpnął wiele od św. Tomasza z Akwinu oraz twierdzili, że scholastykę można pogodzić z mistyką, to jednak ciągle daje się zauważyć głęboką tendencją do pełnego oddzielania scholastyki i kontemplacji<sup>318</sup>. Hilton więc przez zarezerwowanie miejsca dla wiedzy rozumu w kontemplacji i przez nauczanie, iż tego rodzaju wiedza może być użyteczna w rozwoju duchowym, wykazuje wybitny intelektualno-wolitywny eklektyzm, co jeszcze bardziej wpisuje się pozytywnie w jego zrównoważoną i umiarkowaną duchowość. Całkiem możliwe, że jako kierownik duchowy o praktycznym podejściu, mający do czynienia z różnym przekrojem osób prowadzących życie aktywne, mieszane i kontemplacyjne uważał, iż błędem i stratą byłoby odrzucenie jakiegokolwiek nawet neutralnego środka pomocnego na drodze duchowej. Użycie więc przez niego wiedzy scholastycznej obala w jakiejś mierze popularny stereotyp na temat mistyków angielskich twierdzący, iż

---

<sup>314</sup> Zob. *Tamże*, s. 39n.

<sup>315</sup> Por. P. Hodgson, *Three 14th Century English Mystics...*, dz. cyt., s. 32-40.

<sup>316</sup> Por. M. Noetinger, *Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. v-xliv.

<sup>317</sup> Por. D. Knowles, *The English Mystical Tradition...*, dz. cyt., s. 100-118.

<sup>318</sup> Zob. A.B. Chappell, *Walter Hilton: A Contemplative Spirituality...*, dz. cyt., s. 39.

prezentują jedynie „duchowość serca” pogardzającą i lekceważącą wiedzą naturalnie nabywaną przez inteligencję<sup>319</sup>.

To także pokazuje, iż afektywny wymiar kontemplacji wcale nie oznacza unicestwienia aktywności umysłu na rzecz dowartościowania przeżyć bazujących na emocjach czy uczuciach. Eklektyzm w podejściu Hiltona łączy bez większego problemu kontemplację i wiedzę, mistykę i scholastykę oraz spekulatywność i afektywność, eliminując tym samym jakiegokolwiek późniejsze tendencje protestanckiej reformacji do korekty historii duchowości, dzięki której uważa się mistyków angielskich za prekursorów reformacji właśnie na bazie antytezy scholastyczno-mistycznej. Osoba Hiltona w pełni udowadnia całkowitą niezasadność twierdzenia, jakoby pewnego rodzaju „przesyt” w myśleniu scholastycznym był reprezentowany jedynie przez hierarchię Kościoła, a świeży powiew afektywnej mistyki był reakcjonistycznym ruchem oddolnym reprezentującym przedwczesną reformację<sup>320</sup>.

Drugi typ kontemplacji odnosi się do innego rodzaju osób i jest zupełnie odmienną natury niż opisany powyżej:

„Zasadniczo polega na doświadczeniu (*affection*) i nie zależy od intelektualnego wglądu w rzeczy duchowe; ten stopień jest powszechnie osiągany przez osoby proste i nieuczone oddające się zupełnie pobożności, i jest odczuwany w następujący sposób: czasem osoba medytując o Bogu czuje żar miłości (*fervor of love*) i duchową słodkość (*spiritual sweetness*) na wspomnienie Jego Męki (...). Nie może dobrze wyjaśnić tego, ale wie, że to przeżycie jest prawdziwe, ponieważ skutkiem tego są słodkie łzy, gorące pragnienia i niewysłowny żal”<sup>321</sup>.

Hilton przypisując ten rodzaj kontemplacji osobom nieuczonym, które praktykują medytację nad Pasją Chrystusa, dzieli go w *Scale I* 6-7 na dwa podrzędne wymiary. Niższy, który nie może być wymuszony woli i trwa krótko, jest „przedsmakiem słodkości w miłości Boga (*foretaste of the sweetness of God's love*)”<sup>322</sup> i może nieoczekiwanie przydarzyć się nawet osobom prowadzącym aktywny tryb życia<sup>323</sup>. Poziom wyższy zaś jest charakterystyczny dla osób zakonnych, które odrzuciły świat, trwają w „wielkiej ciszy ciała i duszy” (*Scale I* 7) i są zupełnie oddane pobożności. Ich doświadczenia wewnętrzne naznaczone są z gruntu afektywną miłością<sup>324</sup>, ponieważ w czasie modlitwy i medytacji

„czują się wypełnieni w swym doświadczeniu (*in their affection*), (...) i nie tylko są nasyceni przez to Imię [Jezus], ale [przez] wszystkie inne modlitwy (...), przemieniają się w duchową melodię (*spiritual melody*) i słodką pieśń (*sweet song*)”<sup>325</sup>.

<sup>319</sup> J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>320</sup> Por. H. Backhouse, *Editor's Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, red. H. Backhouse, Hodder & Stoughton, London 1992, s. 7-10.

<sup>321</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 80; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>322</sup> Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>323</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>324</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>325</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 81; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 7.

Ten stopień kontemplacji nie może zostać osiągnięty bez miłości i jest prawdziwie duchowym etapem, w którym wiedza gra niewielką rolę. Choć wypływa z praktyki medytacji i modlitwy dyskursywnej to składa się głównie z afektywności bez zrozumienia i jest czasem doświadczeniem głębokiej Bożej pociechy i zachęty w celu umocnienia w walce z grzechem. Opis tego okresu, który podaje Hilton, przypomina momentami do złudzenia fragmenty z pism Rolle, co sugeruje, że ten etap należy do czasu oświecenia wewnętrznego, choć może wydawać się dziwnym, iż nie bazując na rozumie ma charakter bardziej doświadczalny. Cechuje go stopień głębokiej afektywności przy małej kognitywności i jako niższe stadium kontemplacji jest osiągalny dla prowadzących życie aktywne, mimo że jego pełny rozwój Hilton rezerwuje jedynie dla kontemplatyków. Rozróżnienie to wskazuje na fakt, iż był świadomy różnicy pomiędzy kontemplacją nabytą, którą opisał jako niższy poziom, a kontemplacją wlaną będącą wyższym etapem duchowym. Choć wyraźnie zaznacza, że tego rodzaju łaski są czysto darmowe i nie zależą od ludzkiej woli i chęci, to nawet osoby nie mogące poświęcić wiele czasu na modlitwę, będąc zaangażowane w życie aktywne i starając się praktykować cnoty, mogą otrzymać tymczasowo łaskę głębokiej afektywności<sup>326</sup>.

Natomiast wyższy stopień wlanej afektywnej kontemplacji jest niezasłużonym udziałem tych, którzy oddają się wyłącznie modlitwie i medytacji w ciszy i samotności wraz z praktyką głębokiej ascezy i są na tyle oczyszczeni wewnątrznie, iż mogą otrzymać dar „słodkiej i niebiańskiej pieśni”, który jest szczególnie charakterystyczny dla mistyki Rolle. Po tego rodzaju opisie powyższych fenomenów duchowych u Hiltona widać wyraźnie jak mocno był zaznajomiony z pismami pustelnika, jeśli w tak jasny i konkretny sposób nawiązuje do „anielskiej pieśni”. Tego rodzaju metafora była używana dla wyjaśnienia afektywnego doświadczenia bez udziału wiedzy, które jest specjalnym darem Boga zarezerwowanym dla kontemplatyków. Hilton jednak nie przywiązuje specjalnej wagi i znaczenia do tego daru i nie nadaje mu rangi wyjątkowej doniosłości, ale umieszcza go jedynie w okresie oświecenia wewnętrznego traktując wyłącznie jako etap, a nie cel kontemplacji<sup>327</sup>.

Powszechnie twierdzi się, że drugi rodzaj kontemplacji stoi w bezpośredniej sprzeczności do poprzednio opisanego typu, ponieważ jest powiązany z doświadczeniem bez zrozumienia rzeczy duchowych i przeznaczony dla osób prostych i niewykształconych. Kluczem do zrozumienia tego rodzaju kontemplacji jest pojęcie afektywności (*feelings*), które zostało tutaj użyte w znaczeniu doświadczenia

---

<sup>326</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 380.

<sup>327</sup> Zob. *Tamże*, s. 381.

duchowego, a nie emocjonalnego, na podobieństwo do „żaru miłości i duchowej słodkości”, który można odnieść do *dulcor* i *calor* w teologii Rolle, gdzie doświadczeniu „duchowej słodkości” towarzyszy uczuciowa pobożność. Na tym etapie podstawową rolę odgrywa negatywne ujęcie aspektu intelektualnego ujawniające się w „braku zrozumienia spraw duchowych”, którego nie należy traktować jako braku wiedzy rozumowej wspomianej przez Hiltona w pierwszym rodzaju kontemplacji. Najbardziej mylącą jest właściwie sugestia samego Hiltona, że ten rodzaj kontemplacji jest przeznaczony dla nieuczonych i „niepiśmiennych osób”. Jednak braku nabywanej wiedzy nie można utożsamiać z brakiem wewnętrznego zrozumienia, dlatego Hilton stara się wyjaśnić, iż w doświadczeniu mistycznym o charakterze afektywnym występuje jedynie pewien brak kognitywności, co oznacza, iż rozumowanie, choć jest ciągle możliwe, to nie ma wiodącego charakteru<sup>328</sup>.

Ponieważ w doświadczeniu mistycznym nie ma potrzeby użycia władzy intelektu, dlatego też nie ma konieczności kognitywnego pojęcia przeżywanych prawd duchowych. Jest więc możliwe alternatywne doświadczenie obu rodzajów kontemplacji u tej samej osoby w zależności od okoliczności i rodzaju otrzymanej łaski. Możliwe nawet, iż jeden z rodzajów kontemplacji może prowadzić do drugiego, jak na przykład dyskursywna medytacja może przechodzić w afektywne wydarzenie, a ono motywować do dalszego rozmyślenia. Jest więc interesującym, że dla Hiltona drugi typ kontemplacji na równi z pierwszym może być punktem wyjścia w życiu duchowym, dlatego teolog nie wymaga przejścia przez kognitywny rodzaj, aby wznieść się na poziom afektywny. Dzieje się tak zapewne z powodu, iż wyuczona wiedza nie zawsze była dostępna dla jego penitentów, lub mogła być wykorzystana negatywnie, dlatego też Hilton nie czyni z pierwszego rodzaju kontemplacji elementarnego, podstawowego lub początkowego etapu wymaganego dla postępu w życiu duchowym. Wydaje się bardzo prawdopodobnym, że właśnie praktyczne podejście Hiltona skłoniło go do zasugerowania tych dwóch rodzajów kontemplacji, jako równorzędnych i alternatywnych punktów wyjścia we wzroście wewnętrznym, dla dwóch odmiennych grup społecznych: niewykształconych i wykształconych, co dawało szansę na duchowy rozwój u osób nie znających łaciny ani nie mogących czytać Biblii lub dzieł teologicznych<sup>329</sup>.

Ponadto teolog zwraca uwagę, że żarliwa pobożność w doświadczeniu afektywnym drugiego rodzaju kontemplacji jest osiągnięta przez medytacje, modlitwę i

---

<sup>328</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>329</sup> Zob. *Tamże*.



specjalną łaskę Bożą<sup>330</sup>. Według niego zarówno medytacja i modlitwa są aktywnymi środkami do osiągnięcia afektywności, dlatego właśnie tego rodzaju ćwiczenia duchowe, a nie rozumna wiedza, są pierwszymi i koniecznymi krokami, które musi przedsięwziąć osoba dążąca do kontemplacji. Ostatnim środkiem jest łaska będąca bezpośrednim i niezasłużonym darem Boga odpowiedzialna za fakt, że zarówno prowadzący życie aktywne i odosobnione mogą mieć pewne doświadczenie kontemplacji, choć na różnym jej poziomie. Łaska przyjmowana pasywnie dokonuje przede wszystkim oczyszczenia wewnętrznego w czasie medytacji i modlitwy i wzbudza duchowe doświadczenie wewnętrzne o charakterze afektywnym, tak że najbardziej zasadniczym elementem drugiego rodzaju kontemplacji okazuje się zależność od Bożej woli. Choć afektywne doświadczenie jest częściowo rezultatem dyskursywnej medytacji i pobożnej modlitwy to jego występowanie zależy głównie od Bożej łaski<sup>331</sup>.

Należy zaznaczyć, że Hilton traktuje zasadniczo wartość afektywności i drugi rodzaj kontemplacji wyżej niż pierwszy powiązany z kognitywną wiedzą. Ponieważ zaistnienie afektywnego doświadczenia duchowego jest wynikiem bezpośredniego działania darmowej łaski Bożej i gorące odczucie miłości zaliczane jest do praktycznego wymiaru tej cnoty (*charity, Scale I 5*). Według niego przeciwna do wiedzy rozumu afektywność sama w sobie jest dobra i nie ma wartości neutralnej, dlatego uważa ją za pierwszy konieczny rodzaj kontemplacji od którego człowiek może rozpocząć swój rozwój duchowy. Oznacza to, że kontemplacja na poziomie wiedzy nie jest według niego absolutnie konieczna do wzrostu i zaangażowanie człowieka w dążeniu do kontemplacji kończy się wraz z poziomem afektywnym, kiedy następuje wyraźne przejście od aktywności do pasywności. Tego więc rodzaju nacisk na afektywność jako zasadniczy warunek i elementarny wymóg dla wyższych poziomów pasywnej kontemplacji jest charakterystyczny nie tylko dla Hiltona, ale i wspólny wszystkim mistykom angielskim<sup>332</sup>.

Teolog podkreśla, że kiedy afektywność jest koniecznym etapem w procesie kontemplacji, to jednak nie jest jej najwyższym stopniem, ponieważ zawiera elementy dyskursywnej medytacji i aktywności człowieka oraz mocno bazuje na działaniu wyobraźni. Pobożna żarliwość wywołana przez medytację, chociaż jest ze swej natury dobra, to jednak odbiega zupełnie od najwyższego stanu miłości przynależącej do trzeciego rodzaju kontemplacji. Ta słodka miłość Boga, choć powiązana z pewną dozą

---

<sup>330</sup> Zob. *Tamże*, s. 41n.

<sup>331</sup> Zob. *Tamże*, s. 42n.

<sup>332</sup> Zob. *Tamże*, s. 43.

wiedzy o Nim i elementami wyobrażeniowymi, uznawana jest za niższą i przeznaczoną głównie dla początkujących i postępujących w życiu duchowym. Etap ten musi być uznawany za przejściowy i nie może być traktowany ostatecznie, ponieważ osoba doświadczająca tego rodzaju afektywności, nie powinna koncentrować się w nieskończoność na czerpaniu duchowej przyjemności i na kultywowaniu wewnętrznych pocieszeń<sup>333</sup>. Raczej powinna pozostawać w pokorze i rozumieć ten stan jako pośredni etap i „pragnąć bardziej poznać (*greater knowledge*) i miłować Boga (*feeling of God*) w trzecim rodzaju kontemplacji” (*Scale I 7*)<sup>334</sup>.

Jak pierwszy rodzaj kontemplacji ma zasadniczo spekulatywny i racjonalny charakter, a drugi głównie wymiar afektywny, tak trzeci cechuje się doskonałym połączeniem obu poprzednich typów<sup>335</sup>:

„Trzeci rodzaj kontemplacji, który jest tak doskonały, jak tylko to możliwe, zawiera się zarówno w kognitywności jak i w afektywności (*lies in cognition and in affection*), to znaczy w poznaniu i doskonałym miłowaniu Boga (*in knowing and perfect loving of God*)”<sup>336</sup>.

Hilton w *Scale II* nazywa ten poziom rozwoju duchowego właśnie „odnową w wierze i w doświadczeniu (*reformed in faith and in feeling*)” oraz „najprawdziwszą kontemplacją (*very true contemplation*)”, zawierającą mistyczne stany uniesienia, oświecenia i płomienną miłość do Boga, co z kolei upodabnia duszę do obrazu Trójcy<sup>337</sup>.

W celu osiągnięcia tego stanu podaje kilka podstawowych i koniecznych warunków, do których należą m.in.: oczyszczenie ze wszystkich grzechów, odnowienie podobieństwa do Chrystusa przez nabycie pełni cnót, uwolnienie od materialnych pragnień i cielesnych odczuć oraz próżnych myśli o sobie i wyobrażeń o rzeczach cielesnych. Wtedy dopiero, jak mówi Hilton w *Scale I 8*, osoba jest „jakby siłą uniesiona poza zmysły cielesne” i „oświecona przez łaskę Ducha Świętego”, w celu „poznania intelektualnej prawdy” o Bogu i rzeczach duchowych wraz z doświadczeniem „łagodnej, słodkiej i gorącej miłości do Niego”. Dokonuje się to w tak doskonały sposób, że „przez uniesienie tej miłości (*by the rapture of this love/ in an ecstasy of love*) dusza jest na pewien czas zjednoczona (*united*) i upodobniona (*conformed*) do obrazu Trójcy”<sup>338</sup>.

Następnie teolog zaznacza, że ten rodzaj kontemplacji może zostać jedynie częściowo doświadczony w życiu doczesnym, ale jego doskonałą formą jest dopiero

---

<sup>333</sup> Zob. *Tamże*, s. 43n.

<sup>334</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 82; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>335</sup> Por. C. Pepler, *The Scale*, LS 5(1950), t. 4, nr 47, s. 504-511.

<sup>336</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 82; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>337</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 388.

<sup>338</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 82; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 7.

wizja uszczęśliwiająca. Na potwierdzenie tego powołuje się na św. Pawła, mówiącego o zjednoczeniu i upodobnieniu do Boga (1Kor 6,17), które z kolei podobnie jak mistycy dwunastowieczni nazywa małżeństwem mistycznym lub zjednoczeniem małżeńskim<sup>339</sup>:

„Jeśli ktoś jest zjednoczony z Bogiem w uniesieniu miłości (*rapture/ecstasy of love*), wtedy Bóg i dusza nie są więcej rozdzieleni, ale oboje są jednością – nie według ciała i natury, ale w jednym duchu – i z pewnością w tym zjednoczeniu prawdziwe małżeństwo (*true marriage*) jest zawarte pomiędzy Bogiem i duszą, które nigdy nie powinno zostać zerwane”<sup>340</sup>.

Trzeci więc rodzaj kontemplacji połączony jest z ideą doskonałej miłości, w której widoczne są wszystkie intelektualne dary Ducha Świętego w służbie miłosierdzia. Ten cały okres jest zdominowany przez afektywne poznanie Boga (*affective knowledge*), które jest utożsamiane z odnową podobieństwa Bożego w wierze i miłości (*reformed in faith and in feelings*), prowadzące w końcu do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem w duchowym małżeństwie<sup>341</sup>. Zarówno więc racjonalny i afektywny element kontemplacji rozumianej jako zjednoczenie z Bogiem (łac. *unitas spiritus*) stają się komplementarnymi i wzajemnie uzupełniającymi aspektami tego samego doświadczenia duchowego<sup>342</sup>.

Takie zrozumienie najwyższego rodzaju kontemplacji jest dość tradycyjne i ma swoje źródło u św. Augustyna, który razem łączył wiedzę i miłość oraz pojmował doświadczenie mistyczne jako zjednoczenie „najbardziej przenikliwej wizji intelektualnej” z „pochłaniającą pasją” miłości Boga<sup>343</sup>. Idea jedności przywołuje ponadto na myśl szczególnie teologię św. Bernarda i duchowość cysterską wraz z jej nucejną symboliką i metaforyką zainspirowaną przez interpretację *Pieśni nad pieśniami* autorstwa Orygenes<sup>344</sup>. Podobnie Hilton, opisując cechy charakterystyczne mistycznego doświadczenia w najwyższym rodzaju kontemplacji jako doskonałe połączenie wiedzy i miłości, poznania i miłowania, kognitywności i afektywności, jest tutaj bliski autorowi *Obłoku*, który łączył w kontemplacji „jasne poznanie czystego istnienia (*blind beholding of naked being*)” wraz z „gorącą tęsknotą miłości (*listiness [eager longing] of love*)”<sup>345</sup>. Różnicę pomiędzy powyższymi autorami wyznacza odmienny nacisk na poszczególne elementy kognitywne i afektywne i dlatego jak u św. Augustyna dążenie do kontemplacji miało raczej charakter intelektualny, ale realizowane było zasadniczo przez wolitywny wysiłek i dobrowolne zaangażowanie, tak u Hiltona nie może być nawet mowy o jakichkolwiek osiągnięciach własnego

<sup>339</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 388.

<sup>340</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 82; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>341</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>342</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>343</sup> Cyt. za: J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>344</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>345</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 44.

wysiłku czy traktowaniu kontemplacji jako procesu intelektualnego<sup>346</sup>. Stara się bowiem zachować równowagę pomiędzy kognytywnością i afektywnością, choć problematycznym byłoby szczegółowe wyjaśnienie konkretnych proporcji pomiędzy nimi z racji niewymowności tego doświadczenia i oczywistych trudności w jego opisie<sup>347</sup>.

Na pewno można powiedzieć, że dla niego doświadczenie mistyczne nie zaczyna się od zwykłej kognytywności i nie prowadzi do nadprzyrodzonej afektywności lub odwrotnie nie jest to prosta afektywność wiodąca do nadzwyczajnej kognytywności. Należy jednak zaznaczyć, iż kognytywność trzeciego rodzaju kontemplacji nie jest rozumową czy racjonalną wiedzą, która odgrywa kluczową rolę w pierwszym jej rodzaju. Nie jest to więc jakieś wyegzaltowane poznanie czy odrealniona forma pojmowania rzeczy tajemnych, ale jest to zupełnie nowe zrozumienie i oświecenie umysłu dzięki afektywnemu doświadczeniu, które nie może być nawet wyobrażone przez ludzki rozum. Ten rodzaj kontemplacji jest nowym początkiem percepcji Boga udzielającym odmiennego postrzegania, wyobrażenia i zrozumienia o sprawach duchowych<sup>348</sup>. Hilton opisuje to doświadczenie w ostatnich czterech rozdziałach *Scale II* w kategoriach tajemnych objawień<sup>349</sup> w ramach mistycznego doświadczenia wyjaśniając, że mogą one być jedynie dostrzeżone i pojęte przez odnowionych na podobieństwo Boże, praktykujących cnoty i mających łaskę „otwartych duchowych oczu (*opening of spiritual eye*)”, co z kolei było ulubionym tematem Rolle<sup>350</sup>. Do tych tajemnych objawień (*secret revelations*) należą m.in. pewne fenomeny mistyczne wraz z nadzwyczajną wiedzą duchową jak na przykład: trwała obecność Boża, widzenie aniołów, zrozumienie działania duszy lub szczególne poznanie Trójcy Świętej<sup>351</sup>.

Hilton poświęca rozdział 9 w *Scale I* na ukazanie różnicy pomiędzy drugim a trzecim rodzajem kontemplacji, która głównie dotyczy tematu afektywności. Kładzie tam nacisk na ważność doskonałej formy kontemplacji, która jest nieporównywalna w żadnym stopniu do poprzednich<sup>352</sup>:

„Ten drugi rodzaj [kontemplacji] może być nazwany gorącą miłością w pobożności (*burning love in devotion*), ale ten [trzeci] jest gorącą miłością w kontemplacji (*burning love in contemplation*); tamten jest niższym stanem, ale ten jest wyższym; tamten jest bardziej dogodny dla naturalnych zmysłów, niż ten drugi dla duchowych doświadczeń, ponieważ jest ona [kontemplacja] bardziej wewnętrzna, bardziej duchowa, bardziej zaszczytna i cudowniejsza”<sup>353</sup>.

---

<sup>346</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>347</sup> Por. L.E. Kendall, *A City Not Forsaken...*, dz. cyt., s. 56-73.

<sup>348</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>349</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>350</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 388.

<sup>351</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>352</sup> Zob. *Tamże*, s. 49.

<sup>353</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 82; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 8.

Afektywność więc, która dopełnia kognitywność w doskonałym rodzaju kontemplacji, nie jest afektywnością drugiego stopnia, chociaż z pewnością najwyższa afektywność jest częściowo rezultatem jej zintensyfikowania. Tymczasowa „słodkość i żarliwość”, o których wspomina Hilton w drugim stopniu kontemplacji, stają się porywającym i pełnym zjednoczeniem stanem w trzecim jej rodzaju, bazującym głównie na miłości i nazywanym przez niego duchowym małżeństwem. Choć ten nupcjalny termin, jak twierdzi Helen Gardner, nie należy do ulubionych metafor angielskich mistyków na określenie jedności z Bogiem, ma swoje korzenie biblijne i jest kluczowym dla wcześniejszej afektywnej tradycji<sup>354</sup>.

Hilton na potwierdzenie swego zakorzenienia w mistyce afektywnej nie dokonuje intelektualizacji zjednoczenia z Bogiem, co w rezultacie pozwala na to, iż afektywność na tym poziomie staje się innym rodzajem kognitywności, ponieważ jak zawsze podkreśla kontemplacja opiera się wyłącznie na doskonałej miłości Boga (*perfect charity*). Jednakże mimo pewnego wrażenia jakoby utożsamiał ze sobą te dwa przymioty w kontemplacji, nalega na jasne ukazanie współzależnej relacji przyczynowo-skutkowej pomiędzy tymi władzami. Miłość (*charity*) reprezentująca afektywność jest kluczowym środkiem do osiągnięcia kontemplacji i mistyczne doświadczanie nie może bez niej zaistnieć. Także zjednoczenie z Bogiem bazuje na miłości i jest jej rezultatem, a więc miłość lub afektywność jest zasadniczym wymogiem, warunkiem wstępnym i głównym przymiotem zjednoczenia. Kognitywność zaś w rozumieniu trzeciego rodzaju kontemplacji nie zostaje utożsamiona z wiedzą, ale jest rezultatem miłosnej jedności z Bogiem i w konsekwencji współistnieje z afektywnością. Chociaż sama w sobie nie może być przyczyną doskonałego rodzaju kontemplacji, to jednak w jej ramach może podwyższać poziom afektywności z racji tego, iż tego rodzaju miłosna wiedza (*loving knowledge*) intensyfikuje kontemplacyjną miłość (*charity*)<sup>355</sup>. Dlatego też kognitywność i afektywność według teologa uzupełniają się nawzajem i przenikają się w mistycznym doświadczeniu, aby jedność z Bogiem uczynić doskonałą na tym poziomie kontemplacji<sup>356</sup> i aby osoba doświadczająca najwyższej afektywności była upodobniona do obrazu Trójcy Świętej przez jedność poznania i miłowania (*oneness of knowing and loving*)<sup>357</sup>.

Podsumowując należy zaznaczyć, że jak stwierdza C. Pepler u Hiltona prawdziwa kontemplacja, owocująca duchowym zjednoczeniem z Bogiem, jest ukazana w zupełnym przeciwieństwie do zmysłowych odczuć pozornej pobożności. Odróżnia ją

---

<sup>354</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 46n.

<sup>355</sup> Por. W.R. Inge, *Studies of English Mystics*, John Murray, London 1906, s. 80-123.

<sup>356</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 47n.

<sup>357</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 187.

także od fizycznych lub wyobrażeniowych opisów rzeczywistości duchowej i zmysłowych wrażeń „ciepła, słodkości i pieśni”, które charakteryzowały szczególnie entuzjastycznych naśladowców Rolle. Teolog konsekwentnie podkreśla wraz z autorem *Obłoku*, że tego rodzaju łaska *gratiae gratis datae*, która zostaje okazjonalnie otrzymana w celu moralnego podbudowania i umocnienia duszy, jest czymś zupełnie drugorzędnym względem zjednoczenia z Bogiem przez łaskę uświęcającą i praktykowanie miłości<sup>358</sup>. Wielokrotnie zestawia ze sobą spokój i pokorę kontemplatyków z niedojrzałością religijnego entuzjazmu początkujących, która jest często naznaczona pychą, arogancją i nietolerancją innych. W szczególny sposób stara się podkreślić, że jakiegokolwiek doświadczenia „ognia miłości” mają w jego rozumieniu charakter ściśle duchowy i wewnętrzny. Dlatego ukazywanie się ich w cielesnych zmysłach jest w rzeczywistości oznaką słabości i niedojrzałości duszy, nawet jeśli tego rodzaju zmysłowe fenomeny, odpowiadające duchowemu przeżyciu, mogłyby być znakiem wewnętrznego oczyszczenia prowadzącego do kontemplacji<sup>359</sup>.

#### **b) Afektywny rozwój duchowy**

Oprócz kontemplacji drugim głównym tematem poruszonym przez Hiltona jest dynamiczny model rozwoju duchowego dyskutowany głównie w *Scale II*, choć pewne jego elementy zostają przedstawione już w *Scale I*<sup>360</sup>. Mimo, że jego podział przywołuje na myśl klasyczną potrójną klasyfikację osób wzrastających duchowo na początkujących, postępujących i doskonałych dokonująca się przez oczyszczenie i oświecenie ku zjednoczeniu, to nie odzwierciedla ona dokładnie rozróżnień przez niego dokonanych<sup>361</sup>. Dzieli bowiem wzrost wewnętrzny na trzy zasadnicze etapy: nieodnowionych (*unreformed*), odnowionych tylko w wierze (*reformed in faith alone*) i odnowionych w wierze i w doświadczeniu (*reformed in faith and in feelings*)<sup>362</sup>. Powyższy temat został już częściowo ukazany przy opisie doktryny o obrazie i podobieństwie z racji tego, iż odnowa człowieka dotyczy przywrócenia tych pierwotnych przymiotów duszy do ich oryginalnego stanu. Także nauczanie Hiltona na temat kontemplacji, której poszczególne rodzaje opisują narastające zaangażowanie osoby w postęp duchowy, w jakimś stopniu wyjaśnia na czym polega proces odnowy wewnętrznej.

Na wstępie trzeba jeszcze podkreślić, że teolog umiejscawia cały proces odnowy

---

<sup>358</sup> Por. C. Pepler, *The Re-Formation of the Soul*, LS 8(1950), t. 5, nr 50, s. 63-71.

<sup>359</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>360</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389.

<sup>361</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>362</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389.

w zbawczym działaniu Chrystusa szczególnie widocznym w sakramentach chrztu i pokuty<sup>363</sup>. To właśnie trwałe i ortodoksyjne przyłgnięcie do wiary podawanej przez Kościół Katolicki jest fundamentem jego mistyki. Każdy wierzący, choć nie odczuwa i nie widzi łaski, to jednak wierzy w jej konkretne działanie i jest powołany do walki o własny wzrost i postęp w celu pełnej odnowy przez wiarę i duchowe doświadczenie (*spiritual feeling*), które zaczyna się w doczesności, ale może być jedynie ostatecznie dopełnione w wieczności<sup>364</sup>. Hilton jak zostało już pokazane wyjaśnia drogę do doskonałej jedności z Bogiem kładąc nacisk na rolę wiedzy i kognitywności oraz miłości i afektywności, których proporcja i aktywność zmienia się w zależności od osoby, rodzaju kontemplacji i etapu rozwoju. Podział na różne stopnie odnowy, zaczerpnięty prawdopodobnie od Ryszarda od Św. Wiktora i zapewne z własnego doświadczenia, rozróżnia głównie pomiędzy odnową w wierze, która polega na oczyszczeniu i oświeceniu duchowym, dokonującym się dzięki ascezie i medytacji, a odnową w wierze i doświadczeniu, które są charakterystyczne dla zjednoczenia duchowego doskonałych praktykujących afektywną kontemplację. Jak więc odnowa wiary jest etapem w drodze do dojrzałości wewnętrznej, tak odnowa doświadczenia wydaje się być pewnego rodzaju uwieńczeniem i osiągnięciem pełni miłości<sup>365</sup>.

Odnowa w wierze (*reformed in faith*) oznacza, że wszelkie zasługi oraz owoce zbawczej i odkupieńczej Męki Chrystusa są dostępne dla wierzących przez życie sakramentalne i depozyt wiary bez głębszego wewnętrznego zdawania sobie z tego sprawy i bez specjalnego uświadamiania duchowego na temat tej rzeczywistości<sup>366</sup>. Według tradycyjnego podziału do tego etapu zalicza się początkujących i postępujących pod warunkiem, że w ramach tej podstawowej fazy wzrostu dokonuje się odnowa wiary i wyobraźni, dzięki pobożności względem człowieczeństwa Chrystusa i obecności w medytacji wyobrazeniowych przedstawień poszczególnych wydarzeń z Jego życia. Ten okres polega ponadto na praktykowaniu cnót pokory i miłości bliźniego oraz charakteryzuje się przeżyciem wewnętrznego oczyszczenia, dyskursywną medytacją, większym zdyscyplinowaniem i obowiązkowością w życiu duchowym<sup>367</sup>.

Co do opisu, interpretacji i definicji powyższego etapu nie ma większej różnicy zdań pośród krytyków, czego zaś nie można powiedzieć o kolejnym stopniu odnowy w

---

<sup>363</sup> Por. A.P. Baldwin, *The Tripartite Reformation of The Soul in The Scale of Perfection, Pearl and Piers Plowman*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England III...*, dz. cyt., s. 136-150.

<sup>364</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389.

<sup>365</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 382n.

<sup>366</sup> Por. F.W. Johnston, *Heart of the Saints...*, dz. cyt., s. 322-326.

<sup>367</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 43; por. W.M. Wright, *Spirituality*, w: *The Blackwell Companion to Catholicism*, red. J.J. Buckley, F.C. Bauerschmidt, T. Pomplun, Blackwell Pub., Oxford 2007, s. 389-402.

wierze i doświadczeniu (*in faith and in feelings*), polegającym głównie na afektywnym oświeceniu i kontemplacji<sup>368</sup>. W tym okresie duchowym Hilton wprowadza temat afektywności przez użycie staroangielskiego słowa *feelings*:

„Jednakże najpierw, aby nie myślano, iż odnowa duszy w doświadczeniu (*in feelings*) jest jedynie zwykłą figurą retoryczną czy wymysłem wyobraźni, powołam się na słowa św. Pawła: *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestry* [Rz12,2]. Co znaczy: *Ty, który przez łaskę zostałeś odnowiony w wierze (reformed in faith), odtąd nie upodabniaj siebie do zachowań tego świata przez pychę, pożądliwość i inne grzechy, ale trwaj odnowiony w nowości doświadczenia (in newness of feeling)*. Możesz tutaj zobaczyć, że św. Paweł mówi o odnowie w doświadczeniu (*reforming in feeling*) i wyjaśnia czym to nowe doświadczenie jest w innym miejscu: *Ut impleamini in agnitione voluntatis eius, in omni intellectu et sapientia spirituali* [Kol 1,9]. Co oznacza, *Modlimy się do Boga, abyście zostali wypełnieni poznaniem woli Bożej w całym zrozumieniu i w wszelkiego rodzaju duchowej mądrości (spiritual wisdom)*. Tym jest odnowa w doświadczeniu (*reforming in feeling*)”<sup>369</sup>.

Spośród wielu proponowanych interpretacji słowa *feelings* jednym z głównych jest definicja autorstwa Bernarda McGinna, który na wstępie przestrzega przed narzuceniem staroangielskiemu pojęciu *felynge* współczesnego zrozumienia tego słowa. W swym powszechnym tłumaczeniu zasadniczo oznacza ono odczucia, wrażenia, przeżycia i odnosi się do emocji i fizycznych doznań. Zaś w czasach Hiltona było ogólnym wyrażeniem, które miało szersze znaczenie i było stosowane przez wszystkich mistyków angielskich, choć nie zawsze w tym samym sensie<sup>370</sup>. McGinn twierdzi, iż

„być może świadomość (*awareness*) lub percepcja (*perception*) są bliskie użyciu Hiltona, szczególnie ponieważ te słowa zawierają zarówno afektywny jak i kognitywny aspekt ludzkiej intencjonalności”<sup>371</sup>.

Hilton bowiem w cytowanym wcześniej fragmencie wychodzi od znaczenia duchowych doświadczeń (staro ang. *goostli feelyngs*) według teologii św. Pawła i aby udowodnić, że nie są one czymś pozornym czy udawanym powołuje się na inny fragment, w którym tłumaczy łacińskie słowo *sensus* jako *feelynge*. Następnie wyjaśnia to dzięki kolejnemu cytatom, w którym porównuje odnowę doświadczenia do duchowej mądrości mówiąc, że dusza posiada dwa rodzaje percepcji (*feelings*): pięć zmysłów cielesnych i wewnętrzne duchowe zmysły, na które składają się władze pamięci, rozumu i woli. Cała więc odnowa świadomości (*feelings*) odbywa się nie za pomocą cielesnych czy wyobrażeniowych zmysłów, ale dokonuje się w rozumie jako obrazie Boga. Początkujący i postępujący na drodze duchowej poznają Boga zasadniczo przez wyobraźnię, a nie przez rozum, miłując Go dzięki ludzkim uczuciom i cielesnym upodobaniom, co św. Bernard nazywał *amor carnalis Christi*. Doskonali zaś nabywają wiedzę o Bogu głównie przez zrozumienie dzięki światłu Ducha Świętego przy małym

<sup>368</sup> Por. M. Thornton, *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology According to the English Pastoral Tradition*, SCPK, London 1963, s. 176-200.

<sup>369</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 257n; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 193n.

<sup>370</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389.

<sup>371</sup> Tamże, s. 390.



udziale wyobraźni. Mimo, że McGinn zasadniczo podkreśla obecność wiedzy i zrozumienia w swym tłumaczeniu słowa *feelings*<sup>372</sup> to przyznaje, że

„stosownie do swego nauczania o współistnieniu wiedzy i miłości w zjednoczeniu z Bogiem, Hilton mówi o odnowie świadomości (*reformed in feelings*) obejmującej zarówno wiedzę jak i miłość”<sup>373</sup>.

Podkreślając następnie tymczasowy, zmienny i nietrwały charakter „świadomości Bożej obecności” w wymiarze doczesnym, McGinn przyznaje, że wyrażenie *feelings*

„wprowadza bezpośredniość, konkretność i inkluzyjność do nowej formy świadomości (*consciousness*)<sup>374</sup>, (...) [dlatego] połączenie kognitywnej i afektywnej świadomości Boga zauważalne w *reformation in feelinge* u Hiltona może być rozumiane jako angielska wersja (*vernacular version*) tradycyjnego dwunastowiecznego mistycznego tematu – *amor ipse intelligentia est* (sama miłość jest rozumieniem)”<sup>375</sup>.

Widać więc, że choć skłania się w końcu w stronę pewnego rodzaju afektywnej świadomości (*affective consciousness*), jako definicji pojęcia *feelings*, to niestety w pełni nie oddaje poprawnego zrozumienia tej rzeczywistości u Hiltona<sup>376</sup>.

Podobne stanowisko prezentuje dwóch tłumaczy dzieł Hiltona John Clark i Rosemary Dorward wyjaśniając, że wyrażenie *feeling* sugeruje terminologię „duchowych zmysłów”, które grają główną rolę w odbiorze rzeczywistości wewnętrznej, tak jak w tradycyjnym rozumieniu pięć zmysłów cielesnych służy do percepcji zewnętrznego świata<sup>377</sup>. Według tej interpretacji:

„*Feeling* jest obszernym terminem, zawierającym coś ze wszystkich pięciu zmysłów potraktowanych razem. Jest także synonimem zrozumienia (*understanding*), które w myśli Augustyna i Anzelm, oraz innych, jest uświadomieniem (*realization*) rzeczy Bożych, towarzyszący odzyskiwaniu czystości serca i jest owocem lub nagrodą wiary, pośredniczącej pomiędzy życiem czystej wiary (*fides*) i wyraźnej wizji Boga (*species*) w nadchodzącym życiu”<sup>378</sup>.

Powyższa teoria odwołująca się ponownie do roli zrozumienia i uświadomienia bazuje na kontraście wpływającym z anzelmowskiego *fides quaerens intellectum* - wiary poszukującej zrozumienia – kontynuowanym w tradycji św. Augustyna przez takich pisarzy jak św. Bernard i Gilbert of Holyland<sup>379</sup>, którzy byli dobrze znani Hiltonowi. Kontrast pomiędzy wiarą i rozumieniem przewija się przez całą twórczość Hiltona, a szczególne jest widoczny w *Scale I*, w powiązaniu z innym przeciwieństwem pomiędzy pragnieniem a miłością, co z kolei jest najbardziej uwidocznione w *Scale II*<sup>380</sup>. Tego rodzaju założenie, że *feelings* u Hiltona jest synonimem zrozumienia i próba

<sup>372</sup> Kompletna analiza słowa *feelings* w wyjaśnieniu samego Hiltona powinna obejmować także rozdziały: *Scale I*, r. 19; *Scale II*, r. 4-5, 10-11, 13, 17-18, 20, 17-29, 31-34. — Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 631, p. 96.

<sup>373</sup> Zob. *Tamże*, s. 390.

<sup>374</sup> Por. B. McGinn, *Mystical consciousness: A Modest Proposal*, „*Spiritus*” Spring 2008, t. 8, nr 1, s. 44-63; Tenże, *Reflections on the Mystical Self*, „*Parisian Notebooks*” 3(2007), s. 110-130.

<sup>375</sup> Zob. Tenże, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 390n.

<sup>376</sup> Całość teorii por. *Tamże*.

<sup>377</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>378</sup> Zob. *Tamże*, s. 43.

<sup>379</sup> Por. L.E. Kendall, *A City Not Forsaken...*, dz. cyt., s. 56-73.

<sup>380</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 43n.

wytłumaczenia go w przeciwieństwie do wiary zupełnie nie bierze pod uwagę wymiaru afektywnego jego teologii, która łączy zrozumienie i umiłowanie Boga (*Scale I 9*):

„Widzimy Boga w zwierciadle, jakby w ciemności, ale w niebie zobaczymy Go otwarcie, twarzą w twarz. To właśnie jest oświecenie zrozumienia (*illumination of understanding*) w zachwycie miłości (*delights of loving*)”<sup>381</sup>.

Także użycie kontrastu pomiędzy wiarą i zrozumieniem oraz pragnieniem i miłością nie wydaje się według Hiltona do końca uzasadnione, ponieważ odmiennie tłumaczy ich zależność (*Scale I 9*):

„Kiedy wpiery jesteśmy odnowieni przez [praktykowanie] cnoty na podobieństwo Boże (*reformed by virtues to the likeness of God*) i wygląd naszej duszy jest odsłonięty przez otwarcie naszych duchowych oczu (*opening of our spiritual eye*), spoglądamy w niebiańską radość jak w zwierciadło; jesteśmy przemienieni i zjednoczeni z obrazem Pana, przechodząc od jasności wiary do jasności zrozumienia (*from the brightness of faith into brightness of understanding*) lub inaczej od czystości pragnienia w czystość prawdziwej miłości (*from the clarity of desire into the clarity of true love*)”<sup>382</sup>.

Hilton więc zgodnie ze swą eklektyczną wizją duchowości nie oddziela tychże rzeczywistości, ale twierdzi, iż uzupełniają i dopełniają się nawzajem oraz następują po sobie będąc wyrazem postępu duchowego.

Kolejna próba wytłumaczenia zwrotu *feelings* pochodzi od Conrada Peplera, który przede wszystkim opisuje podejście Hiltona do fizycznych odczuć lub emocjonalnych wrażeń na poziomie ludzkiej zmysłowości, w porównaniu do wewnętrznych doświadczeń mających swe źródło w zmysłach duchowych. Choć Hilton traktuje pierwsze z nich jako dobre i będące darem Bożym, zwraca uwagę, iż nie mogą być identyfikowane z Bożym działaniem, dlatego nie zachęca do polegania na przeżyciach i doświadczeniach jako przewodniej normie i napędowej sile w życiu duchowym<sup>383</sup>. Natomiast kiedy tłumaczy zagadnienie odnowy w wierze i w doświadczeniu wydaje się używać wyrażenia *feeling* w zupełnie nowym sensie. Mówi bowiem o całkowicie innym i wyższym stopniu duchowym, nie mającym nic wspólnego ze zmysłowym doświadczeniem, gdzie wierzący nie polegając więcej na „cielesnej miłości” do Boga może zbliżać się do pełnego z Nim zjednoczenia. Hilton jak już zaznaczono powołuje się tutaj na św. Pawła i jego nauczanie o odnowieniu umysłu lub nowości myślenia (Rz 12,2: *newness of your mind*), gdzie greckie słowo *nous* tłumaczy jako bycie odnowionym w doświadczeniu (*newness of feeling*). Na bazie tego porównania Pepler twierdzi, że „jest jasnym, że drugi „feeling” (*second ‘feeling’*)

<sup>381</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 82; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>382</sup> Tenże, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 83; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>383</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 413n; por. C. Pepler, *Feelings in Prayer*, LS 10(1950), t. 5, nr 52, s. 151-158. Więcej na temat duchowej wiedzy por. J.D. Green, 'A Strange Tongue'. *Tradition, Language and the Appropriation of Mystical Experience in late fourteenth-century England and sixteenth-century Spain*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley 2002; s. 116n, 119-121.

jest w *ratio superior*, wyższej części duszy, i to słowo może być jedynie użyte w metaforycznym sensie”<sup>384</sup>.

Następnie trafnie zresztą stwierdza, że istnieje duże ryzyko zamieszania, kiedy używa się tego samego słowa *feeling* na określenie zupełnie różnych rodzajów doświadczenia. Trudnym jest bowiem poprawne rozróżnienie pomiędzy subtelną formą zmysłowego przeżycia a tego rodzaju doświadczeniem, które pochodzi z niezachwianej i oczyszczonej wiary. Definicja wyrażenia *feeling*, którą potem podaje jest zgodna z jego tomistycznym wykształceniem:

„Ważniejszym jest jednak [fakt], że ‘feeling’ wyraża typ intuicyjnej świadomości (*intuitive awareness*), która może być zarówno w zmysłach (*senses*), jak i w samym umyśle (*mind itself*); dlatego więc nagle instynktowne poruszenia (*sudden instinctive movements*) darów Ducha Świętego, które pojawiają się bez namysłu (*deliberation*) czy procesu logicznego rozumowania (*proces of ratiocination*) są całkiem poprawnie określane pewnym typem *feeling* – duchowego *feeling*. Jest to doskonałe poznanie (*perfect knowing*), prawdziwa chrześcijańska ‘gnoza’ o której mówi Hilton opisując tą odnowę świadomości (*reformed in feeling*)”<sup>385</sup>.

Jak więc tłumaczy Pepler doskonałość prawdziwej kontemplacji polega na afektywności i na zrozumieniu, z czego afektywność będąca czystą miłością Boga owocuje w umyśle wierzącego doskonałą wiarą, która wyraża się w intelektualnych darach Ducha Świętego mądrości i zrozumienia. Dlatego dusza w swych duchowych władzach umysłu i woli na tym poziomie kontemplacji, kiedy otrzymuje wewnętrzną intuicję, przyjmuje ją na sposób bezpośredni i duchowy, a nie przez zdolność racjonalizacji działającą w zmysłach zewnętrznych<sup>386</sup>.

W końcu Pepler przechodzi w swym rozważaniu na temat znaczenia słowa *feeling* od pierwotnej definicji jako „intuicyjnej świadomości” do „nowego rodzaju *feeling* osiągającego swoją szczytową formę w afektywnej wiedzy (*affective knowledge*) przez objawianie się darów zrozumienia i mądrości”<sup>387</sup>. Jednak wciąż jego rozumienie afektywności u Hiltona zbyt mocno wiąże się z założeniem o pewnej wyższości wiedzy nad doświadczeniem, dlatego wydaje się nie zauważać równowagi pomiędzy poznaniem a miłością, która przenika całe nauczanie teologa. Ponadto nie ukazuje afektywności jako oddzielnej rzeczywistości duchową, traktując ją jedynie jako wyższą formę wiedzy, która ujawnia się w ramach intelektualnych darów Ducha Świętego. Nie przyjmuje też, że tak naprawdę afektywność jest niezależnym i przewyższającym wszelką kognytywność miłosnym poznaniem. Pokazuje to sam Hilton w *Scale II* 30 mówiąc o działaniu Ducha Świętego w apostołach, który w czasie Pięćdziesiątnicy:

„był niewidzialnie odczuwalny we władzach ich duszy, ponieważ tak jasno oświecił ich rozum (*reason*) i tak żarliwie rozpałił ich doświadczenie (*affection*) przez swą

<sup>384</sup> C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 416.

<sup>385</sup> *Tamże*.

<sup>386</sup> Zob. *Tamże*, s. 417.

<sup>387</sup> *Tamże*, s. 418.

błogosławną obecność, że nagle posiadli duchowe poznanie prawdy (*spiritual knowledge of truth*) i doskonałą miłość (*perfect love*)”<sup>388</sup>.

Z analizy testów Hiltona wynika przede wszystkim zupełnie odmienne przesłanie o równowadze pomiędzy oświeceniem rozumu i poznaniem prawdy a żarliwym doświadczeniem doskonałej miłości. Teolog bowiem wyraźnie mówi o istnieniu poznania miłości przewyższającego nabytą wiedzę i o braku wyższości kognitywnej władzy nad afektywną oraz o niepoddaniu woli lub afektywności pod władzę rozumu<sup>389</sup>.

Kolejna zaskakująca interpretacja podkreślająca w swym zrozumieniu zupełną dominację intelektu u Hiltona została reprezentowana przez Alastaira Minnis<sup>390</sup>, który podąża w swym opisie za potrójnym rodzajem kontemplacji. Pierwszy stopień polega jedynie na wiedzy nabywanej dzięki rozumowi przez nauczanie innych i studiowanie Biblii, któremu nie towarzyszy żadne wewnętrzne pocieszenie wypływające z darów Ducha Świętego i który jest narażony na grzech intelektualnej pychy. Drugi stopień składający się zasadniczo „z aktu miłości (*act of love*) i nieangażujący żadnego specjalnego oświecenia intelektu (*illumination of intellect*)”<sup>391</sup> może zostać powszechnie osiągnięty przez nawet proste, nieuczone i aktywne osoby, które przez poświęcenie się Bogu i łaskę Ducha Świętego mogą „odczuć żarliwą miłość i głęboką pobożność na myśl o Męce Chrystusa”<sup>392</sup>. Trzeci zaś i najwyższy stopień zawiera w sobie zarówno wiedzę (*knowledge*) i miłość (*love*), kiedy to kontemplacja dokonuje się jednocześnie w poznaniu Boga (*in knowing God*) i w doskonałej miłości do Niego (*in perfect love*). Podczas tego procesu kognitywność jest oświecona przez łaskę, aby móc pojąć sprawy Boże, a wola zostaje rozpalona miłością. Po tego rodzaju przedstawieniu nauczania teologa zaskakuje konkluzja autora interpretacji stwierdzająca wyraźnie, że Hilton nie należy do tradycji mistyki afektywnej:

„To twierdzenie, że zarówno *intellectus* jak i *affectus* są zaangażowane w najwyższe kontemplacyjne doświadczenie umiejscawia Hiltona raczej pomiędzy Ryszardem od Św. Wiktora i Tomaszem z Akwinu niż z takimi myślicielami jak Tomasz Gallus, Hugon z Balma czy autor *Obłoku*, którzy utożsamiali *affectus* z władzą, przez którą dusza jest zjednoczona z Bogiem”<sup>393</sup>.

Następnie stwierdza zresztą zgodnie z prawdą, że Hilton w swojej drugiej części *The Scale of Perfection* szczegółowo omawia „syntezę afektywności i rozumowania

---

<sup>388</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 256; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>389</sup> Por. G.M. Sitwell, *English Spiritual Writers. VII. Walter Hilton*, CR 6(1959) t. 44, nr 6, s. 321-332; Tenże, *Walter Hilton*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 30-40.

<sup>390</sup> Por. A. Minnis, *Affection and Imagination in 'The Cloud of Unknowing' and Hilton's 'Scale of Perfection'*, „Traditio” 39(1983), s. 323-366.

<sup>391</sup> Tamże, s. 353.

<sup>392</sup> Tamże.

<sup>393</sup> Tamże.

(*synthesis of affection and intellection*)<sup>394</sup>, co jednocześnie pokazuje, iż dostrzega u niego ideę równowagi i niezależności pomiędzy tymi władzami. Zdumiewa więc nagła konkluzja o dominującej roli intelektu w najwyższym stopniu kontemplacji:

„Jakkolwiek wydaje się, że [w kontemplacji] intelekt odgrywa dominującą rolę (*intellect plays the dominant role*). Pogląd Gallusa i autora *Obłoku*, że zasadniczo afektywność jest władzą kognitywną (*principal affection is a cognitive power*), i najwyższą posiadaną przez ludzką duszę, nie jest dzielony przez Hiltona, który raczej sądzi, że najwyższą kognitywną władzą jest intelekt (*supreme cognitive faculty is the intellect*), który rozważany w relacji do innych ludzkich władz, jest nadrzędny względem woli czy *affectus* (*superior to the will or affectus*)<sup>395</sup>.

Idąc za tym założeniem Minnis mówi o umysłowym postępie (*mental ascent*) przez kolejne stopnie doskonałości, któremu przewodzi intelekt, ponieważ afektywność podąża za rozumowaniem zgodnie z zasadą, że dusza nie może miłować tego, czego nie zna i że im bardziej poznaje, tym bardziej miłuje. Swój pogląd przedstawia w kontekście autora *Obłoku*, który zaskakująco według niego „umiejscowił wolitywny wybór dobra po jego ukierunkowaniu przez rozum”<sup>396</sup>, choć jak sam pisze wprowadzając kontrast pomiędzy autorami, że „*Obłok* potwierdza nadrzędność woli (*supremacy of will*) nad intelektem, podczas gdy *Scale* (2.34) akcentuje prymat rozumowania (*primacy of intellection*)<sup>397</sup>. Na pewno można zgodzić się z powyższym autorem w kwestii, że Hilton dokonując syntezy pomiędzy *intellectus* i *affectus* starał się podkreślić ważność rozumowania w najwyższym stopniu kontemplacji<sup>398</sup>. Jednak wydaje się nie do zaakceptowania twierdzenie, że nie uważał afektywności za władzę kognitywną i opowiadał się za wiodącą rolą intelektu przyznając prymat rozumowi nad wolą i poznaniu nad miłością<sup>399</sup>.

Inne zrozumienie odnowy „w wierze i w *feeling*” proponuje Joseph Milosh stwierdzając, że tego rodzaju doskonały stan prowadzi do doświadczenia mistycznego<sup>400</sup>. Przestrzega, że odnowa w *feeling* nie może być interpretowana w fizyczny lub odczuwalny sposób, jak to ma zwyczaj miejsce z nauką Rolle o doświadczeniu duchowym, ale powinna być widziana jako ostateczna forma poznania woli Bożej „we wszelkim rozumieniu i mądrości” (*Scale II* 31). Odnowa ta jest oparta na „percepcji Boga (*perception of God*)” i dlatego *feeling* „musi być rozumiany jako doświadczalne poznanie (*experimental knowing*)<sup>401</sup>. Następnie zauważa, że nie jest łatwo wyróżnić chronologiczną relację lub opisać inne powiązanie pomiędzy odnową

---

<sup>394</sup> *Tamże*.

<sup>395</sup> *Tamże*, s. 353n.

<sup>396</sup> *Tamże*, s. 354.

<sup>397</sup> *Tamże*.

<sup>398</sup> Zob. *Tamże*, s. 355.

<sup>399</sup> O Hiltonie i *Obłoku* por. J.D. Green, 'A Strange Tongue'..., art. cyt., s. 18-27.

<sup>400</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection*..., dz. cyt., s. 102-105.

<sup>401</sup> *Tamże*, s. 102.

duszy a mistycznym doświadczeniem, ponieważ występują jednocześnie i wspominane są często razem, dlatego wydają się być zbieżne ze sobą. Zaznacza jednak przechylając się w stronę afektywnej interpretacji *feelings*, że

„nadzwyczajna wiedza czy kognytywność trzeciego rodzaju kontemplacji (...) również nie jest rozumową wiedzą (*reasoned knowledge*). Faktycznie jest duchowym wglądem (*spiritual sight*), który wydaje się być jednakowym z *feeling* czy doświadczalną percepcją tej odnowy (*experimental perception of the reform*)”<sup>402</sup>.

Dlatego też poznanie będące u podstaw odnowy w wierze i doświadczeniu jest opisane jako „poznanie odczuwane w zrozumieniu”, porównywalnie do kognytywności trzeciego rodzaju kontemplacji, które jest wyjaśnione jako „słodsze od duchowego *feeling*”. Wydaje się więc, że u Hiltona istnieje zasadnicze podobieństwo pomiędzy terminami używanymi na określenie wiedzy na najwyższym poziomie odnowy duchowej i kognytywności w ostatnim stadium kontemplacji wraz ze stwierdzeniem, iż istnieją i zachodzą jednocześnie, co z kolei sugerowałoby, że są jedynie różnymi wyrażeniami opisującymi tę samą afektywną rzeczywistość<sup>403</sup>. Naturalnie Hilton podkreślając konieczność odnowy wewnętrznej wprowadza pewną chronologiczną relację pomiędzy najwyższymi stopniami odnowy i kontemplacji stwierdzając, iż mistyczne doświadczenie następuje po odnowie w wierze i *feeling*, ponieważ jest najdojrzałą formą kontemplacji i wymaga najwyższej formy odnowy możliwej do osiągnięcia w doczesności<sup>404</sup>.

Kolejne rozwiązanie problemu pomiędzy zrozumieniem *feeling*, jako pewnej formy świadomości i rodzaju duchowego doświadczenia, zostało zaproponowane przez Patricka Clark, który analizując różnorakie użycie tego wrażenia u Hiltona stara się zająć postawę neutralno-objektywną<sup>405</sup>. Po krótkim przedstawieniu jego nauczania na temat odnowy w wierze i w doświadczeniu stwierdza, że „używa terminu *feeling* wyłącznie w odniesieniu do afektywnego pragnienia w [wewnątrz] duszy (*affective desire within the soul*)”<sup>406</sup>. Potem uzupełnia tego rodzaju konkluzję o komentarz, iż „taka transformacja w afektywności koniecznie musi być połączona także z analogiczną transformacją w zmysłowości i kognytywności”<sup>407</sup>. Takie założenie doprowadziło do wniosku, że choć Hilton używa słowa *feeling* „w zupełnie zrozumiałym sensie nawiązując do poruszeń i pragnień w woli”<sup>408</sup>, to jednak rozumie go w znaczeniu szerszym i bardziej ambiwalentnym znaczeniu:

---

<sup>402</sup> *Tamże*, s. 103.

<sup>403</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>404</sup> Zob. *Tamże*, s. 104.

<sup>405</sup> Por. P.M. Clark, *'Feeling' in Walter Hilton's The Scale of Perfection*, DR 1(2009), t. 127, nr 446, s. 23-48.

<sup>406</sup> *Tamże*, s. 31.

<sup>407</sup> *Tamże*.

<sup>408</sup> *Tamże*.

„Jak wiadomo bowiem angielskie słowo *feeling*, pochodzące u Hiltona od łacińskiego *sensus*, może oznaczać zarówno z jednej strony zmysł, zmysłowość, odczucie i nastawianie, jak i z drugiej ocenę, percepcję, zrozumienie i sens. A ponieważ łacińskie *sensus* wywodzi się od greckiego *nous*, które oznaczało intelekt czy umysł, dlatego też możliwe znaczenie późnośredniowiecznego angielskiego tłumaczenia *feelynge* czy *fieling* mogłoby obejmować ‘świadomość’ (*consciousness*), ‘zrozumienie’ (*understanding*), lub ‘duchową lub mistyczną świadomość’ (*awareness*) czy wgląd’ (*insight*). (...) Ponadto, jego znaczenie w tym kontekście odnosi się pod pewnymi względami do pewnego rodzaju intelektualnego wglądu czy zrozumienia”<sup>409</sup>.

W końcu Clark skłania się do rozwiązania pośredniego pomiędzy zrozumieniem *feeling* jako duchową lub mistyczną świadomością i jako intuicyjną wiedzą lub zdolnością wewnętrznego przewidywania. Dlatego też u Hiltona:

„mistyczna kontemplacja jest doświadczeniem *par excellence* (...) w najwyższej kontemplacji słowa, obrazy i zmysłowość nie są już używane przez duszę, ale niemniej jednak wyczuwa (*senses*) ona boską realność w głęboko doświadczalny sposób (*in deeply experiential way*), w sposób, który Bóg zamierzył, aby ludzkie stworzenia odczuwały (*sense*) Go od samego początku”<sup>410</sup>.

Choć ten rodzaj doświadczenia Boga zakłada nieprzerwany wysiłek człowieka, to jednak nie jest jego wyłącznym osiągnięciem, dlatego kiedy dusza przechodzi odnowę w *feeling* jest to „odnowa jej doświadczalnego zrozumienia Boga (*experiential understanding*)”<sup>411</sup> dzięki darmowej Jego łasce i zaangażowaniu duszy przez trud oczyszczenia i pragnienie doskonałości<sup>412</sup>.

Mimo, że poprzedni pogląd wydaje się być bardzo bliski afektywnej teologii Hiltona to najbardziej satysfakcjonujące rozwiązanie tego problemu zostało zaproponowane przez Wolfganga Riehle, który przedstawił mistyka jak teologa reprezentującego nową interpretację znanego w tradycji motywu poznania Boga przez miłowanie Go (*knowing through loving*)<sup>413</sup>. Stwierdza wprawdzie, że nie jest łatwo wytłumaczyć, jakie znaczenie dla Hiltona miało słowo *feeling*, które jest tak ważne w angielskiej mistyce. Jak zostało to już wspomniane, teolog zaczerpnął je z teologii Pawłowej (*Scale II* 31), gdzie zbawienie zależy od bycia odnowionym *in novitate sensus* (Rz 12,2). Hilton tłumaczy łacińskie słowo *sensus* na staroangielskie *feelyng*, jednak to pierwsze zostało użyte na wyjaśnienie greckiego filozoficznego terminu *nous*, który obejmuje swoim zakresem: świadomość (*consciousness*) jako zdolność poznania i racjonalność jako przymiot rozumu oraz *feeling* jako zdolność doświadczania. Te elementy w całości składały się na sedno osobowości człowieka i były jednym z

---

<sup>409</sup> *Tamże*, s. 32. W angielskiej literaturze mistycznej można spotkać dwa różne słowa na określenie duchowej świadomości: „consciousness” – będące głównie procesem kognitywnym, ale zawierające pewną dozę intuicji i domagającej się adekwatnej reakcji na posiadaną wiedzę oraz „awareness” na oznaczenie kognitywnego zrozumienia o charakterze czysto intelektualnym charakteryzującego się wystarczającą wiedzą odnośnie obiektu świadomości. — Cyt. za: „Aware”, „Consciousness”, w: *Webster’s Dictionary of the English Language*, Webster’s Press, New York 1977, s. 131, 388.

<sup>410</sup> P.M. Clark, *‘Feeling’ in Walter Hilton’s...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>411</sup> *Tamże*.

<sup>412</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>413</sup> Całość poglądu por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 189-192.

głównych pojęć dwunastowiecznej mistyki<sup>414</sup>. Riehle opisując podstawowe źródła Hiltona, który korzystał ze św. Pawła, św. Bernarda z Clairvaux i Williama od św. Thierry, twierdzi, że:

„najwyższa forma wiedzy występuje w odnowieniu *mens* w centrum duszy (łac. *renovamini spiritu mentis vestrae*) (...) i utożsamia *mens* z *ratio superior*, ponieważ dla niego podobieństwo Boże w człowieku musi być poszukiwane w ‘rozumie’ (*reason*)”<sup>415</sup>.

Nie pozostając jednak na poziomie pojmowania intelektu, dodaje do niego afektywno-wolitywną zdolność (*affective-voluntative capability*), biorącą udział w doświadczeniu Boga, która jest także zawarta w pojęciu *feeling* i może być używana przez duchowe zmysły<sup>416</sup>.

Następnie tłumaczy, że nie można dopatrzeć się u Hiltona ścisłego rozróżnienia pomiędzy doświadczeniem Boga przez poznanie i miłowanie, nawet jeśli ten temat był fundamentalnym dla mistyki późnośredniowiecznej. Dzieje się tak dlatego, że prawdopodobnie teolog nie widział potrzeby odseparowania intelektualnej i epistemologicznej wiedzy od afektywnej miłości, choć wydaje się, iż czasem traktował poznanie jako władzę, która rozpala miłość. Hilton zawsze jednak używa połączenia tych dwóch przymiotów duszy w miłosnym poznaniu (*loving knowledge*) i ostatecznie, jak twierdzi Riehle, rozwiązuje ten problem w *Scale II* 34 za pomocą tzw. mistycznego paradoksu (*mystical paradox*)<sup>417</sup>.

Chociaż zauważa, że miłość wywodzi się z poznania, a nie poznanie z miłości, to dla poprawnego zrozumienia tego stwierdzenia, trzeba je odczytywać w całym kontekście jego nauczania. Gdzie indziej bowiem występuje w odwróconym sensie, kiedy mówi o warunku wstępnym wiedzy, którym jest „niestworzona miłość Boża” (*unformed love of God*) i zachęca swych czytelników do pragnienia jedynie miłości. Na określenie tego pragnienia używa staroangielskiego słowa *coveiten*, etymologicznie wywodzącego się od łacińskiego słowa *cupiditas*, które oznacza gorące oraz nadmierne pragnienie porównywane do żądzy czy chciwości. Ta więc upragniona i uprzedzająca miłość Boża jest głównym powodem, ze względu na który człowiek dochodzi do wiedzy, a rozpoznaje ją jedynie po to, aby z tego poznania wypłynęła afektywna miłość<sup>418</sup>.

Dlatego kiedykolwiek Hilton używa słów „zrozumienie”, „wizja” czy „kontemplacja” jako tłumaczenie słowa *feeling*, dokonuje pewnej „literackiej aproksymacji” starając się jedynie przybliżyć jedno z wielu znaczeń danej

---

<sup>414</sup> Zob. *Tamże*, s. 189n.

<sup>415</sup> *Tamże*, s. 190.

<sup>416</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>417</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>418</sup> Zob. *Tamże*.



rzeczywistości duchowej i ujmując ją jednocześnie z wybranej przez siebie konkretnej perspektywy<sup>419</sup>. Terminologia bowiem, którą używa teolog, nie pozwala mu na precyzyjne zdefiniowanie teologicznego stanowiska z pełną jasnością tak, jak tego pragną sprzeczne ze sobą teorie na aktualnie omawiany temat. Jeśli próbuje się przyjąć założenie, iż duchowy wymiar można opisać precyzyjnie, to z reguły tego rodzaju poglądy demonstrują głębokie niezrozumienie tematu. Ma to właśnie miejsce chociażby w omawianej wcześniej teorii Alastaira Minnis, który według Riehle „dał się wciągnąć w sprzeczność, która odwróciła argument do góry nogami”<sup>420</sup>. Z jednej bowiem strony według jego mniemania Hilton pisał swe dzieła do mniej wykształconych adresatów niż autor *Obłoku*, a z drugiej jednocześnie przywiązywał większą wagę do wiedzy o Bogu pozyskiwanej przez intelekt. Powstaje więc pytanie: dlaczego Hilton preferowałby intelektualną wiedzę o Bogu i promował ją wobec niewykształconych czytelników? Jak stwierdza Riehle: „Tutaj zdecydowanie afektywny charakter (*emphatically affective character*) mistyki Hiltona jest pominięty”<sup>421</sup>.

Właśnie z powodu swych adresatów Hilton proponuje afektywną medytację bez udziału zrozumienia jako początek kontemplacji i nie żąda od nikogo miłowania Boga pomimo niemożliwości poznania Go. Reprezentując swe umiarkowane stanowisko głosi, iż w celu umiłowania Boga konieczne jest przynajmniej poznanie powodu, dlaczego powinien być On miłowany, ponieważ jak mówi William od św. Therry, miłość zakłada z góry i implikuje zrozumienie (*love presupposes understanding*)<sup>422</sup>. Dlatego wiedza o Bogu nie oznacza głębokiego intelektualnego doświadczenia, którego naturalnie teolog nie mógł oczekiwać po swych niewykształconych czytelnikach, kiedy pisał do nich w języku narodowym. Raczej jego afektywna mistyka doprowadza do bliskiego i równomiernego połączenia władzy poznania i miłowania, wiedzy i miłości, oświecenia i oczarowania, oraz kognitywnej świadomości z afektywnym doświadczeniem<sup>423</sup>.

Podsumowując należy wpierw zaznaczyć, iż staroangielski termin *felen* czy *feling*, używany przez Hiltona na opisanie afektywnej mistyki, jest definiowany według *Słownika Języka Staroangielskiego*: (1) w powiązaniu ze zmysłami fizycznymi na określenie doświadczenia zmysłowego; (2) na oddanie emocjonalnych doznań i odczuć; (3) w celu opisanie procesu pojmowania, rozumienia, percepcji i poznawania jakiejś rzeczywistości; (4) na określenie stanu świadomości i wiedzy czy też przytomności w

---

<sup>419</sup> Zob. *Tamże*, s. 191.

<sup>420</sup> *Tamże*.

<sup>421</sup> *Tamże*.

<sup>422</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>423</sup> Zob. *Tamże*, s. 192.

jakiejsz sytuacji; (5) oraz w znaczeniu duchowej komunii z Bogiem, wewnętrznej i mistycznej świadomości, intuicyjnej wiedzy lub nawet boskiej zdolności przewidywania<sup>424</sup>.

Z uwagi na duże spektrum znaczeń tego wyrażenia, które użyte na określenie duchowych *feelings* odnosi się głównie do afektywnego poznania Boga (*affective knowledge*), trzeba przestrzec przed błędnymi interpretacjami nauki Hiltona. Jednym z elementarnych nieporozumień jest przypisywanie terminom użytym przez teologa dzisiejszego znaczenia mającego głównie sens zmysłowy<sup>425</sup>. Kiedy więc Hilton mówi o odczuciu Bożej miłości nie ma raczej na myśli emocjonalnego charakteru mogącego towarzyszyć temu procesowi, ale duchowe doświadczenie, ponieważ często u mistyków angielskich *feeling* nie jest synonimem świadomości, ale doświadczenia, co potwierdza z gruntu afektywny charakter ich duchowości. Ponieważ proces umiłowania jednoczy ze sobą zarówno doświadczenie i poznanie Boga, dlatego czasem w angielskiej mistyce słowo *feeling* jest używane w znaczeniu „bycia świadomym”, chociaż świadomość tutaj nie ma wiele wspólnego z zwykłą wiedzą i kognitywnością, ale jest rezultatem afektywnego poznania<sup>426</sup>.

Interpretacje określające *feeling* jako pewnego rodzaju intuicyjną świadomość zrodzoną z zmysłach lub w umyśle (McGinn, Clark i Dorwaed, Pepler, Minnis) nie biorą w pełni pod uwagę oczywistości mistyki afektywnej pisarza i w konsekwencji są zupełnie nieprecyzyjnymi definicjami<sup>427</sup>. Dla Hiltona bowiem termin *feeling* jest tak ważnym tematem, odgrywającym centralną funkcję w jego nauczaniu, że to właśnie z nim wiąże najwyższy stan odnowy duchowej, polegającej na istotowej transformacji wewnętrznej, „którą nazywa *feeling* i przez którą rozumie pełne miłości zawierzenie afektywnej mistyki (*loving surrender of affective mysticism*)”<sup>428</sup>. Wyrażenie to więc oznacza dla niego będącą darem łaski zdolność człowieka do doświadczenia Boga dzięki władzom własnej duszy, dlatego też nie może być interpretowane jedynie w kluczu emocjonalnym lub poznawczym. Ponieważ za św. Pawłem zamiennie traktuje takie terminy jak greckie *nous*, łacińskie *sensus* i angielskie *feeling*, oraz pojmuje wszystkie władze duszy jako zjednoczoną zdolność doświadczenia Boga, dlatego też „traktuje terminy *knowyng* i *felyng*, poznanie i miłowanie, jako zamienne synonimy”<sup>429</sup>.

---

<sup>424</sup> Por. „*Felen*”, w: *Middle English Dictionary*, red. H. Kurath, S. Kuhn, t. 3, University of Michigan Press, London 1952, s. 468-473; „*Feling*”, w: *Middle English Dictionary...*, dz. cyt., s. 473n; „*Affecioun*”, w: *Middle English Dictionary*, red. H. Kurath, S. Kuhn, t. 1, University of Michigan Press, London 1956, s. 116n.

<sup>425</sup> Zob. W. Riehle, *The Middle English Mystics...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>426</sup> Zob. *Tamże*, s. 111.

<sup>427</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>428</sup> *Tamże*, s. 112.

<sup>429</sup> *Tamże*.

Jak pokazuje analiza jego nauczania o najwyższym stopniu rozwoju duchowego, rozciąga nawet znaczenie tego terminu do czysto duchowych doświadczeń afektywnych i traktuje go jako synonim kontemplacji<sup>430</sup>.

### C) Praktyczna afektywność

Postęp w życiu duchowym jest uzależniony od wielu praktycznych czynników, które mają wpływ na jakość rozwoju wewnętrznego, do których Hilton w swym ascetyczno-kontemplacyjnym nauczaniu zalicza różnego rodzaju metody, przez które dusza może przybliżyć się do Boga<sup>431</sup>. Jednak u podstaw tych wszystkich narzędzi wzrostu leży kilka zasadniczych prawd, które choć nie wyłożone systematycznie, to jednak są wymienione w jego dziełach i nadają praktycznej duchowości afektywny charakter<sup>432</sup>.

Pierwszą zasadą jest pierwszeństwo i prymat pragnienia lub intencji w życiu duchowym polegający na posiadaniu, trwaniu i rozwijaniu gorącego pragnienia celu, którym jest kontemplacja samego Boga (*Scale I* 16, 22)<sup>433</sup>:

„Teraz jeśli chcesz mądrze praktykować te duchowe ćwiczenia i z pewnością wytrwać w nich to musisz zacząć od początku. Trzeba zacząć od trzech rzeczy, na których, jak na solidnym fundamencie, oprzesz całe swoje działanie. Są nimi: pokora (*humility*), stała wiara (*firm faith*) i prawa intencja (*whole-hearted/right intention*)”<sup>434</sup>. (...) Trzecią konieczną i zasadniczą rzeczą na początku jest stała i serdeczna intencja (*firm and whole-hearted intention*), którą jest szczerą wola i pragnienie (*sincere will and desire*) zadowolenia jedynie Boga. Ponieważ to jest miłość (*charity*) bez której wszystko, co zrobisz będzie niczym”<sup>435</sup>.

Dla Hiltona więc „prawa intencja”<sup>436</sup> nie ma jedynie prawnego charakteru, ale jest to „serdeczne pragnienie” płynące z głębi serca, które musi podlegać stałej kontroli oraz korekcie odnośnie swego ukierunkowania, ponieważ jest czymś tak ważnym, że stanowi kluczowy czynnik determinujący czy dana osoba zostanie odnowiona na obraz Boży<sup>437</sup>.

Hilton wspomina o elementarnym wymogu pragnienia, kiedy próbuje zilustrować rozwój duchowy za pomocą słynnego alegorycznego przykładu pielgrzymki do Jerozolimy, przedstawionej w *Scale II* 21-33, którego motywy przewodnie zaczerpnięte od św. Bernarda i ubogacone własną myślą, przewijają się potem aż do ostatnich

---

<sup>430</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>431</sup> Por. S.G. Fernandez-Corugedo, *A View of 14<sup>th</sup>-Century Contemplation: Walter Hilton's The Scale of Perfection*, „Cuadernos de Filología Inglesa” 3(1987), s. 23-35.

<sup>432</sup> J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>433</sup> Por. J.P.H. Clark, *Intention in Walter Hilton*, DR 1(1979), t. 97, s. 69-80.

<sup>434</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 88; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 16; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. G.M. Sitwell..., dz. cyt., s. 23.

<sup>435</sup> Tenże, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 95; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 25; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. G.M. Sitwell..., dz. cyt., s. 33.

<sup>436</sup> Tenże, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 166, p. 80.

<sup>437</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 52.

rozdziałów traktatu. Rozdział 21 przedstawia alegorie w formie dialogu pomiędzy pielgrzymem pragnącym udać się do Jerozolimy, reprezentującym czytelnika, a Hiltonem w roli doradzającego kierownika duchowego na podstawie swego własnego doświadczenia. Pierwsza i najważniejsza rada dotyczy jednego z głównych tematów, którym jest właśnie potrzeba trwałej intencji i ciągłego pragnienia (*intent/desire*) w celu osiągnięcia ostatecznego celu pielgrzymki i niepoddania się rozproszeniom ani zniechęcenia jej trudami (*Scale II 24*)<sup>438</sup>:

„Jeśli więc chcesz zrozumieć naturę tego pragnienia, to w rzeczywistości jest nim sam Jezus, ponieważ On stwarza w tobie to pragnienie, i ofiarowuje je tobie, i On jest tym, który pragnie w tobie, i On jest tym, który jest upragniony: On jest wszystkim i On czyni wszystko. Sam z siebie nie czynisz nic, pozwalasz Mu jedynie działać w twojej duszy akceptując szczerze i z ochotą cokolwiek zechce uczynić w tobie”<sup>439</sup>.

Pragnienie więc będąc kluczowym czynnikiem odnowy jest też głównym jego środkiem przez który pielgrzym trwa na właściwej drodze prowadzącej ku kontemplacji. Jednym z zasadniczych i koniecznych przymiotów tego pragnienia jest niepodzielność (*singleness*), ponieważ jak pisze Hilton w *Scale I 25*, musi zostać ono oczyszczone i огоłocone ze wszystkich ziemskich rzeczy (*your desire might be (...) bare and naked from all that is earthly*<sup>440</sup>). Nie może więc dotyczyć niczego poza samym Bogiem, ponieważ jego celem nie jest przyjemność i bezpieczeństwo pojawiające się wraz z rozwojem duchowym lub pocieszenie i odpoczynek towarzyszący pewnym stanom wewnętrznym (*Scale II 41*)<sup>441</sup>. Tego rodzaju wizja pragnienia przywołuje od razu na myśl nauczanie autora *Obłoku* na temat „czystej intencji serca (*naked intent*)”, która jest konieczna do kontemplacji i wolna od lęku przed bólem oczyszczenia i utratą przyjemności duchowej<sup>442</sup>.

U Hiltona więc ważność pragnienia wiąże się z jego nauką, że wszystko jest dokonywane za pośrednictwem łaski Bożej proporcjonalnie udzielanej do wielkości dokonującego się dobra. Ponieważ zaś kontemplacja należy do dobra najwyższego, dlatego jest zupełnie darmowym darem Boga. Kluczowym zaś działaniem, które może dokonać człowiek ze swej strony, jest jedynie trwanie w posiadaniu tego pragnienia i stałe jego pielęgnowanie<sup>443</sup>. Tego rodzaju pragnienie wewnętrzne ze swej natury ma pierwszorzędny i drugorzędny przedmiot, z których zasadniczym celem jest oczywiście sam Chrystus. Jak wyznaje Hilton

„prawdziwe pragnienie (*true desire*) i czysta tęsknota (*pure longing*) w moim sercu za moim Panem Jezusem Chrystusem” (...) [są bardziej ważne niż] „cała cielesna pokuta

<sup>438</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 391.

<sup>439</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 234; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>440</sup> Tenże, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>441</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>442</sup> Zob. *Tamże*, s. 53.

<sup>443</sup> Zob. *Tamże*.

wszystkich żyjących ludzi, wszystkie wizje i objawiania aniołów, pieśni i dźwięki, smaki i zapachy, żądze i zachwyty odczuwane w ciele, (...) i wszystkie radości nieba i ziemi” (*Scale I 47*)<sup>444</sup>.

Chrystus w rzeczywistości sam ukierunkowuje tego rodzaju pragnienie serca prowadząc kontemplatyka do najwyższych stanów duchowych tak, aby pragnienie Jego było zarówno celem kontemplacji jak i środkiem do jej osiągnięcia (*Scale II 24*)<sup>445</sup>.

Drugorzędny bowiem przedmiot pragnienia nie stanowi odrębnego celu, ponieważ są nim obecne w całym procesie wzrostu etapy i środki, będące relatywnie bardziej zaawansowane niż poziom, na którym kontemplatyk właściwie się znajduje. Jak twierdzi Hilton osoba praktykująca kontemplację powinna szczególnie pod względem praktycznym pragnąć pokory i miłości bliźniego (*meekness/humility* i *charity*), ponieważ prawdziwa cnota bardziej niż cokolwiek innego oczyszcza i udoskonala duszę (*Scale I 76*). Ponadto powinna oddawać się także pobożnej modlitwie i medytacji, która będąc szczególnie obecna w drugim rodzaju kontemplacji, jest zasadniczym środkiem oczyszczenia wewnętrznego. Ponieważ jest bez znaczenia czy to będzie aktywne praktykowanie cnoty czy wewnętrzne oddawanie się konkretnemu ćwiczeniu duchowemu, drugorzędny przedmiot pragnienia nasycza i potęguje pierwszorzędny przedmiot miłości. Okazuje się on jedynie na tyle przydatny i wartościowy, na ile intensyfikuje pragnienie Boga i przyczynia się do ostatecznej realizacji i całkowitego wypełnienia tego wewnętrznego dążenia<sup>446</sup>.

Jak więc głównym przedmiotem pragnienia duchowego jest sam Chrystus rozważany szczególnie w medytacji o Jego człowieczeństwie, tak wzrost duszy dokonuje się zasadniczo przez praktykę dwóch cnót: pokory i miłości (*meekness, charity*)<sup>447</sup>, których zadaniem jest intensyfikacja opisanego powyżej pragnienia duchowego. Hilton dzieli pokorę na dwa rodzaje: niedoskonałą i doskonałą lub niższą i wyższą<sup>448</sup>. Niedoskonała pokora prowadząca do afektywności jest rezultatem aktu woli przy pomocy działania rozumu (*Scale I 19*)<sup>449</sup>:

„Jeśli nie możesz odczuć tej pokory w swym sercu wraz z afektywnością (*humility in your heart with affection*), tak jak sobie tego życzysz, zrób co możesz: upokórz się w swej woli dzięki twemu rozumowi (*humble yourself in your will by reason*) (...) i cnota pokory, która pierwotnie opierała się jedynie na czystej woli (*naked will*) przemieni się w afektywne odczucie (*feeling of affection*)”<sup>450</sup>.

Ten niedoskonały akt pokory polega u Hiltona na wspomnianym już

<sup>444</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>445</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>446</sup> Zob. *Tamże*, s. 53n.

<sup>447</sup> Por. M. Grove Munson, *Humility, Charity, and the Beatitudes in Patience and The Scale of Perfection*, EMN 9(1978), t. 4, s. 17-22.

<sup>448</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 391.

<sup>449</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>450</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 92; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 21.

samopoznaniu lub introspekcji (*self-knowledge*), która jest jednym z podstawowych elementów jego duchowości i nie może być utożsamiane jedynie z bliżej nieokreśloną „dobrą intencją”, która ma wyłącznie na celu zwykle i naturalne poszukiwania Boga<sup>451</sup>. Hilton uważa dogłębny wgląd w siebie za konieczny i pierwszy warunek życia duchowego, pojmując go bardziej jako współczesny rachunek sumienia, kiedy to człowiek spogląda w głąb swej duszy i rozpoznaje własny grzech i nędzę (*Scale II 37*):

„Osoba odczuwa pierwszy [rodzaj] pokory przez rozpoznanie własnych grzechów i swej nędznej kondycji (*considering his own sins and wretched condition*), i przez tą świadomość uważa siebie za niegodną posiadania żadnego daru łaski czy nagrody od Boga”<sup>452</sup>.

Tego rodzaju elementarna i niedoskonała pokora jest charakterystyczna dla początkujących w życiu kontemplacyjnym i ma za zadanie pomóc w oczyszczeniu duszy z pragnienia grzechu<sup>453</sup>.

Drugi rodzaj doskonałej pokory, który pojawia się dopiero w ramach odnowy w wierze i afektywności<sup>454</sup>, cechuje zupełnie odmienna motywacja opierająca się już nie na poznaniu własnej grzeszności, ale na rozpoznaniu niewyobrażalnej dobroci Boga<sup>455</sup>. Jest to „pokora, którą dusza odczuwa dzięki łasce kontemplacji nieskończonego istnienia i cudownej dobroci Jezusa (*infinite Being and wonderful goodness of Jesus*)” (*Scale II 21*)<sup>456</sup>. Hilton nauczając o tego rodzaju pokorze mówi, że

„dusza odczuwa doskonałą pokorę pochodzącą z kontemplacji i duchowej wiedzy o Bogu, ponieważ kiedy Duch Święty oświeca rozum [w celu] przyjęcia prawdy [o tym] jak Bóg jest wszystkim i czyni wszystko, dusza posiada tak głęboką miłość i tak wielką radość w tym doświadczeniu, że zapomina o sobie i poświęca się całkowicie kontemplacji Boga w pełni miłości, którą posiada” (*Scale II 37*)<sup>457</sup>.

Ponadto Hilton podkreśla wielokrotnie ważność kształtowania i rozwijania którejkolwiek formy pokory dla zbawienia i kontemplacji, uważając ją za konieczny przymiot duszy od początku życia wewnętrznego, w czasie jej postępu w ramach wzrostu, aż do najwyższego zjednoczenia z Bogiem<sup>458</sup>. Istota pokory bowiem polega na czymś więcej niż zwykle rozpoznanie rzeczywistego stanu duszy pod kątem własnej nędzy lub wielkości Boga. Poznanie to powinno doprowadzić osobę do zrozumienia, że jest niczym i w całości zależy od Stwórcy i daru Jego łaski<sup>459</sup>:

„Jeśli pragniesz dokonać na tej drodze substancjalnego postępu musisz ciągle pamiętać o dwóch rzeczach: pokorze i miłości. Czyli *jestem niczym, nie mam nic, pragnę tylko jednego* (*I am nothing, I have nothing, I desire only one thing*). Znaczenie tych słów powinno

<sup>451</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 386.

<sup>452</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 272; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>453</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>454</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 391.

<sup>455</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 69n.

<sup>456</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 228; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>457</sup> Tenże, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 272; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>458</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 69n.

<sup>459</sup> Zob. *Tamże*, s. 71.

ustawicznie trwać w twoim umyśle i w twej intencji, tak aby prowadziło cię nawet jeśli nie zawsze o nich myślisz. Pokora mówi: *jestem niczym, nie mam nic*. Miłość mówi: *pragnę tylko jednego*, a tym [jednym] jest Jezus<sup>460</sup>.

Dlatego zarówno niedoskonała pokora wyływająca z modlitwy i medytacji oraz doskonała jej forma obecna w mistycznym doświadczeniu, są połączone z cnotą miłości, na równi konieczną w rozwoju duchowym:

„Tą łaską [dla pokornych] jest faktycznie miłość (*charity*), ponieważ otrzymasz miłość proporcjonalnie do miary swej pokory; jeśli twa pokora jest niedoskonała - w twej woli, a nie zaledwie w uczuciach - twoja miłość też będzie niedoskonała. (...) Ale jeśli twa pokora jest doskonała otrzymasz doskonałą miłość i to jest najlepsze<sup>461</sup>.

Ogólnie u Hiltona temat miłości (*charity/love*) jest niezmiernie ważnym i złożonym zagadnieniem domagającym się dogłębnej analizy pod kątem rodzajów, stopni i terminologii jaką stosuje teolog przy jej opisie<sup>462</sup>. Mimo powszechnego mniemania, iż miłość w mistyce wiąże się generalnie z wyrazem woli czy pragnieniem absolutu, Hilton raczej nie utożsamia tych dwóch pojęć ze sobą, o czym świadczy jego rozróżnienie pomiędzy pragnieniem (*desiring*) a miłowaniem (*loving*). Z racji tego, że miłość do Boga ma zawsze charakter duchowy i jest owocem afektywnej łaski (*gracious affection*) oraz nie jest jedynie rezultatem wolitywnego pragnienia w człowieku, nie może być utożsamiana z pragnieniem, które jest niezależnym aktem wolnej woli ukierunkowywanym przez rozum i mającym za cel konkretny przedmiot<sup>463</sup>.

Dla jaśniejszego wyjaśnienia natury miłości w powiązaniu z rolą pragnienia Hilton w *Scale II* 34 wprowadza scholastyczne rozróżnienie na Niestworzoną Miłość (*Unformed Love*), którą jest szczególnie trzecia osoba Trójcy Świętej, i stworzoną miłość (*formed love*) rozumianą jako „afektywność duszy”<sup>464</sup>:

„...są dwa rodzaje duchowej miłości. Jedna jest nazywana niestworzoną (*uncreated*), a druga stworzoną (*created*). Niestworzoną miłością jest Bóg sam, trzecia osoba Trójcy, którą jest Duch Święty. (...) Stworzoną miłością jest afektywność duszy (*affection of the soul*) uczyniona przez Ducha Świętego z poznania i wiedzy o prawdzie, którą jest Bóg sam, pobudzana i ugruntowana w Nim. Ta miłość jest nazywana stworzoną, bo jest dziełem Ducha Świętego. Nie jest Bogiem samym (*God in himself*), ponieważ jest stworzona, ale jest miłością duszy odczuwaną przez poznanie Jezusa i pobudzoną jedynie ku Niemu (*felt through the sight of Jeus and stirred toward him alone*)<sup>465</sup>.

Miłość Niestworzona z racji tego, że jest „Bogiem samym” jest darmowym darem i nie może być w żaden sposób zasłużona czy „wykreowana” w odpowiedzi na ludzkie pragnienie, dlatego też Hilton stara się zdefiniować „stworzoną miłość” przez

<sup>460</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 228; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>461</sup> Tenże, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 138n; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>462</sup> Więcej o stopniach miłości por. J.D. Green, 'A Strange Tongue'..., dz. cyt., s. 117-119.

<sup>463</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>464</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 394.

<sup>465</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 264; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 202.

utożsamienie jej z działaniem Trójcy w osobie Ducha Świętego<sup>466</sup>. To działanie widzi konkretnie właśnie w „afektywności duszy”, nie wspominając w tak ważnym fragmencie o wiedzy, zrozumieniu lub mądrości. W przeciwieństwie do miłości niestworzonej, która nie podlega zmianom i jest jak pisze Hilton „pobudzana i ugruntowana” w Bogu (*stirred and established in him*), miłość stworzona charakteryzuje się różnym natężeniem w zależności od Bożej łaski i poziomu duchowego osoby ją przyjmującej<sup>467</sup>.

Podobnie jak przy odnowie duchowej, fundamentem podstawowej formy stworzonej miłości jest jedynie wiara wystarczająca do zbawienia, bez duchowego zrozumienia lub przenikliwej wyobraźni, charakteryzująca „odnowionych w wierze” (*Scale II 30*)<sup>468</sup>:

„Pierwszy stopień jest osiąganym jedynie przez wiarę, bez łaski wyobraźni (*imagination*) czy duchowej wiedzy o Bogu (*spiritual knowledge of God*): ta miłość jest dostępna dla każdej duszy odnowionej w wierze (*reformed in faith*), choć w najniższym stopniu miłości (*charity*)”<sup>469</sup>.

Chociaż miłość stworzona jest darmowym darem Boga to w praktyce jest najniższą formą miłości opartą na rozumowej wiedzy obecnej w pierwszym rodzaju kontemplacji, która wypływa z rozpoznania Bożej wszechmocy i ogromu Jego dobroci w otaczającym świecie. Z racji tego, iż rozumowe poznanie należy u Hiltona do niższego rodzaju naturalnej wiedzy, dlatego też tego rodzaju miłość „bez głębszego zrozumienia i wyobraźni” jest wystarczająca do osiągnięcia zbawiania, choć ciągle należy do „najniższego stopnia miłości” (*Scale II 30*)<sup>470</sup>.

Drugi poziom miłości wypływa z specjalnej afektywności<sup>471</sup> i jak tłumaczy Hilton polega na tym, co

„dusza czuje przez wiarę i wyobraźnię o Jezusie w Jego człowieczeństwie (*what soul feels through faith and the imagination of Jesus in his humanity*). Ta miłość jest lepsza niż pierwsza, ponieważ wyobraźnia jest pobudzona przez łaskę i duchowe wejrzenie (*the eye of the spirit*) zostaje otwarte na kontemplację ludzkiej natury Pana”<sup>472</sup>.

Mystyk wiąże ten rodzaj miłości bezpośrednio z afektywną medytacją, co odpowiada drugiemu rodzajowi kontemplacji dzięki przebudzeniu duchowej percepcji. Z racji, że bazuje ona na medytacji zainspirowanej i pobudzonej przez łaskę, dzięki czemu w rezultacie kontemplatyki nabywa pewnego rodzaju wiedzy przez wyobraźnię,

<sup>466</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>467</sup> Zob. *Tamże*, s. 73.

<sup>468</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 394; C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>469</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 253; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>470</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>471</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 394; C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>472</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 253; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 188.



reprezentowany tutaj poziom duchowy jest oczywiście wyższy od poprzedniego<sup>473</sup>.

Ostatnia i najdoskonalsza forma miłości, która zakłada kontemplację Bożej natury zjednoczonej z człowieczeństwem w Chrystusie<sup>474</sup>, należy do trzeciego rodzaju kontemplacji i polega na tym, co

„dusza czuje przez duchowe poznanie Boskiej natury w człowieczeństwie (*soul feels through spiritual sight of the divine nature in the manhood*), tak dalece jak tylko może to być poznanie w tym życiu. Jest to najlepszy, najwyższy i najdoskonalszy stopień miłości i nie może zostać osiągnięty przez duszę zanim nie zostanie odnowiona w doświadczeniu (*reformed in feeling*)”<sup>475</sup>.

Ponieważ na tym poziomie duchowym źródło wiedzy o Bogu zostaje zupełnie oczyszczone, dlatego kontemplatyk nie korzysta już z naturalnej wiedzy rozumu (*reasoned knowledge*) lub wiedzy darmo danej (*gracious knowledge*) przez wyobraźnię w medytacji. Raczej posługuje się bezpośrednim duchowym poznaniem (*spiritual sight*) w afektywnym doświadczeniu mistycznym, gdzie stworzona miłość staje się doskonała na tyle, na ile może przyjąć Niestworzoną Miłość w doczesności<sup>476</sup>.

Podsumowując temat cnót należy zaznaczyć, iż u Hiltona pojęcie miłości nie wiąże się pierwszorzędnie z afektywnością duszy, mającej za źródło łaskę Bożą rozwiniętą przy pomocy ludzkiego zaangażowania, ale oznacza przede wszystkim Niestworzoną Miłość, która jest przyczyną i źródłem całego wzrostu duchowego. Dlatego też rozwój wewnętrzny nie dokonuje się za pomocą afektywności jako takiej, która jest jedynie skutkiem współpracy pomiędzy miłością Bożą, a ludzkim pragnieniem Boga. Tym więc, co wyznacza postęp jest nie doświadczenie afektywności, ale pragnienie miłości Boga, jak mówi Hilton<sup>477</sup>:

„Teraz możesz zobaczyć, że stworzona miłość nie jest przyczyną osiągnięcia przez duszę duchowego poznania Jezusa/kontemplacji Boga (*spiritual sight of Jesus/contemplation of God*), ponieważ niektórzy sądzą, że mogą miłować Boga z własnej siły tak żarliwie, iż zasłużą na dar kontemplacji/duchową wiedzę (*gift of contemplation/spiritual knowledge*). Ale tak nie jest, ponieważ Niestworzona Miłość, będąca Bogiem samym, jest przyczyną całej tej wiedzy”<sup>478</sup>.

Trzeba więc dokonać zasadniczego rozróżnienia pomiędzy pragnieniem miłości związanej z Niestworzoną Miłością Boga, a afektywnością, która jest owocem działania stworzonej miłości w człowieku. Naturalnie nie oznacza to osłabienia znaczenia i ważności afektywnego doświadczenia, ale jedynie uwypukla wizję Hiltona w której wyraźnie pokazywał wyższość Miłości Niestworzonej, która ma być pierwszorzędnym

<sup>473</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>474</sup> Por. W. Hilton, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 188; T. Park, *Reflecting Christ: The Role of the Flash...*, art. cyt., s. 17-38.

<sup>475</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 253; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>476</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>477</sup> Zob. *Tamże*, s. 76.

<sup>478</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 264; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 202.

przedmiotem ludzkiego pragnienia i zasadniczą przyczyną wzrostu w afektywności<sup>479</sup>. Z tego wynika prawidłowe umiejscowienie afektywności i kognitywności w całym procesie rozwoju duchowego, gdzie

„afektywność (*affection*) w doświadczeniu mistycznym jest miłością stworzoną tak doskonale jak tylko jest to możliwe na ziemi i powodowaną przez duchowe poznanie (*ghostly sight*) lub kognitywność Boga (*cognition of God*), [który jest] Miłością Niestworzoną”<sup>480</sup>.

Ponieważ Bóg nie działa bezpośrednio przez afektywność u osób, które charakteryzują się niedoskonałą pokorą i miłością, dlatego u wydoskonalonych w pokorze i miłości Jego aktywność jest bezpośrednio dokonywana przez dar duchowego poznania (*spiritual sight*), który jest poznaniem doświadczalnym bazującym na najwyższej formie czysto duchowej afektywności. Hilton podkreśla tak mocno jak to możliwe, że zarówno afektywna miłość i duchowe poznanie są najlepszymi środkami, ze wszystkich innych możliwych darów Bożych, przez które dusza miłuje siebie i innych ze względu na samego Boga<sup>481</sup>. Z tego wynika, że w doktrynie Hiltona o rozwoju duchowym pierwszeństwo pragnienia Boga jest blisko powiązane z rozwojem głównych cnót afektywnych pokory i miłości, które stają się zasadniczymi czynnikami wzrostu od najniższych do najwyższych form kontemplacji<sup>482</sup>.

### 3. PRZYKŁADY WSPÓŁCZESNEJ AKTUALIZACJI

Nie jest zaskoczeniem, że zarówno dla współczesnych sobie, jak i przez następne wieki, Hilton był niepodważalnym angielskim autorytetem w temacie kontemplacyjnej mistyki, duchowości świeckich i kierownictwa duchowego<sup>483</sup>. Choć sam wielokrotnie wyznaje w swych dziełach, że nie osiągnął wszystkiego o czym pisze, szczególnie w relacji do modlitwy i stanu kontemplacji, to jednak tego rodzaju stwierdzenie trzeba prawdopodobnie traktować jedynie jak wyraz jego skromności i pokory<sup>484</sup>. Bez wątplenia bowiem wiedza zawarta w jego dziełach nie może jedynie pochodzić z rozumowej dedukcji, ale ma za swe źródło osobiste doświadczenie mistyczne. Jego afektywny wymiar był nieustannie propagowany przez Hiltona, który starał się przed wszystkim udowodnić zwyczajność, powszechność i praktyczność kontemplacji.

---

<sup>479</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>480</sup> *Tamże*, s. 77.

<sup>481</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>482</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>483</sup> O mistycznych wątkach u Hiltona por. C. Gunnel, *Mystic Themes in Walter Hilton's Scale of Perfection, Book I*, Univesität Salzburg, Salzburg 1989; Tenże, *Basic Mystic Themes in Walter Hilton's Scale of Perfection, Book II*, Univesität Salzburg, Salzburg 1994.

<sup>484</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 188.

Niniejszy podrozdział ma za zadanie wskazanie wybranych elementów współczesnej aktualizacji jego nauczania i dlatego w pierwszym punkcie zostanie poruszony temat znanego w tradycji stanu „życia mieszanego” wraz z afektywnymi środkami do wzrostu wewnętrznego, którego przypomnienie przez Hiltona rozwiązuje jakiegokolwiek napięcie pomiędzy klasycznym podziałem na życie aktywne i kontemplacyjne. W kolejnym punkcie omówione zostaną dwa zasadnicze przymioty osobowości i nauczania Hiltona: jego ortodoksyjna doktrynalna wierność Kościołowi i umiarkowane podejście duszpasterskie, jako przykład praktycznego połączenia tychże pozornych przeciwności w kierownictwie duchowym. W ostatnim punkcie, bazując na praktycznym przesłaniu teologa połączonym z afektywnym doświadczeniem, zaproponowane zostanie nowe spojrzenie na jego duchowość w świetle mistyki, wraz z próbą wykazania, że codzienna moralność oparta na fundamencie miłości może osiągnąć w swej praktyce wymiar kontemplacyjny.

### A) Życie mieszane

Niektóre manuskrypty, które nadają *Scale of Perfection* tytuł *De vita contemplativa* (British Library Add. MS 11748), sugerują jakoby to dzieło poruszało jedynie temat kontemplacji i było skierowane do osób prowadzących wyłącznie tego rodzaju stan życia<sup>485</sup>. Dla Hiltona jednak kontemplacja jest dostępna zarówno dla osób zaangażowanych w życie aktywne jak i kontemplacyjne, czego dowodem jest zaadresowanie *Scale I* do kontemplatyków mimo, że porusza tematykę dotyczącą elementarnej duchowości, w przeciwieństwie do *Scale II* skierowanej do szerszego grona odbiorców, włączając w nie świeckich, choć głównie omawia najwyższe stany mistyczne<sup>486</sup>.

Do zasadniczych osiągnięć Hiltona w duchowości należy przededefiniowanie klasycznego modelu dzielącego osoby na aktywne i kontemplacyjne, kiedy twierdzi, że

„prowadzący aktywny tryb lub stan życia, zarówno duchowni jak i świeccy, mogą również podejmować aktywność kontemplacyjną, i dlatego też cieszyć się, przynajmniej częściowo, życiem kontemplacyjnym (*Scale I* 9, 61; *Epistle on the Mixed Life* 3-13)”<sup>487</sup>.

Chociaż teolog wciąż rezerwuje najwyższe stopnie kontemplacji jedynie dla tych, którzy żyją w odosobnieniu i milczeniu, jak pustelnicy czy anachoreci prowadzący eremicki styl życia, to jednak, kiedy posługuje się analogicznym terminem „życie kontemplacyjne” włącza w jego zakres większą grupę osób (*Scale I* 3)<sup>488</sup>:

---

<sup>485</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>486</sup> Szersze tło por. S.S. Hussey, *Langland, Hilton, and The Three Lives*, RES 4(1956), t. 7, nr 26, s. 132-150.

<sup>487</sup> B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>488</sup> Zob. *Tamże*.

„Życie kontemplacyjne polega na miłości (*love*) i miłosierdziu (*charity*), odczuwanych wewnętrznie przez duchowe cnoty (*spiritual virtues*) i przez prawdziwą wiedzę i poznanie Boga (*true knowledge and sight of God*) oraz rzeczy duchowych”<sup>489</sup>.

Tego rodzaju szeroka definicja życia kontemplacyjnego zakłada, że wszyscy ochrzczeni są powołani to kontemplacji, a powołanie jedynie do życia aktywnego nie istnieje w duchowości. Znajduje to swe poparcie w nauczaniu Hiltona definiującym różne stopnie kontemplacji i potwierdzającym, że każdy może osiągnąć pewien jej poziom, choć nie wszyscy są w stanie uzyskać najwyższy stan pełnego zjednoczenia z Bogiem w doczesności<sup>490</sup>.

Z tego rodzaju założenia o powszechnym powołaniu do kontemplacji teolog głównie w *Epistle on the Mixed Life*, wyprowadza doktrynę o pośrednim stanie życia pomiędzy aktywnym i kontemplacyjnym, który nazywa „życiem mieszanym”. Jak podaje E. Hartung według zaproponowanego przez niego podziału można ogólnie wyróżnić trzy stany życia: (1) aktywne - prowadzone przez osoby żyjące w świecie, które polega na zwykłym życiu chrześcijańskim realizowanym przez trwanie w bojaźni Bożej, unikanie grzechu, czynienie dobra względem innych osób i pragnienie osiągnięcia nieba; (2) kontemplacyjne - polegające na wyrzeczeniu się świata, opanowaniu ciała i kontroli siebie samego, praktykowaniu cnót i pokuty wraz z ciągłą modlitwą i miłowaniem jedynie Boga; (3) życie mieszane (*mixed life*) - będące połączeniem życia aktywnego i kontemplacyjnego. Jak opisuje mistyk ten ostatnie stan życia najbardziej pasuje do aktywności dostojników kościelnych i świeckich oraz duchownych zaangażowanych w zarządzanie i sprawowanie władzy, którzy są odpowiedzialni za innych ludzi (r. 3-5)<sup>491</sup>. Jak dodaje, prawdopodobnie za św. Grzegorzem Wielkim, można w ten sposób w pełni naśladować przykład Chrystusa, ponieważ On sam prowadził właśnie takiego rodzaju stan życia. Św. Grzegorz i inni Ojcowie Kościoła wspominali duchownych jako przykłady osób oscylujących pomiędzy aktywnością i kontemplacją, ale to Hilton jest pierwszym pisarzem mistycznym wprowadzającym termin „życie mieszane (*mixed life*)” jako neologizm do duchowości<sup>492</sup>. Jak bowiem wiadomo autor *Obłoku* i św. Tomasz (Sth IIaIIae, q. 179, a. 2) wyraźnie i dobitnie zaprzeczali możliwości istnienia więcej niż dwóch stanów życia<sup>493</sup>.

W celu pełnego zrozumienia roli życia mieszanego trzeba odróżnić od siebie stan życia danej osoby od jej życia duchowego, ponieważ choć tego rodzaju

---

<sup>489</sup> W. Hilton, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>490</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>491</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3077.

<sup>492</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>493</sup> Zob. *Tamże*, s. 626, p. 13.

rzeczywistości zachodzą i oddziałują na siebie, to jednak nie są ze sobą tożsame. Można wyróżnić więc trzy zewnętrzne formy życia chrześcijańskiego: aktywne, mieszane i kontemplacyjne; oraz dwie formy życia wewnętrznego, które zaczynają się od aktywnego i zmiennego pragnienia duchowego i znajdują swe dopełnienie w stałej i pasywnej miłości kontemplacyjnej. Zależności pomiędzy stanem życia a życiem duchowym ilustruje poniższy schemat przedstawiający ich wzajemne powiązania<sup>494</sup>:

<b>CHRZEŚCIJAŃSKIE SPOSOBY ŻYCIA</b>	Według „stanu życia” - stan zewnętrzny	ŻYCIE AKTYWNE
	Według „życia duchowego” - stan wewnętrzny	KONTEMPLACYJNE ŻYCIE MIESZANE
		ŻYCIE KONTEMPLACYJNE

Hilton więc nie tylko stworzył i rozpropagował nową kategorię życia duchowego jako stanu i powołania chrześcijańskiego, ale i wyjaśnił pojęcie mieszanego życia aktywno-kontemplacyjnego. Według niego tego rodzaju powołanie cechuje zarówno tych, którzy sprawują „duchową władzę”, jak i zajmujących się „doczesnym panowaniem jak światowych panów i władców”<sup>495</sup>. Osoby prowadzące życie mieszane, jak mówi teolog, skupiają się mniej na praktykowaniu miłości bliźniego do swych podwładnych (*lesser charity*), a więcej na okazywaniu jej względem Boga (*higher charity*) przez modlitwy, duchowe czytanie, medytację i kontemplację. Ponadto aktywność nie przeszkadza i nie ogranicza kontemplacji, ponieważ w rzeczywistości wypływa z niej, dlatego też praktykowanie dzieł miłosierdzia nie tylko umacnia pragnienie Boga w konkretnej osobie, ale i w innych będących jej świadkami<sup>496</sup>.

Trzeba ponadto nadmienić, że Hilton stara się dość wyraźnie odróżnić trzy stany życia od trzech etapów życia mistycznego: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Ważnym jest też fakt, iż jako jedyny spośród późnośredniowiecznych mistyków angielskich uznaje konieczność formalnego potwierdzenia i aprobaty oraz oficjalnego usankcjonowania życia mieszanego, którego idea i koncepcja nie były zbyt popularne aż do końca XIV wieku. W ten sposób staje się niejako prekursorem równowagi pomiędzy życiem aktywnym i kontemplacyjnym, podtrzymując równocześnie pierwszeństwo i nadrzędność kontemplacji oraz zapewniając, iż nie powinna uniemożliwiać lub przeszkadzać w okazywaniu pomocy i miłosierdzia względem

<sup>494</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 429; por. Tenże, *The Divine Specialists*, LS 3(1951), t. 5, nr 57, s. 387-397.

<sup>495</sup> Cyt. za: B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>496</sup> Por. J.P.H. Clark, *Intention in Walter Hilton...*, art. cyt., s. 69-80.

innych (ML 6)<sup>497</sup>. Dzieło *Mixed Life* w sposób oczywisty potwierdza opinię Hiltona, że doskonałość wewnętrzna i życie kontemplacyjne nie są dostępne jedynie dla specjalnie wybranej elity duchowej, ale dla wszystkich chrześcijan bez względu na stan ich życia<sup>498</sup>. To właśnie wskazywałyoby na jego osobę w mistycyzmie angielskim, która jako pierwsza była przekonana o powszechnym powołaniu wszystkich nie tylko do świętości, ale i do kontemplacji<sup>499</sup>.

Do czołowej aktywności prowadzącej do kontemplacji w ramach „życia mieszanego” Hilton zalicza przed wszystkim czytanie Biblii (*lectio*), które karmi zasadniczo wiarę; afektywną medytację (*meditatio*) dostarczającą samopoznania i rozwijającą pragnienie cnót; oraz różne stopnie modlitwy (*oratio*) wyrażające miłość<sup>500</sup>. Pierwszy z tych środków duchowych dotyczy czytania zarówno Biblii, jak i rekomendowanych autorów kościelnych, głównie z czasów patrystycznych<sup>501</sup>. Jest wielce interesującym, że u Hiltona w *The Scale of Perfection* „tendencja biblijna” obecna od początku dzieła nabiera innego wymiaru pod jego koniec, kiedy zadziwiająco zachęca swych czytelników do osobistego zapoznania się z Pismem Św. Ta rada musi zostać odczytana w kontekście dobrze znanego w tamtym czasie oficjalnego zakazu czytania i interpretowania Biblii jedynie dla siebie przez świeckich (*Scale II* 43). Mówi wyraźnie, że mądrość, którą Chrystusa daje duszy, jest wystarczająca do zrozumienia Pisma, a w nawiązaniu do uczniów z Emaus obiecuje „otwarcie duchowych oczu” na prawidłowe pojmowanie Biblii. Jedynym wytłumaczeniem zaproponowania tego rodzaju ogólnej zachęty jest fakt, że czytanie Biblii było wtedy możliwe, ponieważ abp Arudel zakazał jedynie angielskiego tłumaczenia *Sacra pagina*. Ponadto poruszając ten temat Hilton prawdopodobnie mógł się wypowiedzieć w tak bezpośredni sposób, ponieważ korzystał z przywileju bycia członkiem najbliższego otoczenia arcybiskupa oraz dlatego że jego zakaz nie był zawsze stosowany z najwyższą surowością<sup>502</sup>.

W ramach czytania Biblii według J. Clark teolog proponuje zastosowanie czterech standardowych znaczeń Pisma Św.: (1) literalnego - oznaczającego faktyczny i oczywisty sens tekstu; (2) moralnego - wyjaśniającego jego implikacje dla życia praktycznego; (3) alegorycznego - interpretującego wydarzenia starotestamentalne w świetle Chrystusa i Kościoła; oraz (4) anagogenicznego - ukazującego sens mistyczny i

---

<sup>497</sup> Zob. *A Manual of Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3077.

<sup>498</sup> Zob. D. Kennedy, *Incarnational Element...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>499</sup> Na temat kontekstu średniowiecznej teologii i patrystycznej tradycji por. W.H. Beale, *Walter Hilton and the Concept of 'Medled Lyf'*, ABR 12(1975), s. 381-394.

<sup>500</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389.

<sup>501</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>502</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 195n.

jego wpływ na uczestnictwo duszy w duchowej rzeczywistości<sup>503</sup>. Ponadto na końcu zaś *Scale II* (r. 40-46), przywołując znaną perykopę ewangeliczną o uczniach z Emaus, wyjaśnia kluczowe i popularne u angielskich mistyków afektywne pojęcie „otwarcia duchowych oczu (*the opening of the spiritual eye*)” polegające na otrzymaniu darmowej miłości (*gracious love*), aby móc zrozumieć Pismo Święte<sup>504</sup>. Hilton opisuje tę rzeczywistość jako niewyraźną i niemożliwą do przekazania oraz wychodzącą poza jego doświadczenie (*Scale II* 40). Przytacza przy tym szereg wyrażen używanych przez innych pisarzy na przybliżenie jego możliwego znaczenia<sup>505</sup>:

„Otwarcie duchowych oczu (*opening of spiritual eye*) jest świetlaną ciemnością (*luminous darkness*) i obfitą nicością (*rich nothing*) o których wcześniej mówiłem i może być nazwana czystością ducha i odpoczynkiem duchowym, wewnętrzną ciszą i pokojem sumienia, wzniosłością myśli i osamotnieniem duszy, żywym odczuciem łaski i dyskrecją serca, czujnym snem współmałżonka i kosztowaniem niebiańskich rozkoszy, spalaniem w miłości i promieniowaniem w świetle, wejściem w kontemplację i odnową doświadczenia”<sup>506</sup>.

Następujące potem kolejne rozdziały wyjaśniają wspomniane wyrażenia opisując ich poszczególne cechy w kontekście medytacji Pisma Św., aby w końcu stwierdzić, że tego rodzaju przebudzenie duchowe prowadzi do głębszego zrozumienia Biblii (*Scale II* 43)<sup>507</sup>.

Oprócz czytania Pisma Świętego Hilton w ramach aktywności życia mieszanego zachęca do afektywnej medytacji, będącej ćwiczeniem duchowym głównie w ramach drugiego rodzaju kontemplacji, które dość często wypływa właśnie z biblijnego *lectio*. Z uwagi na fakt, iż wielu odbiorców teologa niekoniecznie było jego czytelnikami, ponieważ jego nauczanie docierało do nich w formie przekazu ustnego, pomija tradycyjne zrozumienie tego etapu. Dlatego nie skupia się na dyskursywnym rozmyślaniu, ale na afektywnym doświadczeniu, które polega głównie na *compunctio* połączonym z darem łez. Ten więc darmowy dar skruchy i żalu z powodu osobistych grzechów praktykowany jest wraz z wyobrażeniową wizualizacją Pasji Chrystusa i owocuje empatycznym współczuciem i darem łez ze względu na doznane cierpienia w czasie Jego Męki<sup>508</sup>. Hilton łączy pod pojęciem *compunctio* skruchę z powodu grzechów, charakterystyczną dla etapu odnowy w wierze, ze współczuciem dla cierpiącego Chrystusa doznany w czasie odnowy w doświadczeniu oraz z darem łez wywoływanym miłością i dobrocią Boga obecnym w kontemplacji. Ten duchowy dar w

<sup>503</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>504</sup> Pojęcie to jest obecne w *Scale I* (r. 9, 35, 45, 46) oraz jest centralnym punktem *Scale II* (r. 11, 21, 24, 29, 30-34, 36-38, 40-46). — Cyt. za: W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 293, 632, p. 113.

<sup>505</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>506</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 280n.

<sup>507</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>508</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within. Hermits...*, dz. cyt., s. 188.

różnych swych formach przenika cały proces wzrostu i pojawia się w zależności od wewnętrznego usposobienia i motywacji wierzącego<sup>509</sup>.

Za św. Anzelmem teolog kontynuuje tradycję, która osiągnęła swój szczytowy rozwój u św. Aelreda przywiązującego wielką wagę do duchowego uczestnictwa i uobecniania wydarzeń z Pałji Chrystusa. W tym procesie medytacyjnym jedną z głównych i pozytywnych funkcji spełnia twórcza wyobraźnia, która za sprawą duchowości cysterskiej i św. Bernarda<sup>510</sup>, jest zasadniczym narzędziem w afektywnej medytacji. Stymulując rozwój miłości cielesnej (*amor carnalis*) podnosi ją do poziomu duchowej i czystej miłości (*amor spiritualis/amor castus*) w celu pełnego doświadczenia kontemplacji Boga<sup>511</sup>. W tym kontekście Hilton za Wiliamem Flete naucza o tymczasowości wyobraźniowej medytacji i afektywnej pobożności, które muszą zostać porzucone w swym zmysłowym wymiarze, w celu odnalezienia Boga na głębszym i duchowym poziomie przez proces postępującej introspekcji<sup>512</sup>.

Kolejnym elementem, mającym kluczową rolę w czasie medytacji, jest intensyfikacja duchowych zmysłów (*spiritual senses*), wyrażona za pomocą mocno zakorzenionych w tradycji biblijnej „ognistych” i „płomiennych” obrazów, które opisują „duchowy dotyk” (*Scale I 44; Scale II 42*)<sup>513</sup>. Hilton używa afektywnych porównań tak często i z tak dużym natężeniem, że przypomina to szczególnie duchowość św. Bernarda i bez wątpienia dzieła Rolle oraz autora *Obłoku*. Czyni to chociażby, kiedy stwierdza, że dotyk najmniejszej iskry Bożego światła jest ponad wszelką wytrzymałość człowieka, dlatego „eksploduje” od natężenia Bożej miłości<sup>514</sup>. Naturalnie jakiegokolwiek porównania opisujące miłość Boga jako „pochłaniający ogień” (*ignis consumens*) nie mają u niego wymiaru fizycznego czy emocjonalnego przeżycia, ale jak podkreśla teolog ściśle duchowy charakter. Wydaje się ponadto, iż z racji, że tego rodzaju obrazy i porównania starają się wyrazić i opisać rzeczywiste afektywne doświadczenie mistyczne, nie jest poprawnym mówienie o nich jedynie w kategoriach alegorii czy metafory<sup>515</sup>.

Według B. McGinn poza czytaniem duchowym i afektywną medytacją Hilton wspomina o różnych formach modlitwy osobistej, których praktyka ma kluczowe znaczenie w procesie odnowy wewnętrznej i jest zasadniczym elementem kontemplacji

---

<sup>509</sup> Por. S. McEntire, *The Doctrine of Compunction...*, art. cyt., s. 77-90; Tenże, *Walter Hilton and Margery Kempe...*, art. cyt., s. 49-57; J. Gutsell, *The Gift of Tears: Weeping in the Religious Imagination of Western Medieval Christianity*, ATR 2(2015), t. 97, s. 239-253.

<sup>510</sup> Por. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 39n.

<sup>511</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>512</sup> Por. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>513</sup> Zob. W. Riehle, *The Middle English Mystics...*, dz. cyt., s. 113-115.

<sup>514</sup> Zob. *Tamże*, s. 189.

<sup>515</sup> Zob. *Tamże*, s. 188n.



(*Scale I* 24-36; *Scale II* 42). W zasadzie wyróżnia trzy formy modlitwy: (1) werbalną (słowną) i wypowiedaną głośno (*verbal/vocal*) modlitwę Kościoła, polegającą głównie na modlitwie liturgicznej; (2) werbalną i wokalną modlitwę wpływającą spontanicznie z duchowych poruszeń serca, ale nie wyraźnie liturgiczną i bez użycia oficjalnie sformułowanych tekstów; oraz (3) niewerbalną i nie wokalną modlitwę wewnętrzną w głębi serca nazywaną zwykle modlitwą ciszy<sup>516</sup>. Hilton praktycznie wyróżnia dwie formy wypowiedanej modlitwy słownej z których jedna jest wspólnotową, formalną i liturgiczną modlitwą Kościoła<sup>517</sup>, a druga swobodniejszą prywatną, spontaniczną i afektywną modlitwą osobistą, choć ciągle mogąca zawierać formuły liturgiczne<sup>518</sup>.

Na pierwszą z nich w praktyce składają się głównie liturgiczne godziny kanoniczne związane z wypowiedaniem psalmów, co według Hiltona powinno być czynione „tak pobożnie jak tylko to możliwe” z „ukierunkowaniem emocji i opanowaniem myśli, aby wypowiedzieć je bardziej dokładnie i bardziej pobożnie niż jakiegokolwiek inne modlitwy”<sup>519</sup>. Druga forma spontanicznej modlitwy słownej może być wciąż oparta na modlitwie liturgicznej<sup>520</sup> i należy do afektywnego rodzaju kontemplacji<sup>521</sup>. Jest uważana przez Hiltona za jedną z najbardziej intensywnych form modlitwy<sup>522</sup>, ponieważ wypływa z głębokich poruszeń serca i „używa słów najbardziej pasujących do jego wewnętrznych poruszeń (...) i tego, co przychodzi mu na myśl podążając za różnymi sprawami, które czuje w sercu”<sup>523</sup>. Ten rodzaj modlitwy odznacza się czasami tak potężnym natężeniem wewnętrznym, że może wstrząsnąć równowagą cielesną wpływając na psychosomatyczne zachowanie<sup>524</sup>. Osoba wtedy „chwali i dziękuje Bogu z głębokim wzruszeniem serca (*with great affection from the heart*)” (*Scale I* 30), ponieważ „namiętność miłości (...) przebija duszę rozkosznym mieczem miłości (*it wounds the soul with the blissful sword of love*) tak, że ciało (...) nie może tego znieść” (*Scale I* 31)<sup>525</sup>.

Właśnie w ramach tego stopnia modlitwy teolog wspomina w dziele *Of Angel's Song* o innego rodzaju aktywności duchowych zmysłów dotyczącej słuchu i śpiewu, którą Rolle nazywa *iubilus*, ponieważ jest związaną z recytowaniem psalmów i

---

<sup>516</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389; W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 187; por. C. Kirchberger, *The Cleansing of Man's Soul*, LS 1(1950), t. 4, nr 43, s. 290-295; J.M. Nuth, *God's Lovers in an Age of Anxiety...*, dz. cyt., s. 77-98.

<sup>517</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>518</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 433n.

<sup>519</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 98n; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 30n.

<sup>520</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 435.

<sup>521</sup> Zob. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>522</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>523</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>524</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 389, 630, p. 89.

<sup>525</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 101.

śpiewem hymnów<sup>526</sup>. Choć Hilton nie używa bezpośrednio słowa *iubilus* w znaczeniu ekstatycznego uniesienia, to jednak pisze, że dusza przez swą miłość do Boga zostaje uniesiona „przez obecność aniołów w niebiańską radość poza myśl o ziemskich i cielesnych rzeczach”<sup>527</sup>. Dla niego doświadczenie *iubilus*, czyli mistycznego słyszenia anielskiej pieśni, jest darem łaski będącym ponad wszelkim zrozumieniem, które nie może być opisane w żaden możliwy sposób, ponieważ wykracza poza wszystko, cokolwiek ludzki umysł może sobie wyobrazić<sup>528</sup>. Jak twierdzi więc Wolfgang Riehle w obliczu tego rodzaju zgodności poglądów Hiltona z tzw. „melodyjną mistyką” Rolle (*musical mysticism*), na poziomie afektywnego wymiaru teologii mistycznej, nie jest możliwym dalsze podtrzymywanie szeroko rozpowszechnionego twierdzenia, jakoby Hilton uważał mistykę Rolle za niebezpiecznie przesadną w swej afektywności i chciał przestrzec swych odbiorców przed jej praktyką. Kiedy bowiem ostrzega przed fałszywą i iluzoryczną pseudomistyką na pewno nie ma na myśli doświadczenia *melos* opisywanego przez Rolle, które jest istotą jego mistyki<sup>529</sup>.

Gdyby było inaczej dziwnym wydaje się, że ani we wspomnianym fragmencie *Of Angel's Song* lub w *Scale I 10* ani w *De imagine peccati*, gdzie pisze o „niebiańskim melos (łac. *melos celicum*)”, nie wspomina nic o niezrozumieniu, z którym tego rodzaju doświadczenie może się spotkać u osób niedojrzałych duchowo. Ponadto mając na celu umiarkowanie we wszystkim zawsze krytykuje wszelkiego rodzaju ascetycznych entuzjastów, podejmujących się nadmiernego wysiłku w celu oczyszczenia z grzechów, ponieważ jedynym rezultatem takich działań jest wyczerpanie fizyczno-psychiczne, prowadzące do szkodliwych fantazji duchowych i herezji. Jeśli zaś Hilton chciałby występować jako krytyk duchowości Rolle na pewno osobiście nie używałby z tak dużą częstotliwością i natężeniem obrazu „ognia Bożej miłości” i wywodzących się od niego podobnych porównań, jak to można chociażby dostrzec w *Scale of Pefection*. Inaczej przykładowo musiałyby zastosować w przypadku afektywnego doświadczenia *feeling* swą naczelną zasadę umiarkowania i możliwe, iż zapewniłyby swych czytelników i naśladowców, że nie jest ostatecznie pewien, czy *feeling* jest właściwie doświadczeniem mistycznym, co zostawiłoby innym możliwość własnego zrozumienia i interpretacji. Okazuje się jednak, że działa zupełnie przeciwnie i jak zasada umiarkowania ma zastosowanie do drugorzędnych środków w rozwoju duchowym, tak Hilton nie wykazuje żadnego umiarkowania i nie stawia jakichkolwiek ograniczeń, co

---

<sup>526</sup> Na temat filozofii platońskiej u Hiltona wraz ze wpływem tradycji neoplatońskiej por. A. Louth, *Platonism in the Middle English Mystics...*, art. cyt., s. 52-64.

<sup>527</sup> Cyt. za: W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>528</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>529</sup> Zob. *Tamże*.

do wzrostu pragnienia wewnętrznego i czysto duchowych doświadczeń mistycznych związanych z najwyższymi formami miłosnego zjednoczenia z Bogiem<sup>530</sup>.

Następnie wspomniane powyżej formy modlitwy słownej prowadzą do trzeciego jej rodzaju, który wyraża doskonałą kontemplację i jest modlitwą

„jedynie w sercu, bez słów, w wielkim odpoczynku ciała i duszy (*only in the heart, without speaking, with great rest of body and soul*). (...) bardziej wewnętrzną w duchu, bez działania, dzięki odczuciu duchowej rozkoszy i słodkości w miłości i w poznaniu Boga (*feeling spiritual savor and sweetness in the love and in the sight of God*) (*Scale I 32*)”<sup>531</sup>.

Hilton podkreśla, że ten rodzaj pasywnej modlitwy staje się habitualnym stanem duszy po długiej wcześniejszej modlitwie i aktywnej pokucie, dlatego osoba jej doświadczająca modli się nieustannie w swym wnętrzu bez żadnych rozproszeń i przeszkód<sup>532</sup>. Jest to modlitwa odpocznienia należąca do najwyższego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem<sup>533</sup>, gdzie dusza staje się zupełnie przemieniona w „ogień miłości” tak, że każde przeczytane i usłyszane słowo modlitwy jest jak „ognista iskra” oczyszczająca władze duszy i przemieniająca je w miłość<sup>534</sup>. Przez tego rodzaju dokładny i precyzyjny opis różnych form modlitwy, który obejmuje nawet trudny do oddania jej afektywny wymiar, Hilton pomaga swym odbiorcom w zrozumieniu rodzajów i funkcji duchowego zaangażowania na drodze do wyżyn kontemplacji. Ta najgłębsza wewnętrzna aktywność nie zostaje w jego teologii zastrzeżona wyłącznie dla osób prowadzących życie kontemplacyjne, ale jak sam twierdzi przynajmniej najniższy stopień kontemplacji może być obecny w duchowości tych, którzy prowadzą życie mieszane<sup>535</sup>.

## B) Ortodoksyjne umiarkowanie

Hilton całą pracę wewnętrzną, którą musi wykonać kontemplatyk, opiera na wspomnianych już trzech filarach: pokory, stałej wiary i prawej intencji<sup>536</sup>, z których posiadanie stałej i solidnej wiary (*firm faith*) jest dla niego zobowiązaniem wierzącego i polega na „pewnym wierzeniu (*firm belief*) we wszystkie artykuły wiary i sakramenty Kościoła Świętego, trwając w nich niezłomie z całej swej woli (*with all your will*)”<sup>537</sup>. Nikogo może nie dziwi jego doktrynalna i mistyczna ortodoksja, tak charakterystyczna dla późnośredniowiecznej mistyki angielskiej, ponieważ oczywistym wydaje się fakt, że

---

<sup>530</sup> Zob. *Tamże*, s. 180.

<sup>531</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 102; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>532</sup> Zob. C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 435.

<sup>533</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>534</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>535</sup> O radach Hiltona dla świeckich por. *Masterpieces of Christian Literature...*, dz. cyt., s. 316-320.

<sup>536</sup> Por. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>537</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 94; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 23; Tenże, *The Scale of Perfection*, tł. G.M. Sitwell..., dz. cyt., s. 31n.

jako kapłan Kościoła Katolickiego powinien postępować bez wahania według jego nauki<sup>538</sup>. Nawet jeśli jako mistyk, cieszący się szczególnym zjednoczeniem z Bogiem, otrzymałby pozarozumową i niewysłowioną wiedzę, wyjawianą jedynie wybranym duszom, to jednak doświadczalne kontemplacyjne objawianie, zobowiązujące go z życia według tego, co otrzymał, musiałyby być zweryfikowane przez wierność instytucji umożliwiającej prawdziwe życie duchowe<sup>539</sup>.

W dzisiejszych czasach, które poszukują pseudo-mistycznych doświadczeń szczególnie poza tradycją katolickiej duchowości oraz jawnie nawołują w teologii do heterodoksyjnej otwartości doktrynalnej, troska Hiltona o ortodoksję i jego podporządkowanie autorytetowi Kościoła Katolickiego staje się konkretnym wyzwaniem i jednocześnie wzorem do naśladowania. Najbardziej przejmującym jest fakt, iż nawoływanie Hiltona do posiadania „stałej i solidnej wiary” jest odwoływaniem się do zwykłej opieki duchowej Kościoła zapewnianej przez nauczanie Magisterium i sakramentalne duszpasterstwo. Ortodoksyjność jest więc dla niego praktyczną koniecznością i wstępnym warunkiem do rozpoczęcia życia kontemplacyjnego, a jednocześnie sposobem na bezpieczny rozwój duchowy, ponieważ wszelkiego rodzaju wewnętrzne działanie powinno być poddane zasadom Kościoła<sup>540</sup>.

Przechodząc do przykładów jego ortodoksji w konkretnym wymiarze trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na nauczanie o konieczności sakramentu pokuty na poziomie odnowy w wierze. Z uwagi na to, iż osoby pretendujące do prowadzenia życia kontemplacyjnego mogą nawet nieintencjonalnie pomijać znaczenie życia sakramentalnego lub traktować je jako jedynie elementarny wymiar duchowości, Hilton przypomina o sakramencie chrztu i pokuty jako koniecznych środkach odnowy wewnętrznej<sup>541</sup>. Z uwagi na to, iż dopiero w jego czasach zaczęła się ugruntowywać nauka Soboru Laterańskiego IV o konieczności corocznej spowiedzi, próbuje zachęcić do niej nauczając, iż sakrament pokuty nie jest jedynie oficjalnym i dobrowolnym potwierdzeniem odpuszczenia grzechów, ale koniecznością według prawa kościelnego. Jego zaś troska, aby ten sakrament został zaakceptowany jako konieczny, jest ponadto wyrazem walki z herezją Lollardów, którzy atakowali indywidualną spowiedź uszną uważając ją za zbędną<sup>542</sup>. Każdy kontemplatyk musi zaakceptować doktrynę o

---

<sup>538</sup> Por. S.S. Hussey, *Walter Hilton: Traditionalist?*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I...*, dz. cyt., s. 1-16

<sup>539</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 112; por. E.M. Ross, *Submission or Fidelity. The Unity of Church and Mysticism in Walter Hilton's Scale of Perfection*, DR 4(1988), t. 106, nr 363, s. 134-144.

<sup>540</sup> Zob. J.E., Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>541</sup> Zob. *Tamże*, s. 116.

<sup>542</sup> Zob. *Tamże*, s. 117.

obowiązkowym sakramencie pokuty, co jest wyrazem nie tylko ortodoksyjności Hiltona, ale i elementem jego podstawowej duchowości sakramentalnej. W ramach jej naucza, iż podstawowe prawo kościelne zabezpiecza integralność wewnętrzną zarówno osób na początku drogi duchowej, jak i zaawansowanych w życiu kontemplacyjnym<sup>543</sup>.

Jak spowiedź wraz z rachunkiem sumienia oraz ideą samopoznania i introspekcji jest wyrazem elementarnego nauczania Hiltona, tak uświadomienie konieczności oczyszczenia nawet w zaawansowanym życiu kontemplacyjnym, należy do kolejnego elementu pokuty. Po omówieniu alegorii pielgrzymki do Jerozolimy (*Scale II* 21-23), która zawiera porady, jak trzeba zachowywać się w czasie próby i pokusy, Hilton podejmuje tematykę tzw. „światlanej ciemności (*luminous darkness*)”, która jest elementem apofatycznej tradycji w jego duchowości<sup>544</sup>. Wydaje się, iż jego zrozumienie oczyszczenia nie ma wiele wspólnego z tradycją dionizjańską i autorem *Obłoku* oraz różni się znacząco od poglądów św. Jana od Krzyża na temat nocy zmysłów i ducha<sup>545</sup>. Mimo to wymóg oczyszczenia ze wszystkich doczesnych przywiązań oraz wejście w ciemność i pasywność ludzkiego umysłu w doświadczeniu mistycznym było powodem, dla którego Hans Urs von Balthasar uważał, iż w tym punkcie Hilton antycypował teologię o duchowej nocy autorstwa św. Jana od Krzyża<sup>546</sup>.

Teolog bowiem opisuje w *Scale I* 53 „obraz grzechu (*image of sin*)” w duszy jako „nicość (*nothing*)” i „ciemność niewiedzy (*darkness of unknowing*)”<sup>547</sup>, co udowadnia, iż pojęcie ciemności u niego nawiązuje wprost do wewnętrznej kondycji człowieka i jest powiązane z „ciemnością grzechu (*darkness of sin*)”. Ponadto „ciemność niewiedzy” ma pejoratywny charakter i nie może być utożsamiana z „obłokiem niewiedzy (*cloud of unknowing*)” w dionizjańskiej teologii apofatycznej<sup>548</sup>. Na poziomie tego podstawowego oczyszczenia Hilton zachęca do „cierpienia bólu nicości” (*Scale I* 54), aby móc w końcu odnaleźć Chrystusa przechodząc przez duchową ciemność spowodowaną „obrazem grzechu”<sup>549</sup>.

Kolejne bardziej zaawansowane wyjaśnienie tego tematu można znaleźć w *Scale*

---

<sup>543</sup> Zob. *Tamże*, s. 118.

<sup>544</sup> O pochodzeniu i historii tego wyrażenia por. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 45n; J.P.H. Clark, *Walter Hilton and the Luminous Darkness*, „New Fire” Spring 1982, t. 7, nr 50, s. 15-20; Tenże, *The ‘Lightsome Darkness’ – Aspects of Walter Hilton’s Theological Background*, DR 4(1977), s. 95-109.

<sup>545</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 392; por. J.P.H. Clark, R. Dorward, *Introduction...*, dz. cyt., s. 47-50.

<sup>546</sup> Zob. H. Urs von Balthasar, *Introduction...*, dz. cyt., s. 8. — Cyt. za: W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 192, 354, p. 108. Por. J.P.H. Clark, *The ‘Cloud of Unknowing’, Walter Hilton and St. John of The Cross: Comparison*, DR 10(1978), s. 281-298; C. Pepler, *The English Religious Heritage...*, dz. cyt., s. 378.

<sup>547</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 392.

<sup>548</sup> Zob. W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 177, p. 237.

<sup>549</sup> Zob. *Tamże*, s. 125.

II 24, gdzie Hilton wspomina już o „nocy ducha (*night of the spirit*)”, która oddziela dwa rodzaje jasności: fałszywą i prawdziwą (*false/true lights*). Ta duchowa noc (*spiritual night*) umiejscowiona jest pomiędzy fałszywą jasnością, którą jest miłość tego świata, a prawdziwą jasnością, którą jest miłość Jezusa odczuwana w duszy przez łaskę<sup>550</sup>. Praktycznie wyrażenia „dobra noc (*good night*)” i „świelana ciemność (*luminous darkness*)” są nawiązaniem do nauczania o pokorze, choć oznaczają na tym poziomie duchowym głębsze uniżenie podobne do zaprezentowanego przez autora *Obłoku*. Polega ono głównie na oczyszczeniu ze wszystkich doczesnych przywiązań i światowych pragnień oraz na wyrzeczeniu się wszelkiego rodzaju rozumowania, wraz z pozostawaniem w czystej nicości intelektu, prowadzącej w końcu do obumarcia i jednoczesnego uwolnienia z indywidualnych poruszeń woli<sup>551</sup>.

Dla Hiltona więc „świelana ciemność” (*luminous darkness*) nie jest celem samym w sobie, ale jest to jedynie pośredni stan duchowy przechodzący w oświecenie, które pojawia się po zakończeniu procesu skutkującego „wewnętrzną pustką (*inner emptying*)” wypełnioną wyłącznie obecnością Boga. Mimo, że ten etap nie stanowi ostatecznego celu doskonałości, jak wydaje się sugerować autor *Obłoku*, oraz ma wyłącznie przejściowy charakter, to jednak Hilton uważa stan ciemności za niezwykle konieczny i wartościowy. Bez względu na fakt, czy został spowodowany przez grzech czy za sprawą łaski, opisuje go jako (*Scale II 24*): obfitą nicość (*rich nothing*), bezpieczną ciemność (*secure darkness*), pożyteczną ciemność (*profitable darkness*) czy nawet kojącą ciemność (*restful darkness*)<sup>552</sup>.

Podsumowując temat oczyszczenia trzeba stwierdzić, iż ortodoksja Hiltona ujawnia się w jego radykalizmie i odwadze, z którą podejmuje ten trudny temat, nie lękając się nawet negatywnej reakcji swoich adresatów i czytelników. Jego idea oczyszczenia koresponduje z klasycznym podziałem etapów duchowych na oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie, w których odnowie wiary odpowiadałoby oczyszczenie z grzechu, odnowie doświadczenia - oczyszczenie zmysłów, a odnowie w wierze i doświadczeniu - oczyszczenie ducha. Podstawowe oczyszczenie polega na czynnym odrzuceniu (*rejection*) „obrazu grzechu” i podstawowych pokus oraz światowych przyjemności wraz z walką o wierność zasadniczemu nauczaniu

---

<sup>550</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 392; por. G.M. Sitwell, *Contemplation in 'The Scale of Perfection'*, DR 7(1949), t. 67, nr 209, s. 276-290; Tenże, *Contemplation in 'The Scale of Perfection' II*, DR Winter 1949/50, s. 21-34; Tenże, *Contemplation in 'The Scale of Perfection' III*, DR Summer 1950, s. 271-290.

<sup>551</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>552</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 392n; W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 237.

Kościoła<sup>553</sup>. Zanegowanie zewnętrznych pragnień rozpoczyna proces uwolnienia duszy i wycofania się ze świata oraz „wejścia w siebie” polegającego na przypomnieniu (*recollection*) o pierwotnym „obrazie Boga” i medytacyjnym skupieniu umysłu i woli na wyższej części duszy w drugim rodzaju kontemplacji. Jak pierwszy okres ma charakter bardziej intelektualno-dyscyplinarny, tak drugi należy do żarliwej modlitwy i afektywnej medytacji, aż do osiągnięcia takiej doskonałości w „przypomnieniu” obrazu Boga, że dyskursywna medytacja zamienia się w modlitwę milczenia<sup>554</sup>. Kolejną odsłoną oczyszczenia jest wspomniana introwersja (*introversion*) polegająca nie tyle na negatywnej walce i odrzuceniu grzechu, co na pozytywnym odnajdowaniu Chrystusa w głębi duszy. Hilton przykłada szczególne znaczenie do tego wewnętrznego poszukiwania Boga koniecznego dla kontemplatyków, choć zaznacza, że jest to jedynie stan przejściowy mający na celu pogłębienie duchowe. Te więc trzy aktywne etapy oczyszczenia, które polegają na zewnętrznym wycofywaniu się duszy, stopniowym uwewnętrznianiu przez odrzucenie grzechu i świata oraz na przypomnieniu o Bogu i introwersji wewnętrznej, przygotowują do stanu pasywnej kontemplacji<sup>555</sup>.

Innym przykładem ortodoksyjnej postawy Hiltona jest jego nauka przeciwko herezji zwanej antynomizmem (*antinomianism*)<sup>556</sup>, który był poglądem charakteryzującym ruch „wolnego ducha” (*Free Spirit Movement*)<sup>557</sup> wierzący, iż ci, którzy są prowadzeni przez Ducha Świętego nie mogą zgrzeszyć i nie potrzebują prawa kościelnego ani jego nauki. Hilton ostrzega kontemplatyków przed tego rodzaju „dziwactwami pod płaszczykiem świętości” w *An Epistle of Discretion in Stirrings of the Soul*<sup>558</sup>. Podkreśla jednocześnie, że tego rodzaju doktryna jest szczególnie niebezpieczna w temacie duchowego poznania w kontemplacji, ponieważ jej zastosowanie może powodować istnienie wrażenia nadzwyczajnej „immamentnej kognitywności”, która nie podlega niczyjej ocenie za względu na swe mistyczne pochodzenie<sup>559</sup>. Ponadto uważa, że ze względu na herezję antynomizmu każdy kontemplatyk powinienem poddać całe swe działanie pod ocenę i kierownictwo Kościoła. W ten sposób rozumiane wezwanie do posiadania „stałej wiary” przybiera na

---

<sup>553</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 93n; por. E.M. Ross, *Submission or Fidelity...*, art. cyt., s. 134-144.

<sup>554</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>555</sup> Zob. *Tamże*, s. 98n.

<sup>556</sup> „Antynomizm (gr. *avti* - przeciwko i *νομος* - reguła, zasada) to pojęcie filozoficzne oznaczające wewnętrzną sprzeczność. W teologii antynomizm naucza, że Dekalog nie powinien być normą dla chrześcijan, gdyż skoro jedynym motywem postępowania chrześcijanina ma być miłość do Chrystusa, wobec tego prawo jest niepotrzebne”. — Cyt. za: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Antynomizm> [30.07.2018]

<sup>557</sup> Szeroka refleksja w ujęciu Hiltona i w kontekście autora *Obłoku* i *The Mirror of Simple Souls* por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 196-199.

<sup>558</sup> Cyt. za: J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>559</sup> Zob. *Tamże*, s. 120.

tak zaawansowanym poziomie duchowym już nie formę zwykłego wierzenia w poszczególne artykuły wiary i praktykowania sakramentów, ale koniecznie wymaga kierownictwa duchowego dla osób zaawansowanych w kontemplacji<sup>560</sup>.

Można wymienić jeszcze kilka powodów ze względu na które Hilton występuje tak mocno przeciwko wspomnianej herezji i nawołuje do posłuszeństwa Kościołowi<sup>561</sup>. Przede wszystkim, mimo że jego nacisk na wymóg pokory, jako niezbędny środek rozwoju duchowego, wydaje się być bardzo tradycyjny, to możliwe, że powodowany był obecnością „znaków czasu”, którymi były walka z herezjami w obliczu Wielkiej Schizmy, konieczność przywrócenia elementarnej dyscypliny kościelnej oraz próba poddania ruchów mistycznych pod posłuszeństwo Kościołowi. Innym oczywistym wręcz powodem jest jego głęboka i szczerą wiara w autorytet Kościoła i prawdziwość jego nauczania w dobie zamętu doktrynalnego, która nie była w żadnym stopniu podszyta strachem przed oskarżeniem o herezję i dlatego mogła być wzorem i przykładem aktywnej wierności, a nie tylko pasywnego poddania. Kolejnym argumentem jest obszerność dzieł Hiltona i zakres jego adresatów, który obejmując opis duchowości od życia aktywnego do kontemplacyjnego, był skierowany do prostych i nieuczonych osób oraz wykształconej arystokracji. Dlatego też teolog mógł się obawiać, że początkujący o słabych intelektualnie fundamentach doktrynalnych i znajdujący się w nieodpowiednim środowisku duchowym mogą przeczytać jego dzieła i niepoprawnie je zinterpretować. Ostatnim powodem jest ortodoksyjność Hiltona, która stara się zachowywać równowagę pomiędzy wolnością duchową poszczególnej osoby a posłuszeństwem Kościołowi<sup>562</sup>. Ponieważ nie zamierzał ograniczyć tej wolności, czego wystarczającym dowodem jest zachęta do postępu duchowego przenikająca wszystkiego jego dzieła, dlatego nawołując do posłuszeństwa w celu uniknięcia nadużyć, pragnął ją jedynie odpowiednio ukierunkować. Jego więc troska o ortodoksyjność wcale nie stoi w sprzeczności z wolnością kontemplatyków, ale pokazuje, że osobiste życie duchowe, aby było prawidłowe i osiągnęło swój ostateczny cel, musi być realizowane w relacji do Kościoła<sup>563</sup>.

Powyżej omówiona ortodoksyjność znajduje swe dopełnienie w cnocie umiarkowania (*moderation*), powściągliwości lub inaczej roztropności duchowej (*descretion*). Hilton wspomina umiarkowanie i roztropność niemal w każdym ze swych pism poczynając od nauczania doktrynalnego do praktycznych rad duchowych, co przejawia się głównie w zachowywaniu równowagi pomiędzy życiem aktywnym i

---

<sup>560</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>561</sup> Por. E.M. Ross, *Submission or Fidelity...*, art. cyt., s. 134-144.

<sup>562</sup> Całość argumentacji por. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 120n.

<sup>563</sup> Zob. *Tamże*, s. 121n.



kontemplacyjnym, wolnością wewnętrzną a ortodoksją, ascetyką a postępek duchowym czy wyższym życiem kontemplacyjnym a miłością bliźniego. Do praktycznych zastosowań tej cnoty należy przede wszystkim zwrócić uwagę na umiarkowanie w relacji pomiędzy ascetyką a kontemplacją, która na początkowym etapie przybiera głównie formę powściągliwości w praktykowaniu ascezy. Hilton pisząc na temat umartwienia i jego roli w oczyszczeniu duszy do osób prowadzących aktywny tryb życia lub rozpoczynających życie kontemplacyjne zawsze przestrzega, aby wszelkiego rodzaju praktyki ascetyczne były dokonywane z powściągliwością<sup>564</sup>:

„Ponadto częściowo życie aktywne polega na dyscyplinowaniu ciała dokonywanym dla samego siebie jak długie poszczenie lub organicznie snu czy inne surowe formy pokuty. (...) Chociaż te praktyki są w swej formie jedynie aktywne to pomagają bardzo i nakłaniają osobę do kontemplacji w początkowych etapach życia duchowego, jeśli tylko są stosowane z umiarkowaniem (*with discretion*)”<sup>565</sup>.

W jego nauczaniu o kontemplacji umiarkowanie przybiera pewną formę elastyczności i umiejętności dostosowania się do danej sytuacji duchowej, kiedy na przykład przestrzega szczególnie przez skrupulantami odnowionymi jedynie w wierze, nakłaniających dusze do żalu i spowiedzi z grzechów, których się nie popełniło lub nie pamięta (*Scale II 11*). Oprócz tego w najwyższym stadium wewnętrznym, kiedy kładzie nacisk na konieczność przejścia przez noc duchową i mówi o mistycznym zjednoczeniu, które nie pojawia się nagle w człowieku, teolog doradza cierpliwe czekanie jako formę umiarkowanego podejścia do wzrostu duchowego<sup>566</sup>.

Ogólnie można wymienić kilka powodów, dla których cnota roztropności i umiarkowania staje się tak ważna dla niego i przybiera wielorakie formy, jak omawiana powściągliwość w ascezie, elastyczność w postępie czy cierpliwość w próbie duchowej. Pierwszą z nich jest naturalnie pokorna osobowość Hiltona skłonna do powściągliwości i powstrzymująca go przed wymaganiem zachowania sztywnych i niezmiennych reguł lub naleganiem na zastosowanie niemiłosiernej ortodoksji bez jakichkolwiek wyjątków. Prawdopodobnie jej źródłem była dojrzałość duchowa dzięki której zdawał sobie sprawę, że nie w każdym przypadku jego rady mogą być praktycznie zaadaptowane z pożytkiem dla konkretnego czytelnika czy penitenta. Następnym powodem jest świadomość, że powściągliwość w nauczaniu, choć zawiera konkretne metody i sposoby działania, musi jednak konieczne odznaczać się pewną elastycznością w osobistym zastosowaniu. Zachować ją trzeba w tym celu, aby duchowe przesłanie mogło dotrzeć do większego grona osób bez opisu zbędnych szczegółów czy skomplikowanych wyjaśnień i przez to zachęcić ich do postępu ufając, że wezmą za nie

---

<sup>564</sup> Zob. *Tamże*, s. 123n.

<sup>565</sup> W. Hilton, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 78; Tenże, *The Ladder of Perfection...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>566</sup> Zob. J.E. Milosh, *The Scale of Perfection...*, dz. cyt., s. 124n.

pełną odpowiedzialność. Kolejnym powodem jest jego doktryna o łasce mówiąca, że Bóg czyni wszystko w człowieku, dlatego też jakkolwiek nadmierny i niepochamowany wysiłek z strony penitenta, może być tylko wyrazem arogancji i zarozumiałości oddalającej go od prawdziwego wzrostu wewnętrznego. W końcu Hilton podkreśla konieczność umiarkowania we wszystkim poza miłością Boga, aby utrzymać podporządkowanie środków duchowych ich ostatecznemu celowi, ponieważ każda przesada w zastosowaniu metod, odnoszących się do drugorzędnego przedmiotu pragnienia duchowego czy niższego wymiaru kontemplacji, może uniemożliwić osiągnięcie pierwszorzędnego obiektu pragnienia, którym jest sam Bóg<sup>567</sup>. Dlatego Hilton w swym nauczaniu o cnocie umiarkowania nalega na powściągliwość i elastyczność, aby zachować podporządkowanie wszystkiego Bogu i nie stracić hierarchii wartości we wroście duchowym popadając w dziwactwo lub herezję<sup>568</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że cnota umiarkowania jest jednym z najbardziej charakterystycznych i powtarzających się elementów afektywnego nauczania Hiltona o kontemplacji, antropologii i praktycznym wymiarze duchowości, który według J. Milosha może być zauważony przede wszystkim w: (1) braku wywierania niepotrzebnej presji na rozwój duchowy penitentów, z zamiarem realizowania jakiegoś planu wewnętrznego, bez względu na ich osobiste możliwości i okoliczności zewnętrzne; (2) niezgadaniu się z pewnymi elementami tradycji z której korzysta, jeśli uważa ją częściowo za nieuzasadnioną; (3) podziale życia kontemplacyjnego, które nie zawiera regularnych, ściśle określonych i sztywnych ram rozwojowych; (4) precyzyjnych i dokładnych rozróżnieniach, kiedy jest to konieczne, tak aby nie było miejsca dla nadinterpretacji i domysłów; (5) jasnym podziale i odróżnieniu dwóch rodzajów niższej kontemplacji, gdzie rozumowa wiedza może nie tylko pomóc w pobożnej medytacji i modlitwie oraz stać się punktem wyjścia dla afektywnego doświadczenia, ale obie formy kontemplacji mogą być owocnie praktykowane w życiu tej samej osoby, choć nie wolno ich utożsamiać z najwyższą formą kontemplacji; (6) eklektyzmie, który łączy kontemplację i wiedzę, mistykę i scholastykę oraz spekulatywność i afektywność; (7) oraz w jego umiarkowanej praktyczności w kierownictwie duchowym, w którym uważa na przykład, iż osoba z doczesną odpowiedzialnością nie powinna porzucać życia mieszanego, choć jednocześnie głosi wyższość kontemplacji nad aktywnością<sup>569</sup>. Nauczanie więc Hiltona można określić zasadniczo jako umiarkowaną i praktyczną teologię afektywną, która

---

<sup>567</sup> Zob. *Tamże*, s. 127n.

<sup>568</sup> Zob. *Tamże*, s. 128.

<sup>569</sup> Zob. *Tamże*, s. 49n.

nie wykazuje nigdy sztuczności lub „scholastyczności” w negatywnym tego słowa znaczeniu<sup>570</sup>.

Z opisu powyższych przymiotów jego osobowości i afektywnego nauczania można wyciągnąć wniosek, że przez tego rodzaju harmonijne połączenie roztropności i wierności, teolog stara się ukazać zarówno użyteczność ortodoksji jak i praktyczność umiarkowania<sup>571</sup>. Ponadto udowadnia, że żadne z nich nie musi prowadzić ani do heterodoksyjności w nauczaniu czy pobłażliwości w duszpasterstwie, ale wraz z zastosowaniem zasady równowagi może zaowocować w praktyce ortodoksyjnym umiarkowaniem, którego niedoścignionym przykładem jest sam augustianin<sup>572</sup>.

### C) Etyczna mistyka

Podsumowując całość dorobku Hiltona nie sposób nie zgodzić się z tezą Ellen Ross utrzymującą, iż dynamika jego nauczania zanurzona jest w późnośredniowiecznym nurcie moralnego naśladowania Chrystusa i może być nazwana etyczną czy też moralną mistyką<sup>573</sup>. Pierwszą cechą tego rodzaju mistyki jest jej zwyczajność, kiedy Hilton pokazuje jednoznacznie, iż może być rozumiana jako proces duchowy rozciągnięty na całe życie, w którym wiara poszukuje zrozumienia i jest ukierunkowana na doświadczalne poznanie Boga. Chociaż ten rozwój może okazjonalnie cechować się ekstatycznymi fenomenami, to jednak jego celem nie są chwilowe doznania, ponieważ pragnący postępu duchowego nie powinni szukać częstych wizji czy nadzwyczajnych uniesień. W rozumieniu bowiem teologa mistyk może przejść całe swe życie bez doświadczenia jakichkolwiek fenomenów, na dowód czego ostrzega nawet przed zwracaniem na nie uwagi i podaje konkretne kryteria ich rozeznawania mówiąc, że cokolwiek nie rozwija miłości nie może pochodzić od Boga i jedynie wtedy można ufać fenomenom, kiedy służą pomnażaniu miłości (*Scale I 11*)<sup>574</sup>.

Drugą cechą charakterystyczną jego mistyki jest jej powszechna dostępność z racji tego, że choć mistyczny proces jest mocno osobisty i dość specyficzny dla indywidualnej duchowości danej osoby, to jednak nie jest zastrzeżony dla jakiejś konkretnej wykształconej elity i nie ma charakteru anty-instytucjonalnego. Sposób w który Hilton opisuje mistykę nie stawia jej ponad czy poza Kościołem, ale zupełnie

---

<sup>570</sup> Zob. *Tamże*, s. 50.

<sup>571</sup> Por. N. Watson, *Visions of Inclusion: Universal Salvation and Vernacular Theology in Pre-Reformation England*, JMEMS Spring 1997, t. 27, nr 2, s. 145-188.

<sup>572</sup> Por. K. Cholmeley, *A Medieval Book for Today*, LS 12(1948), t. 3, nr 30, s. 262-266. Porównanie teologii Hiltona z wierzeniami pozachrześcijańskimi por. H.P. Owen, *Christian Mysticism: A Study in Walter Hilton's The Ladder of Perfection*, RS 7(1971), s. 31-42.

<sup>573</sup> Zob. E.M. Ross, *Ethical Mysticism: Walter Hilton and The Scale of Perfection*, SM 2(1996), t. 17, s. 160-184.

<sup>574</sup> Zob. *Tamże*, s. 162.

przeciwnie, nie przeciwstawiając jej nauczaniu teologicznemu czy dogmatycznym orzeczeniom, stwierdza pozytywnie, że cokolwiek jest znane za sprawą oficjalnego doktrynalnego czy eklezjalnego wymiaru duchowości, może być także praktykowane w konkretny osobisty sposób<sup>575</sup>.

Kolejnym elementem jest położenie nacisku na praktyczną doświadczalność mistyki, która za św. Augustynem i św. Anzelmem wypływa z wiary poszukującej zrozumienia i ze zrozumienia wymagającego doświadczenia. Dlatego w jego nauczaniu można zauważyć równomierny nacisk na poznanie kognitywne i afektywne w opisach odnowy duchowej i kontemplacji, choć zawsze z założeniem, iż całe życie chrześcijańskie jest procesem transformacji w wierze, która wyprzedza zarówno zrozumienie jak i doświadczenie. Dzieje się tak, ponieważ u samego początku rozwoju duchowego stoi wiara i osoba od niej zaczyna swą drogę mistyczną ku zrozumieniu i doświadczeniu tego, w co wierzy tak, aby całe życie duchowe polegało na doświadczalnym zrozumieniu wiary<sup>576</sup>.

Istotą praktycznej mistyki Hiltona jest jej konkretne zanurzenie w nurt mistyki naśladowczej dość popularnej w późnym średniowieczu, która promowała jako główną metodę postępu „naśladowanie Chrystusa (*imitation of Christ*)”<sup>577</sup>. Tego rodzaju praktyka w celu transformacji osoby od zrozumienia wiary do doświadczenia miłości kładła główny nacisk na utożsamienie i identyfikację z Jego osobą<sup>578</sup>. Hilton ukonkretnia to w tekście *The Scale of Perfection*, nauczając o naśladowaniu sposobu Jego życia na ziemi, czyli przyjmowaniu etycznej postawy i moralnego postępowania Chrystusa w Jego codziennej aktywności i duszpasterstwie<sup>579</sup>. Intersującym jest fakt, że odbiega w rozumieniu natury naśladowania od innych ówczesnych angielskich mistyków. Dla teologa „dosłowne odtworzenie wyobrażeń (*literal imaginative reenactment*) poszczególnych wydarzeń życia Chrystusa”<sup>580</sup> nie jest głównym ćwiczeniem duchowym, dzięki któremu wierzący pojmie, jak ma postępować w konkretnym życiu. Chociaż poszczególne wydarzenia wciąż pozostają ważne, to jednak medytacyjne przypomnienie (*recollection*) i odtworzenie (*reenactment*) nie może mieć charakteru literalnego lub dosłownego, ale jest uobecnieniem *ducha* Chrystusa (*reenactment of the spirit*) i wydarzeń z Jego życia. Dlatego Hilton uważa za kluczowe

---

<sup>575</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>576</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>577</sup> Por. E. Underhill, *Mixed Pasture. Twelve Essays and Addresses*, Methuen & Co., London 1933, s. 188-208; R. Kieckhefer, *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*, w: *Sainthood. Its Manifestations on World Religions*, red. R. Kieckhefer, G. Bond, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988, s. 1-42.

<sup>578</sup> Zob. E.M. Ross, *Ethical Mysticism: Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>579</sup> Zob. *Tamże*, s. 164.

<sup>580</sup> *Tamże*, s. 165.

nie tylko ukazanie postawy, ale i przekazanie nastawiania, które kształtowały konkretne zachowanie Jezusa, aby wykształcić u swych czytelników podobną miłość i wyraźnie naświetlić motywy do jej praktykowania<sup>581</sup>.

Etyczna mistyka charakteryzuje się więc położeniem nacisku na temat miłości jako kluczowego czynnika wzrostu w procesie zjednoczenia z Bogiem. Postęp wewnętrzny w czasie duchowego wzrostu jest mierzony zarówno według wertykalnego stopnia miłości, czyli jak głęboko wierzący jest motywowany przez tę cnotę, jak i przez horyzontalny zasięg jej działania, czyli jak bardzo opiera się ono na niej. Tego rodzaju mistyka jest mniej zainteresowana opisem metafizycznych zmian wywołanych przez wzrost wewnętrzny, ale skupia się głównie na moralnych i etycznych implikacjach pogłębiającego się zjednoczenia z Bogiem w codziennym życiu<sup>582</sup>. Hilton umiejscawia bowiem moralną mistykę, polegającą na naśladowaniu postawy i ducha Chrystusa, w kontekście zrozumienia osoby jako obrazu Bożego, chociaż jego refleksja nie koncentruje się na jej metafizycznym charakterze, ale na moralno-praktycznych konsekwencjach w życiu człowieka noszącego w sobie tak wielką godność. Stara się raczej pokazać moralne i wolitywne wybory wypływające z „obrazu Bożego” w człowieku niż filozoficzne podstawy tej idei w terminologii antropologii teologicznej<sup>583</sup>.

Naśladowanie Chrystusa znajduje swój fundament w obrazie Bożym przez to, że staje się konkretną i pewną drogą do odnowienia Jego podobieństwa w duszy. Hilton wspomina o tym wyjaśniając proces, który musi pokonać wierzący przechodząc od „obrazu grzechu” do „obrazu Jezusa” i oddając się głównie walce z wadami, afektywnej medytacji i praktyce cnót pokory oraz miłości bliźniego<sup>584</sup>. Środkiem do wzrostu duchowego jest naśladowanie Chrystusa, które ma dla niego raczej moralny (*moral union*), a nie egzystencjalny wymiar zjednoczenia z Bogiem, ponieważ kładzie nacisk na zjednoczenie woli w duchowym małżeństwie jako cel życia mistycznego<sup>585</sup>. Ten proces ma swoje bardziej moralno - etyczne niż metafizyczno - filozoficzne implikacje z uwagi na to, że im wierniej wierzący naśladuje Chrystusa, tym bardziej przemienia się w Niego. Hilton nawet opisuje osobę człowieka jako odbicie (*mirrors*) Bożej miłości, które w procesie udoskonalenia wiąże się z konkretną troską o innych<sup>586</sup>. Im bardziej zaś moralnie chrześcijanin upodabnia się do Boga tym mocniej staje się do niego podobny, ponieważ praktyczna przemiana w Chrystusa pociąga za sobą głębsze

---

<sup>581</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>582</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>583</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>584</sup> Por. *Tamże*, s. 168-173.

<sup>585</sup> Na temat mistyki egzystencjalnej (*mysticism of inwardness*) por. r. 2 w: D. Baumgardt, *Great Western Mystics. Their Lasting Significance*, Columbia University Press, New York 1961, s. 16-39.

<sup>586</sup> Zob. E.M. Ross, *Ethical Mysticism: Walter Hilton...*, dz. cyt., s. 174.

zmotywowanie i wypełnienie Jego miłością. Chociaż teolog identyfikuje obraz Boży w człowieku z kognitywnością, to jednak ostateczne zjednoczenie z Bogiem oznacza zjednoczenie i wspólność woli (*union/commonality of wills*), tak więc odnowa obrazu Bożego jest identyczna z odnową pierwotnej wolitywnej jedności ze Stwórcą<sup>587</sup>.

Cała jego mistyka jest podporządkowana etyczno-moralnej identyfikacji z Bogiem przez duchowe naśladowanie Jego miłości, co pokazuje, że Hilton zasadniczo wykazuje moralne i praktyczne zrozumienie osoby ludzkiej w jej wzroście wewnętrznym. Pełne odnowienie obrazu Bożego jest możliwe jedynie przez poddanie woli ludzkiej pod zawierzenie woli Bożej, a pogłębianie miłości w jej konkretnym wymiarze jest kluczowym czynnikiem wzrostu. Nie literalno-kazuistyczne naśladowanie Chrystusa, ale naśladowanie Jego duchowych postaw oraz wynikających z nich zachowań, prowadzi kontemplatyka od zrozumienia Jego człowieczeństwa do objawiania się Jego Bóstwa, co owocuje pełnym przeorientowaniem jego życia<sup>588</sup>.

Podsumowując należy dodać, że dla Hiltona Bóg widziany jest głównie jako Miłość, dlatego cały proces zrozumienia i poznawania w wierze ma za faktyczny cel afektywne doświadczenie miłości w jej możliwie najwyższej formie kontemplacyjnej. Chrystus w swym człowieczeństwie i Bóstwie zapewnia na tej drodze wzór i model do moralnego naśladowania, które polega na odnowie obrazu i podobieństwa Bożego przez praktyczną miłość względem Boga i bliźniego. To zaś owocuje miłosnym zjednoczeniem woli, co ze swej strony zamyka cały proces rozwoju duchowego widzianego jako „holistyczne zaangażowanie osoby ludzkiej w ucieleśnioną duchowość”<sup>589</sup>.

Wizja duchowości zaproponowana przez Hiltona, dzięki elementowi moralnego naśladowania Chrystusa, nie tylko angażuje całościowo wierzącego w rzeczywistą drogę wewnętrzną, ale i uwalnia go przez swą teologiczno-pastoralną konkretność od kazuistycznej moralności wznosząc jej praktyczny wymiar na poziom mistyczny. Zaś afektywna natura tej mistyki, kładąca nacisk na wolitywną miłość jako kluczowy czynnik wzrostu, pozwala nie tylko nazwać ją etyczną czy moralną mistyką, ale i „mistyczną moralnością”, której praktyka obecnie okazuje się niezbędnie konieczna wobec kazuistyczno-rytualistycznych tendencji zauważanych czasami w liturgicznej praktyce i doktrynie teologicznej.

---

<sup>587</sup> Zob. *Tamże*, s. 175.

<sup>588</sup> Zob. *Tamże*, s. 175n.

<sup>589</sup> *Tamże*, s. 176.

## JULIANNĄ Z NORWICH

Julianna z Norwich należy współcześnie do jednych z najbardziej popularnych i oryginalnych postaci średniowiecznej mistyki angielskiej i cieszy się niezwykle dużym zainteresowaniem nie tylko w kręgach naukowych, ale i wśród wielu ludzi zaciekawionych mistyką i duchowością. Choć początkowo jej pisma i spuścizna nie były zbyt znane, to jednak ostatnio, szczególnie dzięki otrzymanym wizjom macierzyńskiej miłości Boga, stała się niepodważalnym duchowym autorytetem dla wielu osób na drodze wzrostu wewnętrznego. Z pewnością jej dorobek nie tylko głębiej porusza czytelników niż inne pisma duchowe, ale jest także uznawany za najbardziej znaczący mistyczny tekst i teologiczne dzieło powstałe w późnośredniowiecznej Anglii<sup>1</sup>. Dlatego obecnie Julianna zajmuje czołowe i poczytne miejsce nie tylko wśród mistyków angielskich, którzy pisali w języku narodowym, ale jest ponadto porównywana z tak znanymi mistyczkami jak św. Katarzyna Sieneńska czy nawet św. Teresa z Avila<sup>2</sup>. Oryginalność i świeżość przesłania o miłości Boga, otrzymanego podczas objawień i spisane w jej dziełach, stała się szczególnie w XX wieku nie tylko cennym źródłem dla współczesnej teologii i duchowości, ale także głęboką inspiracją na niespotykaną dotychczas skalę, dla wszystkich poszukujących Boga<sup>3</sup>.

Mimo wielu podobieństw jej doktryny mistycznej do ówczesnych nurtów w duchowości, Julianna prezentuje przez swą oryginalność zupełnie odrębne podejście w wielu tematach. Odchodząc od zwykłego i powszechnego nauczania w ramach późnośredniowiecznej teologii i podążając za radykalnym przesłaniem o miłości Boga, kładzie szczególny nacisk na podkreślenie absolutnej dobroci Bożej, w której nie ma nawet miejsca na obecność gniewu i potępienia wobec nieposłuszeństwa i grzechu<sup>4</sup>. W temacie rozwoju duchowego nie tylko nie przedstawia systemu i stopni wzrostu wewnętrznego, ale też nie prezentuje żadnego programu praktyk pokutnych w ramach osobistej pobożności i nie wspomina o emocjonalnej afektywności, która była szczególnie powszechna wśród innych pisarzy średniowiecznych. Mimo tego jej teologia mistyczna jest w swej istocie afektywna, ponieważ podkreśla oryginalność i

---

<sup>1</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>2</sup> Por. A. Minore, *Julian of Norwich and Catherine of Siena: Pain and the Way of Salvation*, JMRC 1(2014), t. 40, s. 44-74.

<sup>3</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 470.

<sup>4</sup> Por. K. Tamburr, *Mystic Transformation: Julian's Version of the Harrowing of Hell*, MQ 6(1994), t. 20, nr 2, s. 60-67.

radykałność zrozumienia kontemplacji, w czasie której stara się dotrzeć do najgłębszych pokładów miłości Boga<sup>5</sup>.

Pierwszy z podrozdziałów zostanie poświęcony omówieniu życia i pism Julianny, kładąc szczególny akcent na propozycję osobowej identyfikacji mistyczki przez studium wewnętrznego i zewnętrznego materiału dowodowego. W drugim podrozdziale zaprezentowane zostaną zasadnicze elementy jej afektywnej teologii, które ukażą powiązanie pomiędzy jej wewnętrzną motywacją i faktem choroby fizycznej podczas otrzymanych objawień oraz dokonana zostanie klasyfikacja wizji według tradycyjnej terminologii stosowanej w ramach teologii duchowości. Następnie przedstawiona zostanie antropologiczna wizja człowieka, która jednocześnie wprowadza w opis mistycznej kontemplacji u anachoretki, na którą składają się modlitwa nawrócenia, modlitwa zjednoczenia i modlitwa kontemplacyjna, ze szczególnym uwzględnieniem jej wewnętrznej dyspozycji podczas kolejnych etapów rozwoju wewnętrznego. Ostatni z podrozdziałów poświęcony będzie współczesnej aktualizacji jej nauczania i omówi trynitarną wizję dzieciństwa Bożego na którą składa się nie tylko ojcostwo Boga, ale i macierzyństwo Syna oraz prowadzenie i przewodnictwo Ducha Świętego.

## 1. ŻYCIE I PISMA MISTYCZKI

Julianna w krótszej wersji swego pisma *Objawienia Bożej Miłości (Revelations of Divine Love)* określa samą siebie anachoretką w autobiograficznym wyznaniu i tym samym wpisuje się w bogatą tradycję angielskiej praktyki ascetycznej<sup>6</sup>. Zarówno późnośredniowieczne angielskie pustelnicтво i anachoretyzm odznaczała charakterystyczna właściwość polegająca na dość powszechnym podejmowaniu tego rodzaju życia przez świeckich bez wcześniejszego monastycznego przygotowania. Chociaż zazwyczaj takie osoby pozostawały w kontakcie ze wspólnotami zakonnymi, dzięki którym pamięć o ich życiu przetrwała przez następne pokolenia, to jednak nie było regułą, aby pustelnik czy anachoretką musieli przynależeć do konkretnej wspólnoty religijnej. W Anglii bowiem idea indywidualnego powołania eremickiego w przeciwieństwie do monastycznego i wspólnotowego pustelnicтва wydaje się bardziej popularna i zakorzeniona niż w innych krajach na kontynencie<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular...*, dz. cyt., s. 470.

<sup>6</sup> Do głównych tytułów określających pustelników i anachoreki w Anglii należą *inclusus* lub *reclusus* (mężczyźni), *inclusa* lub *reclusa* (kobiety) czy *anachorita* (obie płci). — Por. P.D. Belisle, *The Language of Silence. The Changing Face of Monastic Solitude*, Darton Longman Todd, London 2003, s. 115.

<sup>7</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary*, w: Tenże, *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers from the 4th Century to the 14th*, Variorum, Brookfield 1992, s. 14.



Julianna wpisuje się więc w wielowiekową tradycję pustelniczą zaczynającą się od czasów anglosaskich, kiedy to podejmowano tego rodzaju styl życia pod wpływem monastycyzmu iroszkockiego przenikającego na Wyspy Brytyjskie z Irlandii<sup>8</sup>. Choć w XIV wieku ta tradycja była kontynuowana, to jednak można zauważyć coraz większy dystans pomiędzy duchowością klasztorów a osamotnionym stylem życia. Pragnienie praktykowania intensywnej modlitwy coraz rzadziej doprowadzało chętnych do podjęcia życia monastycznego, ponieważ zaczęło być mocno utożsamiane z powstaniem nowych zakonów i życiem pustelniczym<sup>9</sup>. Dlatego też w Anglii złoty wiek mistyki nie wiąże się bezpośrednio z tradycją duchowości monastycznej, ale z indywidualnym pustelnictwem (*individual solitary*)<sup>10</sup>. Ten więc rodzaj powołania polegający na odosobnieniu pojedynczej osoby nie miał charakteru ściśle monastycznego. Był raczej specjalnym powołaniem świeckich opuszczających świat, a nie wspólnotę zakonną, dla wypełnienia nowego rodzaju wezwania duchowego, które w przypadku Julianny można określić jako indywidualny świecki anachoretyzm (*individual lay anchoretism*)<sup>11</sup>.

W poniższym podrozdziale zostanie w pierwszej kolejności omówiona biografia Julianny, w której za pomocą analizy zewnętrznego i wewnętrznego materiału dowodowego, dostępnego w ramach historii późnego średniowiecza, zaproponowana zostanie osobowa identyfikacja mistyczki. Następnie zostanie dokonany opis jej powołania anachoreckiego i wykształcenia teologicznego zakończony przedstawieniem jej pism i zachowanych manuskryptów.

### A) Biografia wizjonerki

Wszystkie dotychczas zebrane zewnętrzne i wewnętrzne dowody wskazują wyraźnie, że Julianna była osobą historyczną<sup>12</sup>, która najprawdopodobniej nigdy nie należała do żadnej wspólnoty monastycznej lub zakonnej. Ponadto wydają się sugerować z dużym prawdopodobieństwem, że przed rozpoczęciem życia pustelniczego była młodą wdową, a wcześniej może także matką<sup>13</sup>. Ponadto po analizie ówczesnych

---

<sup>8</sup> Por. *Tamże*, s. 14-16; N. Marzac-Holland, *Three Norfolk Mystics*, C.J.M. Isaacson, Norfolk 1983, s. 7-22.

<sup>9</sup> Por. T.W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century...*, dz. cyt., s. 131-152; H.L. McAvoy, *Introduction: 'God forbade ... that I am a techer': Who, or what, was Julian?*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 1-18.

<sup>10</sup> Por. F.P. Chambers, *Part One. An Introductory Appreciation*, w: *Juliana of Norwich, An Introductory Appreciation and An Interpretative Anthology*, red. F.P. Chambers, Victor Gollancz, London 1955, s. 15-74.

<sup>11</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 16n.

<sup>12</sup> Zob. E. Colledge, J. Walsh, *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Showings*, tł. E. Colledge, J. Walsh, Paulist Press, New York 1978, s. 18.

<sup>13</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 17.

zwyczajów można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że posługiwała się swoim imieniem chrzcielnym i nie zmieniła go podejmując się życia pustelniczego<sup>14</sup>.

#### a) *Propozycja osobowej identyfikacji*

Poruszając temat tożsamości mistyczki i jej poprawnej identyfikacji trzeba na wstępie zaznaczyć, że przynajmniej od końca XIII wieku aż do czasów współczesnych istniała praktyka przyjmowania nowego imienia podczas ceremonii ślubów zakonnych. Dlatego sugeruje się w wielu wczesnych opracowaniach na jej temat, że przyjęła imię Julianna jako nowe imię zakonne związane z kościołem św. Juliana, w którym znajdowała się jej pustelnia. Sugestia o zmianie imienia została oparta na założeniu, że było to powszechną praktyką anachoretów w późnym średniowieczu<sup>15</sup>. Choć z tej przesłanki wypływała jedynie możliwość zmiany imienia przez Juliannę, to po jakimś czasie zaczęto traktować tę teorię z dużym prawdopodobieństwem, aby w końcu z uwagi na brak dowodów na rzeczywistą identyfikację anachoretki, zacząć twierdzić, iż na pewno dokonała zmiany swego chrzcielnego imienia i dlatego nie można jej dokładnie zidentyfikować. W ten sposób możliwość zmiany imienia stała się prawdopodobieństwem, a prawdopodobieństwo zaczęto traktować jako oczywisty fakt, co w zasadzie stworzyło legendę, że mistyczka rozpoczynając życie pustelnicze zaczerpnęła swoje imię od kościoła św. Juliana<sup>16</sup>.

Takiej konkluzji zaprzeczają zdecydowanie badania dokonane przez o. Johna-Juliana OJN, który przestudiował pierwszorzędne i drugorzędne źródła dotyczące znanych obecnie 789 angielskich męskich i żeńskich pustelni (*hermitage/archorhold*) wraz z ich mieszkańcami od XI do XV wieku. W większości przypadków zachowały się imiona pustelników lub rekluzek, a czasami włączając w to przykład Julianny, kilka anachoretów mieszało po sobie w tej samej pustelni<sup>17</sup>. Najważniejszym jednak wnioskiem, do którego dochodzi autor badań, jest brak jakiegokolwiek rodzaju dowodów na to, aby którykolwiek angielski pustelnik lub anachoretki zmienił lub przyjął nowe imię o charakterze religijnym, nawiązując w ten sposób do imienia patrona kościoła, przy którym umiejscowiona była ich cela<sup>18</sup>. Historyczne zapisy

---

<sup>14</sup> Por. M. Cox, *A Handbook of Christian Mysticism...*, dz. cyt., s. 146-150.

<sup>15</sup> Por. G.R. Crampton, *Introduction*, w: *The Shewings of Julian of Norwich*, red. G.R. Crampton, Western Michigan University, Kalamazoo 1993, s. 1-23; G.M. Jantzen, *Julian of Norwich*, w: *The Oxford Companion to Christian Thoughts*, red. A. Hastings, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 358.

<sup>16</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich*, Paraclete Press, Brewster 2014, s. 21; por. E.A. Jones, *A Mystic by Any Other Name: Julian(?) of Norwich*, MQ 9(2007), t. 33, nr 3, s. 1-18.

<sup>17</sup> Por. E.G. Gardner, *Juliana of Norwich*, w: *The Catholic Encyclopedia*, red. C. Herbermann, t. 8, Universal Knowledge Foundation, London 1910, s. 557; J. Walsh, *Julian of Norwich*, w: *New Catholic Encyclopedia*, red. T. Carson, J. Cerrito, t. 8, Catholic University of America, Washington 2003, s. 49-50.

<sup>18</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 21n.

udowadniają w sposób absolutnie pewny, że zmiana imienia w przypadku pustelników lub rekluzek wcale nie była powszechną praktyką, jak dotychczas błędnie się uważało. Wręcz przeciwnie to właśnie miejsca lub kościoły, które służyły za schronienie dla anachoretów, przyjmowały imię wcześniej tam żyjącego rekluzy<sup>19</sup>. Nawet jeśli zmiana imienia byłaby praktyką obecną wśród pustelników angielskich, to jest wątpliwe, aby żeńska anachoreta, którą była Julianna, przyjęła lub otrzymała imię męskiego świętego, którym był św. Julian of le Mans, patron kościoła, gdzie znajdowała się jej pustelnia. Chociaż historycznie potwierdza się istnienie kobiet w czternastowiecznej Anglii, których chrzcielne imię brzmiało „Julian” lub „Julianna”, to raczej jest nieprawdopodobnym, aby jakakolwiek pustelnica, zakonnica lub mniszka przybierała imię męskiego świętego<sup>20</sup>.

Już czołowe dziewiętnastowieczne opracowania biograficzne na temat Julianny autorstwa Blomefielda, Collinsa lub Fosbrooke tytułują ją „Lady Julian” lub „Dame Julian”<sup>21</sup>. Pierwszy z tytułów związany jest prawdopodobnie z arystokratycznym pochodzeniem anachoretki, ponieważ zwracanie się do kogoś przy użyciu zwrotu „Lady” sugeruje, że był to raczej świecki tytuł nabyty przez arystokratyczne urodzenie, a nie przez kościelny zaszczyt otrzymany w wyniku późniejszego nadania. Drugi tytuł jako angielski odpowiednik łacińskiego słowa: *domina* był powszechnie używanym i stosownym zwrotem na właściwe określenie benedyktyńskiej zakonnicy lub pustelnicy<sup>22</sup>. W XIV wieku powszechnie przyjętym zwyczajem było tytułowanie anachoretki o arystokratycznym pochodzeniu przez „Lady” czy „Dame”, co wyraźnie udowadnia pozycję i status społeczny Julianny, która najprawdopodobniej nabyła powyższe tytuły raczej przez nobilitowane urodzenie, a nie powołanie zakonne<sup>23</sup>. Wypływająca z tego konkluzja jednoznacznie sugerująca świecki stan życia mistyczki wydaje się dość ważna, ponieważ wiele opracowań, zwłaszcza katolickich, przyjmuje za pewnik jej powołanie zakonne, bazując na wspomnianym i powszechnie przypisywanym jej tytule „Dame”, w kontekście wcześniej omawianego rzekomego przyjęcia nowego imienia zakonnego. Wydaje się jednak, że nie ma wystarczających

---

<sup>19</sup> Zob. *Tamże*, s. 22.

<sup>20</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>21</sup> Por. F. Blomefield, *History and Antiquities of the County of Norfolk*, J. Crouse, Norwich 1781; *Revelations of Divine Love, shewed to a devout Anchoress, by name Mother Julian of Norwich*, red. H. Collins, Thomas Richardson & Son, London 1877; D.T. Fosbrooke, *British Monachism or Manners and Custom of the Monks and Nuns of England*, M.A. Nattali, London 1843. — Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 414, p. 20-22.

<sup>22</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>23</sup> Por. R.M. Jones, *The Flowering of Mysticism*, Macmillan, New York 1938, s. 224, p. 18. — Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 414, p. 23.

dowodów, które wspierałyby tego rodzaju tezę, iż Julianna była benedyktyńską mniszką, która podjęła się następnie życia pustelniczego<sup>24</sup>.

Jednym z najpoważniejszych dowodów na poparcie powyższego wniosku jest brak jakiegokolwiek poważnej i niepodważalnej dokumentacji udowadniającej jej wcześniejsze zaangażowanie zakonne. Twierdzono bowiem na podstawie przypisanych jej tytułów, że była benedyktyńską mniszką pochodzącą z sąsiadującego z jej domostwem klasztoru w Carrow<sup>25</sup>. Nie wydaje się to jednak możliwe, ponieważ istnieje kilka faktów zawartych w jej biografii, które wskazują na zupełnie przeciwne wnioski. Przede wszystkim w czasie jej traumatycznej choroby wspomniana jest jej matka i inne osoby świeckie obecne przy łożu śmierci, ale nie ma mowy o żadnych zakonnicach, co raczej nie wydaje się możliwe, jeśli byłaby mniszką umierającą w celi zakonnej. Także jak sama Julianna twierdzi została odwiedzona przez wikarego (*curate*) z krucyfiksem<sup>26</sup>, którego określenie wskazuje na diecezjalnego księdza z parafii, a nie zakonnego kapelana opactwa. Ponadto mistyczka używa dwukrotnie (ST 4 i 8) języka łacińskiego i w obu przypadkach popełnia błędy gramatyczne, co raczej nie byłoby możliwe, gdyby była mniszką i posługiwała się tym językiem codziennie. Najpoważniejszym zaś argumentem jest fakt, że nigdy nie została wspomniana w żadnych istniejących do dziś spisach członków pobliskiego opactwa benedyktyńskiego w Carrow lub w jakichkolwiek innych pobliskich klasztorach należących do zakonów żeńskich<sup>27</sup>. Także mistyczka nigdy nie wspomina innych członków swego zakonu, nie nawiązuje do ślubów zakonnych oraz nie czyni żadnych komentarzy pod adresem mniszek lub zakonnic. Przeciwnie w swych pismach koncentruje się jedynie na „swoich współwyznawcach” (*mine even Christians*), którymi bez wątpienia były jedynie osoby świeckie<sup>28</sup>.

Ponadto nie ma w jej dziele żadnych odniesień do monastycznych praktyk i mniszej formacji ani nawet najmniejszej aluzji do istnienia pobliskiego klasztoru benedyktyńskiego<sup>29</sup>. Jest też czymś nieprawdopodobnym, aby tego rodzaju pobliski klasztor lub opactwo, mając w swym gronie powszechnie znaną i szanowaną anachoretkę i wizjonerkę, nie zadbał o jej honorowy pogrzeb i nie uczynił z jej grobu

---

<sup>24</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 25n.

<sup>25</sup> Por. Benedictine of Stanbrook (D.S.H.), *English Spiritual Writers: XII. Dame Julian of Norwich*, CR 12(1959), t. 44, nr 12, s. 705-719; Sister Mary Benvenuta, *Julian of Norwich*, DR 1-3(1925), s. 81-94.

<sup>26</sup> Na temat krucyfiksu Julianny por. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 381n.

<sup>27</sup> Zob. *Tamże*, s. 25n.

<sup>28</sup> Por. B. Ward, *Lady Julian and Her Audience: 'Mine Even-Christian'*, w: *The English Religious Tradition and The Genius of Anglicanism*, red. G. Rowell, Ikon, Wantage 1992, s. 47-64.

<sup>29</sup> Por. C. Gunn, *'A recluse ate Norwyche': Images of Medieval Norwich and Julian's Revelations*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 32-41.

miejsca pielgrzymek i kultu oraz nie upewniałby się, co do posiadania kopi jej pism, które byłyby przechowywane bezpiecznie i publicznie udostępnione. Jak wiadomo po śmierci Julianny stało się całkiem inaczej, ponieważ jej dzieła zniknęły praktycznie z obiegu, a pierwsze wspomniane, choć niezachowane kopie, pojawiają się znacznie później. Także pamięć o niej przez wieki owiana była zupełnym milczeniem i niemal całkowitym brakiem jakiegokolwiek zainteresowania. Mała więc ilość manuskryptów oraz zapomnienie jej osoby świadczą jedynie o fakcie, iż prawdopodobnie przed podjęciem życia pustelniczego nie należała do żadnego opactwa i monastycznej wspólnoty posiadającej skrytorium, które pozwalało na zachowanie dzieł i przetrwanie pamięci o świętości życia danego członka zakonu<sup>30</sup>.

Istnieje jeszcze jeden niepodważalny zewnętrzny dowód czyniący bardzo wątpliwym przynależność Julianny do opactwa Carrow i sprawiający, iż opuszczenie go w celu podjęcia życia anachoretycznego byłoby raczej niemożliwe. W 1369 roku, kiedy miała 27 lat, wybuchła w Norwich kolejna epidemia „czarnej śmierci (*Black Death*)”, która spowodowała zgon czterech z szesnastu mniszek we wspomnianym opactwie, co raczej odwlekłoby jakąkolwiek pozytywną decyzję za strony wspólnoty na pojęcie życia pustelniczego przez młodą zakonnice<sup>31</sup>. Wielu komentatorów dodaje kolejny argument za świeckim charakterem jej życia sugerując, że jeśli Julianna byłaby w młodości matką, fakt ten wyjaśniałby znakomicie jej teologię macierzyństwa Chrystusa i położenie nacisku na afektywną miłość Boga, czego osobiście doświadczyłaby opiekując się własnym potomstwem<sup>32</sup>. Wydaje się więc z dużym prawdopodobieństwem, że Julianna zanim podjęła styl życia samotnego prowadziła raczej życie świeckie i rodzinne będąc kolejno żoną, matką, a następnie wdową.

Mimo zakrojonych badań na temat życiorysu anachoretki trudno jest wciąż ustalić jej tożsamość, ponieważ do dziś nie przedstawiono żadnego niepodważalnego dowodu prezentującego konkretną identyfikację mistyczki<sup>33</sup>, a wzmianki, które można znaleźć głównie w jej pismach, nie zawierają wielu informacji na temat jej osoby. Mimo tego istnieje kilka dość prawdopodobnych teorii na temat jej pochodzenia oraz wynikających z nich przypuszczeń, które pozwalają na możliwą jej identyfikację<sup>34</sup>. Z

---

<sup>30</sup> Zob. E. Colledge, *The Julian Manuscripts*, w: *Julian and her Norwich*, red. D.F. Sayer, Julian of Norwich 1973 Celebration Committee, Norwich 1973, s. 39. Por. A.C. Spearing, *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Revelation of Divine Love (Short Text and Long Text)*, tł. E. Spearing, Penguin Books, London 1998, s. vii-xxxiii.

<sup>31</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt, s. 21.

<sup>32</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>33</sup> Por. N. Watson, J. Jenkins, *Introduction*, w: *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, red. N. Watson, J. Jenkins, Brepols Publishers, Turnhout 2006, s. 1-60.

<sup>34</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich. ...*, dz. cyt., s. 22.

całą pewnością w momencie podjęcia się życia pustelniczego należała do arystokracji lub przynajmniej miała pochodzenie szlacheckie. Z tego też powodu była w stanie zapewnić sobie wystarczające środki finansowe, które pozwoliłyby na uzyskanie zgody biskupa miejsca na zamknięcie w celi. Jednym bowiem z głównych wyzwań, przed którym stawał każdy pustelnik lub anachoreтка oraz biskup w momencie decyzji o osamotnieniu rekluza w XIV wieku, było zapewnienie mu praktycznych środków utrzymania przez resztę jego życia<sup>35</sup>. Wydaje się więc wobec braku przeciwnych argumentów, że Julianna przy założeniu, że była osobą świecką o pochodzeniu arystokratycznym, polegała finansowo w powołaniu pustelniczym na osobistej własności i rodzinnym wsparciu, co z kolei sugerowałoby jej identyfikację, jak twierdzi o. John-Julian, z osobą Julianny Erpingham z Norwich<sup>36</sup>.

Powyższa teoria bazuje wprawdzie na badaniach przeprowadzonych w 1951 roku przez J.E. Chaplin, który był m.in. odpowiedzialny za odbudowę celi Julianny z Norwich przy kościele p.w. św. Juliana w latach 1951-1953<sup>37</sup>. Przebadał wszystkie istniejące zapisy historyczne i lokalne registry w Norwich pod kątem istnienia osoby o imieniu Julianna, której życiorys byłby zgodny z datami podanymi przez mistyczkę w jej pismach. Poszukiwania te zakończyły się odkryciem prominentnej osoby o tym samym imieniu w dziele autorstwa Francisa Blomefielda, które opisuje szeroko historię rejonu Norfolk<sup>38</sup>. Zastanawiającym jest fakt, że zapis o niej kończy się nagle w dość nietypowy sposób nie wspominając wcale o jej śmierci, co raczej było przeciwnie ówczasie powszechnie przyjętemu zwyczajowi ewidencji zgonów członków arystokracji i osób z wyższych warstw społecznych. Blomefield identyfikuje wspomnianą osobę z Lady Julian Erpingham, będącą starszą siostrą znanego rycerza Sir Thomasa Erpingham, który dowodził własną chorągwią w Norfolk i był bliskim przyjacielem króla. Zadziwiającym jest zbieżność daty śmierci jej pierwszego męża Rogera Hauteyna w 1373 roku, z którym nie miała dzieci, w pojedynku z Sir Johnem Colesby, która była jednocześnie datą otrzymania objawień podawaną przez mistyczkę w jej pismach. Następnie według poszukiwań o. Johna-Juliana wspomniana Juliana

---

<sup>35</sup> W momencie bowiem, gdyby okazało się, że takie środki nie są dostępne dla pustelnika czy anachoretki, koszt ich utrzymanie przechodził na biskupa miejsca, który wydawał pozwolenie na osamotnione życie w celi do końca życia i był zobligowany zapewnić finansowe wsparcie do wypełnienia tego duchowego zobowiązania. Zazwyczaj osoby takie jak pustelnicy lub anachoretki miały zapewnione regularne wpływy od korony królewskiej, parafii i kościoła przy których żyli, ponadto także biskupa miejsca i przyjaciół, ale najczęściej było to wpływy z ich własnych albo należących do rodziny posiadłości i dzierżaw. — Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>36</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>37</sup> Por. C. Gunn, 'A recluse ate Norwyche': *Images of Medieval Norwich...*, art. cyt., s. 32-41; C. Harper-Bill, C. Rawcliffe, *The Religious Houses*, w: *Medieval Norwich*, red. C. Rawcliffe, R. Wilson, Hambledon & London, London 2004, s. 73-120.

<sup>38</sup> Por. F.P. Chambers, *An Introductory Appreciation...*, art. cyt., s. 15-74.

Erpingham jako wdowa ponownie wyszła za mąż za Sir Johna Phelipa (I) z Dennington w Suffolk i miała z nim troje dzieci o imieniu: Rose, Wiliam i John (II). Przy czym jej drugi mąż zmarł w roku 1389, w którym to urodziło się jej najmłodsze dziecko<sup>39</sup>.

Było zaś w powszechnym zwyczaju w średniowiecznej Anglii, że dzieci pochodzące z wyższej sfery społecznej były wysyłane we wczesnym wieku na wychowywane i naukę odpowiednich manier do innej arystokratycznej lub szlacheckiej rodziny. Jeśli założyć, że podobnie stało się w przypadku rodziny Erpingham, to z pewnym prawdopodobieństwem można by utożsamić Lady Julian Erpingham z Julianną z Norwich oraz umiejscowić datę jej choroby i słynnych wizji po śmierci jej pierwszego męża w czasie traumatycznego 1373 roku. Zapewne także w tym samym czasie przeniosła się ona z powrotem do swego domu rodzinnego w Norwich, który znajdował się nieopodal kościoła św. Juliana pod numerem 60 przy ulicy Królewskiej (*King Street*)<sup>40</sup>. To dowodziłoby o jej świeckim charakterze życia podczas choroby, kontynuowanym po owdowieniu i powrocie do domu, w którym to przy łożu śmierci była obecna jedynie jej matka oraz wikary z parafialnego kościoła, a nie zakonnice czy ich kapelan<sup>41</sup>. Następnie w 1376 roku mogłaby ponownie wyjść za mąż i urodzić troje dzieci, aby w końcu jeszcze raz zostać wdową w 1389 roku, w którym to urodziło się jej najmłodsze potomstwo. Po śmierci męża i oddaniu na wychowanie dzieci oraz po wyjściu za mąż jej pierwszej córki Rose za Johna Glenham w 1393 roku mogłaby podyktować po 20 latach dłuższą wersję otrzymanych wizji (*Long Text – LT*) i zostać w końcu anachoretką<sup>42</sup>.

Jak twierdzi autor tej teorii o John-Julian cała logika wyborów i decyzji Lady Erpingham pokrywa się zadziwiająco z biografią i wydarzeniami z życia Julianny z Norwich oraz wspiera założenie o identyczności lub przynajmniej niebywałym podobieństwie tychże osób. Jeśli Julianna urodziła się w latach 1342-1343, jak sama twierdzi w swym dziele, że w 1373 roku miała „trzydzieści i pół roku”, to owdowiałaby dwukrotnie przed wiekiem 47 lat. Byłaby wtedy dość bogatą kobietą ze spadkiem po pierwszym mężu oraz zwrotem posagu ślubnego i majątkiem ziemskim po drugim małżonku, co tworzyłoby sytuację braku potrzeby lub motywacji na trzecie małżeństwo. Wydaje się jednak wielce nieprawdopodobnym, aby w tak młodym wieku mogła pozostać bogatą wdową z racji tego, że było regułą, iż król mógł poprosić wdowę poniżej sześćdziesięciu lat o powtórne małżeństwo w celu pomnażania i zachowania

---

<sup>39</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>40</sup> Zob. *Tamże*, s. 25.

<sup>41</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>42</sup> Zob. *Tamże*, s. 23n; por. S. Bhattacharji, *Julian of Norwich*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. Matthew, B. Harrison, t. 30, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 819-820.

majątku. Dlatego też Julianna żyjąc w późnośredniowiecznej Anglii według o. Johna-Juliana miała w takiej sytuacji poczwórny wybór: (1) trzecie małżeństwo; (2) świecki ślub czystości i pozostanie osobą świecką; (3) wstąpienie do klasztoru; (4) lub zostanie anachoretką. Mając na względzie dotychczasowe doświadczenia małżeńskie i jej osobistą pobożność wydaje się, że wybór życia pustelniczego był najbardziej atrakcyjnym ze wszystkich możliwych opcji. To ponadto potwierdzałoby, że prawdopodobnie nie mogła otrzymać wizji będąc już anachoretką, ponieważ tego rodzaju osoby były regularnie ostrzegane we wszystkich dostępnych wtedy regułach, aby lekcewały i ignorowały wszelkiego rodzaju objawienia, traktując je jako złudne urojenia i szatańskie oszustwo. Wydaje się więc możliwym, iż Julianna została anachoretką dopiero około 1393 roku wraz ze spisaniem dłuższej wersji wizji (LT), a nie jak czasem sądzi się po swej chorobie i ich otrzymaniu w 1373 roku. Jeśli utożsamić ją z Lady Erpingham, która zmarła w 1414 roku, to byłaby rekluzką ponad 21 lat, a data jej śmierci pokrywałaby się z ogólnie przyjmowanym czasem zgonu Julianny z Norwich, który prawdopodobnie nastąpił w latach 1413-1416<sup>43</sup>.

#### **b) Zewnętrzny materiał dowodowy**

Istnieje kilka zewnętrznych dowodów i świadectw, które potwierdzają fakt istnienia i świecki charakter życia Julianny z Norwich. Pierwszą z nich jest informacja, że Julianna jako anachoretka żyła w celi przylegającej do kościoła św. Juliana, zwanego Szpitalnikiem (*Hospitaller*)<sup>44</sup>. Potwierdza to przede wszystkim odkrycie pozostałości fundamentów pustelni przylegających do tegoż kościoła oraz pozostawiony materiał dowodowy zapisany w ówczesnych testamentach. Najprawdopodobniej wybór kościoła św. Juliana na pustelnię nie był czymś przypadkowym, ponieważ istniała długa tradycja zamieszkiwania tam anachoretek o tym samym imieniu co Julianna, która była kontynuowana w następnym stuleciu. Ponadto święty patronujący temu kościołowi był osobą świecką i zamężnym mężczyzną, który przypadkowo pozbawił życia swoich rodziców, w następstwie czego wraz ze swą żoną wybrał życie osamotnione oraz służbę chorym i ubogim jako formę pokuty. Tego rodzaju przykład był najprawdopodobniej na tyle pociągający w XIV wieku, że zdecydował o powstaniu wieloletniej tradycji pustelnicznej w Norwich i przyjęciu potem imienia „Julianna” przez wiele anachoretek, choć to raczej nie miało miejsca w przypadku omawianej mistyczki<sup>45</sup>.

Ponadto odnaleziono wiele testamentów z XIV i XV wieku pozostawiających

---

<sup>43</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>44</sup> Por. C. Gunn, *'A recluse ate Norwyche': Images of Medieval Norwich...*, dz. cyt., s. 32-41; C. Harper-Bill, C. Rawcliffe, *The Religious Houses...*, art. cyt., s. 73-120.

<sup>45</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 18.



dobra majątkowe dla anachoretek, mnichów i zakonników, z prośbą o Msze Święte i modlitwę po śmierci ofiarodawców. Kilka tego rodzaju testamentów zostało spisanych w Norfolk i zawiera nawiązanie do Julianny z Norwich, z których pierwszym i najwcześniejszym jest zapis testamentowy dokonany przez Rogera Reeda<sup>46</sup>. Jako wikary przy kościele św. Michała w Coslany w Norwich 20 marca 1393 lub 1394 roku zapisał w spadku dwa szylingi dla „*Juliane anchorite apud ecclesiam St Juliane in Norwico*”<sup>47</sup>. Z uwagi na to, że jest to pierwszy i najwcześniejszy zapis, wydaje się nieprawdopodobnym zupełny brak wzmianek o wcześniejszych spadkach przez pierwsze 20 lat życia pustelniczego Julianny, jeśli podjęłaby się go po otrzymaniu wizji w 1373 roku. To jednocześnie pośrednio udowadnia przypuszczenie, iż zdecydowała się na zamknięcie w celi dopiero w 1393 roku i Reed był jednym z pierwszych jej ofiarodawców<sup>48</sup>.

Drugi spadek pochodzi z zapisu w testamencie kapelana płatnej kaplicy (*chantry priest*), datowanego na maj 1404 roku i dokonanego przez Thomasa Emunda z Aylesham: „*Item Iuliane anachorita apud ecclesiam sancti Iuliani in Norwico xii idem sar, commoranti eum eadem viijd*”<sup>49</sup>. Zostawił 12 pensów, czyli 1 szyling dla Julianny anachoretki przy kościele św. Juliana w Norwich i 8 pensów dla Sary, która była jej służącą<sup>50</sup>. Kolejna wzmianka o Juliannie pochodzi z testamentu kupca Johna Plumpton of Conesford w Norwich: „*Item lefo le ankeres in ecclesia sancti Juliani de Conesford in Norwice xvd et ancille sue xijd Item lefo Alice quondam ancille sue xijd*”<sup>51</sup>. Pozostawił anachoretce Juliannie 40 pensów i jej poprzedniej służącej 12 pensów oraz tyleż samo aktualnej służącej o imieniu Alicja<sup>52</sup>, co wskazywało by na fakt, iż odwiedzał regularnie Juliannę i był uprzejmie przyjmowany przez jej służące<sup>53</sup>.

Kolejnym testamentem jest spadek zapisany w registrach arcybiskupa Chichele<sup>54</sup> i pozostawiony w 1416 roku przez hrabinę Isabel Ufford z domu Beauchamp<sup>55</sup>, wdowę po Sir Wiliam Ufford, drugim hrabiui Suffolk: „*Item jeo devyse a Julian recluz a Norwich xxs*”<sup>56</sup>, w którym przekazywała rekluzce 20 szylingów, czyli 1

---

<sup>46</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>47</sup> Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>48</sup> Zob. *Tamże*, s. 26.

<sup>49</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 30.

<sup>50</sup> Zob. *Tamże*, s. 26. Na temat monet i cen w XIV wieku por. K. Hodges, *List of prices of medieval items*, w: <http://medieval.ucdavis.edu/120D/Money.html> [14.10.2018].

<sup>51</sup> Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>52</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>53</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt, s. 19.

<sup>54</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction*, w: Julian of Norwich, *The Revelation of Divine Love*, tł. J. Walsh, Burns & Oates, London 1961, s. 2.

<sup>55</sup> Zob. E. Colledge, J. Walsh, *Editing Julian of Norwich's Revelations: A Progress Report*, MS 37(1976), s. 416.

<sup>56</sup> Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 31.

funt<sup>57</sup>. Ta zmianka może jednak już dotyczyć innej anachoretki kontynuującej tradycję pustelniczą w tym samym miejscu i pod tym samym imieniem<sup>58</sup>. W końcu ostatnim już zachowanym testamentem jest spadek z 1429 roku, w którym Robert Baxster przekazuje 3 szylingi i 4 pency dla anachoretki żyjącej przy kościele Św. Julianna w Conesford w Norwich, przy czym należy tu zauważyć, iż w tym testamencie nie ma już imiennej wzmianki o Juliannie, co prawdopodobnie wskazuje na kolejną rekluzkę o tym samym imieniu<sup>59</sup>.

Oprócz powyższych zapisów w późnośredniowiecznych testamentach można spotkać dwa odrębne świadectwa o historycznym istnieniu i statusie życia Julianny z Norwich. Pierwszym z nich jest wzmianka uczyniona przez Margery Kempe w jej dzienniku duchowym w którym pisze, że „z rozkazu Bożego odwiedziła anachoretkę w tym samym mieście [Norwich], która nazywana była Dame Julian”<sup>60</sup>. Kempe rzeczywiście odwiedziła Norwich około 1413 roku i szukała porady duchowej u zakonnika Wiliama Southfielda<sup>61</sup>. Możliwe, że za jego sugestią udała się do Julianny, ponieważ w dziele napisanym w 1430 roku dokładnie przedstawiła spotkanie z anachoretką, dokumentując tym samym jeden z kluczowych zewnętrznych dowodów jej istnienia, natury powołania i stanu życia<sup>62</sup>. Przywołuje także wypowiedzi Julianny skierowane do niej osobiście, których analiza pokazuje, że są logiczne i spójne z teologią i sposobem myślenia mistyczki<sup>63</sup>.

Drugim zewnętrznym świadectwem oprócz testamentów jest wprowadzenie anonimowego autora do krótszej wersji tekstu (ST), zachowanego w manuskrypcie Amherst<sup>64</sup>, w którym napisał:

„Oto wizja (staro ang. *visionn*) objawiona przez dobroć Boga pobożnej kobiecie (staro ang. *deuoute womann*), o imieniu Julianna (staro ang. *Julyan*), która jest rekluzką w Norwich (staro ang. *recluse at Norwich*) i jest ciągle żyjąca w roku Pańskim 1413 (łac. *anno domini millesimo CCCC xiiij*)”<sup>65</sup>.

To świadectwo jest na tyle ważne, iż nie tylko nazywa mistyczkę po imieniu, ale ponadto określa jej osobę jako pobożną kobietę, która była rekluzką i żyła jeszcze w 1413 roku, co prawdopodobnie jest jednym z ostatnich świadectw, dzięki któremu

---

<sup>57</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>58</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt, s. 19.

<sup>59</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>60</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 30.

<sup>61</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt, s. 20.

<sup>62</sup> Por. B. Thorne, *Julian of Norwich: Radical Psychotherapist*, FC Spring 1995, t. 28, nr 1, s. 17-26.

<sup>63</sup> Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 30. Pełny cytat z pism Margery Kemp wraz z komentarzem zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 32-34.

<sup>64</sup> Zob. T.W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>65</sup> Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 30.

można w przybliżeniu podać datę jej śmierci i stwierdzić, iż przed podjęciem życia pustelniczego była osobą świecką<sup>66</sup>.

Istnieje dodatkowe świadectwo łączące osobę Julianny, rekluzki przy kościele w Conesford, z klasztorem benedyktynek w Carrow, które w jasny sposób wyjaśnia zamieszanie odnośnie jej ewentualnego zakonnego powołania<sup>67</sup>. Opactwo w celu zapewnienia sobie wystarczających wpływów było właścicielem kościoła św. Juliana i formalnie wyznaczało kapłana, który opiekował się kościołem i żyjącymi tam anachoretkami, choć one same nie podlegały zwierzchniej władzy zakonu, ale bezpośrednio lokalnemu biskupowi. Oznaczało to, że nawet jeśli któraś z benedyktynek chciałaby kontynuować swoje powołanie w formie eremickiej, to raczej nie mogłaby tego dokonać przy kościele św. Juliana, ale otrzymałaby miejsce blisko opactwa, tak aby wspólnota mogła się nią opiekować<sup>68</sup>. Potwierdzeniem tego jest fakt, że żaden z spadków dla opactwa nie był adresowany osobiście do indywidualnej benedyktyńskiej anachoretki, ale do całej wspólnoty, co udowadnia jednocześnie, że jeśli Julianna byłaby mniszką i chciałaby zostać pustelnicą, byłoby to jedynie możliwe w ramach tegoż opactwa. Przeciwnie temu są zapisy w testamentach przeznaczone dla Julianny przy kościele św. Juliana w Conesford, które zostały osobiście adresowane dla niej bez jakiegokolwiek wzmianki o opactwie benedyktyńskim<sup>69</sup>.

W Norwich żyło przynajmniej kilka anachoretek i jak obecnie wiadomo dwie z nich miały na imię „Julian”, dlatego powstało zamieszanie dotyczące identyfikacji anachoretki Julianny, żyjącej przy kościele św. Juliana, i rekluzki Dame Julian Lampett (czasem pisanej Lampit<sup>70</sup>) z Carrow. Ta druga żyła w zamknięciu na terenie opactwa w latach 1426-1481 i była zakonnicą o arystokratycznym pochodzeniu, o czym świadczy ilość zachowanych zapisów testamentowych i pozostawionych spadków (67) w czasie jej 56 lat życia pustelniczego. Zanim podjęła się prowadzenia życia zamkniętego, prawdopodobnie była benedyktyńską mniszką, zaś we wspomnianych testamentach jest tytułowana „Dame Julian - anachoretką w Carrow” lub „anachoretką w Carrow”. Powiązanie z tym samym imieniem, co omawiana Julianna z Norwich, oraz posiadanie przez opactwo kościoła św. Juliana wraz z pustelnią, zrodziło w rezultacie zamieszanie wśród wczesnych komentatorów zakładających, że te dwie odrębne rekluzki były jedną i tą samą osobą<sup>71</sup>. Mimo że współczesne badania ostatecznie wyjaśniły powyższej

---

<sup>66</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>67</sup> Por. C. Harper-Bill, C. Rawcliffe, *The Religious Houses...*, art. cyt., s. 73-120.

<sup>68</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 20.

<sup>69</sup> Zob. *Tamże*. Por. C. Gunn, 'A recluse ate Norwyche'..., art. cyt., s. 32-41; C. Harper-Bill, C. Rawcliffe, *The Religious Houses...*, dz. cyt., s. 73-120.

<sup>70</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 20.

<sup>71</sup> Zob. *Tamże*; Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 31.

opisany problem odnośnie identyfikacji osób i wyodrębniły historycznie obie anachoretki, to jednak wspomnienie o Juliannie Lampett może być kolejnym zewnętrznym dowodem na pełne zrozumienie świeckiej biografii Julianny z Norwich<sup>72</sup>.

### c) *Wewnętrzny materiał dowodowy*

Do wewnętrznego materiału dowodowego, zawierającego informacje biograficzne, należą przede wszystkim pisma Julianny z Norwich, w swej krótszej i dłuższej wersji, stanowiące najpewniejsze źródło wiedzy na temat autorki. Jak sama wyznaje miała „trzydzieści i pół roku” w momencie swej śmiertelnej choroby i otrzymania wizji w maju 1373 roku, co w konsekwencji pozwala ustalić datę jej urodzin na koniec 1342 lub początek 1343 roku. Jak następnie wyznaje poświęciła ponad 15 lat na medytację o znaczeniu i przesłaniu tychże wizji, ale jej modlitwy nie zostały w pełni wysłuchane przed upływem „20 lat bez trzech miesięcy”, co określa następną kluczową datę w jej życiu na luty 1393 roku, kiedy to w pełni pojęła znaczenie objawień<sup>73</sup>. Choć dokładne miejsce urodzenia Julianny nie jest znane, jednak sugeruje się po analizie dialektu, którym posługiwała się, iż nie było to raczej miasto Norwich<sup>74</sup>, ale okręg East Riding w Yorkshire pomiędzy brzegiem morza a Beverley<sup>75</sup>. W czasie pierwszego uderzenia epidemii „czarnej śmierci (*Black Death*)” w 1349 roku Julianna miała 6 lat i musiała przeżyć niesamowity dramat widząc śmierć znacznej części populacji w Anglii<sup>76</sup>. Ponieważ instynktowną reakcją po tego rodzaju tragedii było zwrócenie się ocalałych osób raczej w kierunku małżeństwa i zrodzenia potomstwa, niż podejmowanie się życia pustelniczego, wydaje się naturalnym, że następnie Julianna wyszła za mąż<sup>77</sup>.

Na początku krótkiej wersji swych pism (ST) mistyczka wyraża najgłębsze pragnienie duchowe dotyczące potrójnego daru łaski: przeżywania pasji Chrystusa, fizycznej choroby w młodości oraz posiadania trzech ran duchowych: nawrócenia, współczucia i stałej tęsknoty za Bogiem. Te pragnienia zbiegają się z typowymi pobożnymi aspiracjami osób świeckich w XIV wieku i ich obecność nie może zostać

---

<sup>72</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>73</sup> Zob. *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, t. 1 – *Introduction and The Sort Text*, red. E. Colledge, J. Walsh, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, s. 33.

<sup>74</sup> Na temat Norwich por. N. Tanner, *The Church in the Later Middle Ages*, I.B. Tauris, London 2008, s. 56-69; Tenże, *The Church in Late Medieval Norwich 1370-1532*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984, s. 57-90; Tenże, *Religious Practice*, w: *Medieval Norwich*, red. C. Rawcliffe, R. Wilson, Hambledon & London, London 2004, s. 137-156.

<sup>75</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction...*, art. cyt., s. 1; M. Thiébaux, *An English anchoress Julian of Norwich (1343-1416/1419)*, w: *The Writings of Medieval Woman*, t. 14, seria B, Garland Pub., New York, 1987, s. 221-224.

<sup>76</sup> Por. A. Appleford, *The 'Comene Course of Prayers': Julian of Norwich and Late Medieval Death Culture*, JEGP 4(2008), t. 107, nr 2, s. 190-214.

<sup>77</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 22.

przypisana jedynie osobom zakonnym<sup>78</sup>. Sama anachoreтка przyznaje potem z żalem, że zapomniała o tych prośbach, co świadczy, iż nie były determinującym czynnikiem w jej życiu<sup>79</sup>. Raczej nie byłoby to możliwe, gdyby prowadziła życie monastyczne, które było całkowicie skoncentrowane wokół tego rodzaju pobożności. Wydaje się więc, że zapomnienie o pobożnych pragnieniach mogło mieć jedynie miejsce podczas jej szczęśliwego małżeństwa, które zapewne łączyło się z licznymi obowiązkami domowymi. Jak widać te pragnienia zostały dość boleśnie przypomniane przez okoliczność śmiertelnej choroby w młodym wieku, która była punktem zwrotnym w jej życiu<sup>80</sup>.

Bardzo rzadko w opracowaniach podejmowany jest temat rodzaju śmiertelnej choroby, na którą zapadła Julianna w 1373 roku, przyjmując często umownie, iż musiała to być choroba dżumy (*Black Death*) lub któraś z jej pochodnych<sup>81</sup>. Jak podaje Blomefield pierwszy atak epidemii w Norwich nastąpił w styczniu 1348 roku i trwał przez następny rok do stycznia 1349 roku, obejmując zgon 7 z 12 tys. mieszkańców. Drugi atak epidemii miał miejsce w 1361 roku i pochłonął 23% mieszkańców miasta, w tym w większości były to dzieci poniżej 10 roku życia, które nie nabyły odporności po poprzednim ataku. Następne ataki nastąpiły w 1369 i 1375 roku, pozbawiając życia odpowiednio 13 % populacji podczas każdego z nich, zaś ostatnie wybuchy epidemii w tamtym stuleciu miały miejsce w 1383 i 1387 roku, co oznacza, że Julianna w czasie pierwszego z nich była sześciolatnim dzieckiem, a podczas ostatniego 45-letnią kobietą. Tego rodzaju przegląd żniwa śmiertelnej choroby unaocznia nie tylko rozmiary epidemii i dramat ówczesnego społeczeństwa, ale i udowadnia, że Julianna nie mogła chorować w 1373 na jakąkolwiek odmianę dżumy z racji tego, że wcześniej nabyła już odporności na tę chorobę i nie wzmiankuje o jej ponownym ataku<sup>82</sup>.

Według badań przeprowadzonych przez J. McIlwaina opis choroby poczyniony osobiście przez Juliannę, szczególnie w krótkiej wersji tekstu (ST), jest na tyle bogaty, iż pozwala na prawdopodobną identyfikację. Po przebadaniu poszczególnych fragmentów dotyczących tego tematu, J. McIlwain podejmuje się zaprezentowania diagnozy opartej na czołowym i powtarzającym się symptomie paraliżu, który zaczynał się od nóg mistyczki i stopniowo obejmował jej tułów, ramiona i szyję. Można

---

<sup>78</sup> Por. M. Thiébaux, *An Anchoress of England Julian of Norwich...*, art. cyt., s. 441-465.

<sup>79</sup> Por. K.G. Tracy, *Julian of Norwich and the Sin of Forgetfulness*, JMRC 2(2015), t. 41, s. 148-162.

<sup>80</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt, s. 23.

<sup>81</sup> Por. B. Windeatt, *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Revelations of Divine Love*, tł. B. Windeatt, Oxford University Press, Oxford 2015, s. ix-li.

<sup>82</sup> Zob. *Appendice 3* w: Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 384-386; por. C. Gunn, *'A recluse ate Norwyche'...*, dz. cyt., s. 32-41; C. Harper-Bill, C. Rawcliffe, *The Religious Houses...*, dz. cyt., s. 73-120.

wyróżnić cztery choroby objawiające się wzrastającym paraliżem, które mogą zostać wzięte pod uwagę w celu uzyskania trafnej diagnozy: (1) dyfteryt, czyli błonica (*diphtheria*); (2) zapalna polineuropatia, czyli neuropatia wielu nerwów obwodowych (*inflammatory polyneuropathy*); (3) kleszczowe porażenie typu „ixodes” (*tick paralysis*); (4) botulizm, czyli zatrucie jadem kiełbasianym (*botulism*). Poprzez porównanie typowych symptomów wymienionych zaburzeń z poszczególnymi wzmiankami o naturze dolegliwości dokonany przez Juliannę i przy wzięciu pod uwagę okoliczności jej życia, J. McIlwain dochodzi do wniosku, że dwie pierwsze nie mogły u niej wystąpić z racji braku koniecznego interwału pomiędzy momentem zachorowania a wystąpieniem paraliżu. Trzecia z chorób byłaby bardzo prawdopodobna z racji opisanych symptomów, ale raczej ryzyko zarażenia tym egzotycznym schorzeniem w przypadku Julianny było bardzo niskie. Dlatego w końcu botulizm pod każdym względem wydaje się najtrafniejszą i najrozsądniejszą diagnozą, choć choroba ta nie była rozpoznana do połowy XVIII wieku. Najprawdopodobniej Julianna stała się jej ofiarą w rezultacie konsumpcji przestarzałego jedzenia, takiego jak kiełbasa lub ryba zawierających bakterie chorobotwórcze. Z tego, że nie wspomina o nikim innym podobnie chorym w tamtym czasie w jej domostwie lub w kręgu otaczających ją osób, można wywnioskować, że raczej nie żyła wtedy opactwie lub zakonie i nie spożywała posiłków z innymi ludźmi, co samo w sobie ponownie sugerowałoby jej świecki stan życia jako osamotnionej wdowy w tym okresie<sup>83</sup>.

Jednym z kluczowych fragmentów pisma Julianny jest staranny opis i datowanie nie tylko jej choroby, ale i nakreślenie okoliczności, w których otrzymała szereg objawień o Bożym pochodzeniu. W trzecim rozdziale krótszej wersji tekstu (ST) opisuje chorobę fizyczną, w której leżała trzy dni i trzy noce, aby następnie w czasie czwartej nocy otrzymać sakrament Namaszczenia Chorych przypuszczając, że nie dożyje następnego poranka. Jednak przeżyła kolejne dwa dni i dwie noce, aby jeszcze raz spodziewać się śmierci podczas trzeciej nocy z rzędu. Mimo tego przetrwała kolejny dzień i wtedy posłano ponownie po wikarego, aby był przy jej zgonie. Potem jak sama pisze zaczął ją zawodzić wzrok i zrobiła się wokół niej ciemność, tak jakby to była noc<sup>84</sup>. Następnej nocy otrzymała, jak poświadcza w rozdziale 66 dłuższej wersji tekstu (LT), szesnaście objawień w których ostatnia wizja była konkluzją i potwierdzeniem poprzednich<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Zob. J.T. McIlwain, *The 'Bodelye syknes' of Julian of Norwich*, JMH 10(1984), t. 10, nr 3, s. 167-180.

<sup>84</sup> Por. C. Jones, *The English Mystic: Julian of Norwich*, w: *Medieval Women Writers*, red. K.M. Wilson, University of Georgia Press, Athens 1984, s. 269-296.

<sup>85</sup> Por. S. Beckwith, *Julian of Norwich*, w: *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. Kastan, t. 3, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 172-175.

Właściwa data początku wizji jest dziś trudna do ustalenia z uwagi na niezgodność pomiędzy dwoma najważniejszymi manuskryptami, z których *Sloane Manuscript* podaje w rozdziale drugim, że miały miejsce „*viiiith day of May*”, czyli 8 maja; podczas gdy *Paris Manuscript* twierdzi, że był to „*the xiiij daie of May*”, czyli 13 maja. Wy tłumaczeniem tej rozbieżności jest prawdopodobny błąd któregoś ze skrybów w czasie kopiowania, który zastąpił „x” przez „v” lub odwrotnie<sup>86</sup>. Ponieważ *Sloane Manuscript* był jednym z najbardziej popularnych w latach siedemdziesiątych, dlatego w konsekwencji Kościół Anglikański i Episkopatny w USA podjął decyzję o wspólnej dacie wspomnienia liturgicznego Julianny z Norwich zapisanym w kalendarzu kościelny pod dniem 8 maja<sup>87</sup>. Późniejsze zaś badania bazujące na *Paris Manuscript*, włączając w to katolickie spojrzenie Colledge i Walsh oraz Julii Holloway, preferują późniejszą datę 13 maja<sup>88</sup>.

W średniowiecznej Anglii sakrament Ostatniego Namaszczenia (*Last Rites*) był udzielany dwuczęściowo: najpierw wysłuchiowano spowiedzi i udzielano Komunii Św. w czasie nieuleczalnej choroby, kiedy osoba była jeszcze świadoma, zaś samo Namaszczenie Chorych odkładano zwykle do właściwego momentu śmierci. Dlatego konsekwentnie Julianna musiała odbyć spowiedź i przyjąć Komunię czwartej nocy, czyli 10 maja, zaś wikary parafii powrócił znowu podczas siódmej nocy, czyli 13 maja, biorąc ze sobą święte oleje do namaszczenia i krucyfiks, na który spoglądała w czasie wizji. Jeśli przyjąć jako dzień wizji datę 13 maja to ostatnia liturgia, w której brała udział, przypadłaby na dzień 7 maja, kiedy wspomniano św. Johna of Beverley wzmiankowanego w 38 rozdziale dłuższej wersji (LT)<sup>89</sup>. Patrząc na powyższą chronologię dość dokładnie można stwierdzić, iż wizje miały miejsce raczej 13 maja 1373 roku, trwając od wczesnego ranka około godziny 4 rano do godziny trzeciej popołudniu, jeśli brać pod uwagę, iż Julianna kierowała się biciem dzwonów w pobliskim opactwie<sup>90</sup>.

Jak zaprezentowano krótka wersja *Objawień* (ST) opisuje bardziej rzeczywiste

---

<sup>86</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>87</sup> Por. F. Beer, *Women and Mystical Experience...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>88</sup> Por. E. Colledge, J. Walsh, *Editing Julian of Norwich's Revelations...*, art. cyt., s. 404-427; J. Holloway Bolton, *Anchoress and Cardinal. Julian of Norwich and Adam Easton, O.S.B.*, AC 35, t. 20, Univesität Salzburg, Salzburg 2008; Tenże, *Preface*, w: Julian of Norwich, *Showing of Love*, tł. J. Holloway Bolton, Darton Longman Todd, London 2003, s. vii-xxxiv; Tenże, *Anchoress, Prophetess, Cardinal: Julian of Norwich, Birgitta of Sweden and Adam Easton, O.S.B.*, w: *Julian Library Portfolio*, red. J. Holloway Bolton, Julian Library Project, Fiesole 1996, s. 2-28.

<sup>89</sup> O tym świętym por. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 388-391; A. Deighton, *Julian of Norwich's Knowledge of the Life of St. John of Beverley*, „Notes and Queries” 12(1993), t. 40, nr 4, s. 440-443; S.K. Hagen, *St. Cecilia and St. John of Beverly: Julian of Norwich's Early Model and Late Affirmation*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S. McEntire, Garland Pub., New York 1998, s. 91-114.

<sup>90</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 36-38.

doświadczenie wizji w czasie choroby Julianny, przy czym dłuższy tekst (LT) obejmuje staranne opracowanie teologiczne, zawierające ponad dwudziestoletnie przemyślenia mistyczki, które nie mają wielu konkretnych i osobistych odniesień do jej biografii. Choć zasadniczo anachoreтка nie opisuje poszczególnych wydarzeń ze swego życia, to jednak można wyprowadzić pewne wnioski ze sposobu prezentacji danej myśli teologicznej, który ukazuje jej doświadczenie duchowe. Dla przykładu jeden z kluczowych fragmentów dłuższej wersji zawiera dobrze znane porównanie wewnętrznego działania Chrystusa do zachowania matki. Jak twierdzi B. Ward wydaje się, iż tego rodzaju obraz macierzyństwa Bożego mógł naturalnie i wyłącznie wypłynąć z osobistej medytacji mistyczki, dlatego stanowi integralną częścią jej myśli teologicznej. Choć całkiem możliwe, iż zaczerpnęła to rzadkie porównanie z wcześniejszych źródeł teologicznych, to jednak sposób jego przedstawiania naznaczony jest bez wątpienia osobistym doświadczeniem. Język, którym posługuje się tutaj Julianna, ma wybitnie afektywny charakter i zawiera tyle szczegółów z praktycznej posługi i nastawiania macierzyńskiego kobiety, iż sugeruje, że aby wyrazić tego rodzaju rzeczywistość w tak intymny sposób, musiała jako żona cieszyć się swoim własnym potomstwem. Niezwykle trafne użycie i emocjonalne wyrażenie macierzyńskich porównań jest na tyle naturalne i zarazem oryginalne w swej teologicznej wymowie, że postuluje posiadanie potomstwa przez Juliannę już w młodym wieku. Ponieważ historycznie rzecz biorąc, wspomniane uderzenie epidemii dżumy w 1361 roku, kiedy Julianna miała 19 lat, cechowała duża śmiertelność pośród dzieci, mogła prawdopodobnie utracić swoje potomstwo w jej czasie, co wyjaśniałoby powód bezdzietności podczas pierwszego małżeństwa. Tego rodzaju hipoteza ma swoje potwierdzenie w innym fragmencie dłuższej wersji tekstu (LT), który następuje po wspomnianym powyżej i dotyczy wizji uniesienia ku niebu małego pięknego dziecka spośród okropnych i bezkształtnych ciał leżących na ziemi. Ta właśnie wizja mogłaby być przypomnieniem ataku epidemii w czasie jej młodości wraz ze wspomnieniem urody własnego dziecka<sup>91</sup>.

#### **d) Powołanie anachoreckie**

Czas pobytu Julianny w pustelni przypada na złoty okres angielskiego pustelnicstwa, z którego przetrwało wiele materiałów źródłowych pozwalających na dość dokładne odtworzenie jej sposobu życia<sup>92</sup>. Naturalnie nie była jedyną anachoretką

---

<sup>91</sup> Zob. B. Ward, *Julian The Solitary...*, art. cyt., s. 24n.

<sup>92</sup> Julinna w kontekście ówczesnego papieżstwa i jego wpływ na Norwich por. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 49-52. O angielskim pustelnicztwie: M. Hughes-Edwards,



w tamtym czasie, ponieważ z zachowanych zapisów i rejestrów historycznych wynika, że na przykład w Winchester w 1259 roku żyło sześć rekluzek, dwie w Lincoln w 1392 roku i przynajmniej osiem w Londynie w tym samym okresie, a ich pustelnie były umiejscowione przy kościołach, opactwach, klasztorach lub nawet pałacach i zamkach<sup>93</sup>. Z pewnością ostatni ponad dwudziestoletni okres swego życia Julianna spędziła jako anachoretka przy kościele św. Juliana w Norwich, którego wezwanie nawiązywało do św. Juliana Szpitalnika (*Hospitaller*) lub jak podają inne źródła św. Julianna of Le Mans. Kościół ten umiejscowiony był przy ul. Królewskiej (*King Street*) niedaleko bramy południowej (*Southgate*) prowadzącej do miasta<sup>94</sup>. Naprzeciwko tejże bramy w XIV wieku znajdował się klasztor augustianów, który był najbardziej znany ze względu na dużą i wyróżniającą się bibliotekę w całej ówczesnej Anglii. Jest więc prawdopodobne, że to właśnie augustianie służyli Juliannie jako spowiednicy i użyczyli jej swych książek do czytania i medytacji. Jak zostało to wspomniane kościół św. Julianna był częścią dużego beneficjum podarowanego benedyktyńskiemu opactwu w Carrow przez króla Stefana w 1135 roku, do którego wciąż w czasie życia Julianny należało kolatorstwo, czyli prawo do obsadzania beneficjum<sup>95</sup>.

Zanim Julianna podjęła się życia osamotnionego fakt autentyczności jej powołania i możliwości jego realizacji musiał zostać sprawdzony przez biskupa miejsca<sup>96</sup>. Z reguły w ramach tej normalnej procedury biskup wyznaczał archidiacona lub opata, aby sprawdził czy dana kandydatka rzeczywiście ma powołanie pustelnicze i środki finansowe do jego realizacji. Po pomyślnym przejściu tego rodzaju rozeznania następowała uroczystość zamknięcia anachoretki w celi, w której była zobowiązana przebywać do końca swego życia pod karą ekskomuniki. Na tego rodzaju ceremonię składała się Msza Święta z formularzem o Duchu Świętym lub nawet pogrzebowym, wraz z nałożeniem szat zakonnych i procesją przy śpiewie litanii lub psalmów z kościoła do celi. Potem następowało błogosławieństwo miejsca i samej anachoretki i zaproszenie jej do wnętrza, któremu towarzyszyły modlitwy zaczerpnięte z Oficjum za zmarłych oraz użycie kadzidła i święconej wody. Towarzyszyła temu prostracja

---

*Anchortism: the English Tradition*, w: *Anchortic Tradition of Medieval Europe*, red. H.L. McAvoy, Boydell Press, Woodbridge 2010, s. 31-152.

<sup>93</sup> Na przykład w 1415 roku pozostawiono beneficja dla anachoretek w Londynie, York, Beverly, Stafford, Hampole, Leek, Newcastle, Gainsborough, Southwell, Stamford, Dartford, Shrewsbury, Kirkby Wath i Kexby Wighton. — Zob. C. Wolters, *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Revelation of Divine Love*, red. C. Wolters, Penguin Books, 1973, s. 22; por. G.M. Jantzen, *Julian of Norwich. Mystic and Theologian*, SPCK, London 2000, s. 3-14; J. Walsh, *Introduction...*, art. cyt., s. 1-5.

<sup>94</sup> Por. F.P. Chambers, *An Introductory Appreciation...*, dz. cyt., s. 15-74.

<sup>95</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 45-49; por. r. 7 w: C.B. Jewson, *People of Medieval Norwich*, Jarrold & Sons, Norwich 1956, s. 58-71.

<sup>96</sup> Por. E.A. Jones, *Anchortic Aspects of Julian of Norwich*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 75-87; M.H. King, *The Desert Mothers: From Judith to Julian of Norwich*, EMN 3(1983), t. 9, nr 1, s. 12-25.

anachoretki na noszach pogrzebowych oraz gest rozrzucenia ziemi lub prochu zakończony końcowym zamknięciem celi<sup>97</sup>. Ostatecznym zaś uwieńczeniem początkowej ceremonii w stylu pogrzebowym była tradycja, według której grzebano anachoretkę po jej śmierci w grobie pod podłogą pustelni. Niestety nie znaleziono do dziś jakichkolwiek zapisów o tego rodzaju pogrzebie w przypadku Julianny ani nie odkryto żadnych szczątków w czasie rekonstrukcji pustelni przy kościele św. Juliana w 1950 roku. Dlatego też lokalizacja ewentualnych relikwii mistyczki jest wciąż nieznana, co przy założeniu, że była Julianną Erpingham-Phelip potwierdzałoby jej identyfikację i wskazałoby na ewentualną możliwość pogrzebania jej w grobie ze swym drugim mężem w Dennington w Sufflok, co niestety bez historycznego zapisu i wyraźnego materiału dowodowego pozostaje jedynie przypuszczeniem<sup>98</sup>.

Przeciwnie do powszechnego mniemania cele pustelnic nie należały do małych i niewygodnych miejsc, ale miały raczej wygląd apartamentu z wieloma pokojami lub nawet były odpowiednikiem dzisiejszego parterowego domu z własnym ogrodem. Spowodowane było to faktem, że czasem w jednej pustelni żyło kilka anachoretek, jak w przypadku trzech siostr św. Aelreda z Rievaulx, które miały nawet służącego pomagającego przy codziennych zajęciach<sup>99</sup>. Według zapisów we wspomnianych wcześniej testamentach podobnie było z Julianną, której pomagały przynajmniej dwie służące o imieniu Sara i Alicja, będące głównie odpowiedzialnymi za zakupy i kontakt ze światem zewnętrznym. Choć głównym zajęciem anachoretki była modlitwa i medytacja wraz z uczestniczeniem we Mszy Świętej odprawianej w kościele, to jednak prawdopodobnie zajmowała się także haftowaniem, szyciem i robótkami ręcznymi oraz nauczaniem młodych dziewcząt w połączeniu z ogólnie pojętym kierownictwem duchowym. W przypadku Julianny świadczy o tym chociażby wizyta Margery Kampe uczyniona w 1413 roku w celu uzyskania porady duchowej<sup>100</sup>. Na podstawie zapisów w testamentach oraz po analizie średniego wieku kobiet w późnym średniowieczu przyjmuje się dzisiaj, że prawdopodobnie mistyczka żyła jeszcze w 1416 roku, kiedy to otrzymała ostatni spadek<sup>101</sup>. Umowną datę jej śmierci wyznacza się więc na lata

---

<sup>97</sup> Zob. C. Wolters, *Introduction...*, art. cyt., s. 23.

<sup>98</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 44; por. r. 3 w: G. Jantzen, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 28-50.

<sup>99</sup> Zob. P.D. Belisle, *The Language of Silence...*, dz. cyt., s. 115. O życiu pustelników i rekluzek por. r. 15 i 16 w: P.F. Anson, *The Call of the Desert. The Solitary Life in the Christian Church*, SPCK, London 1964, s. 161-179; F.I. Dunn, *Hermits, anchorites and recluses: a study with reference to medieval Norwich*, w: *Julian and her Norwich*, red. D.F. Sayer, Julian of Norwich 1973 Celebration Committee, Norwich 1973, s. 18-27.

<sup>100</sup> Por. C. Wolters, *Introduction...*, art. cyt., s. 24; por. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 38-44.

<sup>101</sup> Zob. C. Wolters, *Introduction...*, art. cyt., s. 15.

pomiędzy 1413-1416<sup>102</sup>, czasem przesuwając ją nawet do 1423 roku w niektórych opracowaniach encyklopedycznych<sup>103</sup>.

Podsumowując trzeba stwierdzić, iż mimo długotrwałych i szeroko zakrojonych badań nad biografią Julianny nadal niewiele wiadomo na temat jej osoby, co niestety ciągle umiejscawia jej oryginalne i osobliwe życie w kręgu przypuszczeń i prowadzi do nierozwiązanych problemów biograficznych. Na pewno wciąż pozostaje nie do końca potwierdzonym kwestia jej osobistej identyfikacji i rodzaju życia, który prowadziła przed otrzymaniem wizji. Jedna bowiem z teorii opowiada się za świeckim stanem, w wyniku którego podjęła się potem życia pustelniczego, zaś inna twierdzi, że była raczej zakonnicą i następnie została rekluzką. Ponadto dalej otwartym pozostaje pytanie o jej związki z pobliskimi mniszkami benedyktyńskimi i czy nie była anachoretką od swej młodości. Wydaje się, że argument opierający się na „chrześcijanach-współwyznawcach”, których często wspomina jako jedynych adresatów jej pism, jest niestety niewystarczający na ostateczne poparcie teorii o świeckiej tożsamości. Dzieje się tak dlatego, że nazywanie w późnym średniowieczu w ten sposób swych czytelników było dość powszechnie stosowanym zabiegiem, który można również zauważyć u Rolle<sup>104</sup>.

Przeciwna teoria opisująca Juliannę w momencie wizji jako mniszkę benedyktyńską z opactwa Carrow, prowadzącą życie zakonne lub nawet pustelnicze, rozwiązywałaby łatwo problem rozpoczęcia przez nią życia anachoreckiego, które przy takim rozwoju wydarzeń byłoby naturalnym przedłużeniem i kolejnym etapem życia zakonnego. Jest jednak praktycznie niemożliwym, aby zachowała wizję tylko dla siebie i nie podzieliła się nimi ze współsiostrami pragnąc ich oficjalnego potwierdzenia. Trudno też udowodnić przypuszczenie, że to właśnie doświadczenie wizji było powodem, dla którego wyrzekła się świata i została rekluzką, co naturalnie byłoby bardzo logiczną i pobożną wersją jej życia, ale nie wiadomo, czy odpowiada prawdzie historycznej. Nie budzi wątpliwości jednak fakt jej pustelniczej obecności w drugim co do wielkości mieście w Anglii w XIV wieku, w którym obdarzana była wielką estymą i szacunkiem przez wszystkich poszukujących duchowego kierownictwa<sup>105</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć o ostatniej z teorii, która pozostając w kręgu czystej

---

<sup>102</sup> Por. *Appendix* w: F.C. Bauerschmidt, *Julian of Norwich and the Mystical Body Politic of Christ*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, s. 203-212.

<sup>103</sup> Zob. M.M. Barry, *Julian of Norwich*, w: *Dictionary of Religion*, red. G. Mayer, t. F-N, Corpus Pub., Washington, 1979, s. 1948; V.M. Lagorio, *Mysticism: Christianity: English: Julian of Norwich*, DMA, t. 9, s. 179-180. O życiu anachoretek por. P.D. Belisle, *The Language of Silence...*, dz. cyt., s. 114-122; K.J. Magill, *Julian of Norwich. Mystic or visionary?*, Routledge, London 2006, s. 36-66.

<sup>104</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 243.

<sup>105</sup> Zob. *Tamże*; A. Barratt, *Julian of Norwich*, w: *Women's Writings in Middle English*, red. A. Barratt, Pearson Education, Edinburgh 2010, s. 112-114.

spekulacji, bazuje bardziej na pobożnej interpretacji pism Julianny niż na konkretnych faktach historycznych. Opinia ta bierze pod uwagę imponującą i pozytywną „pewność siebie” występującą u anachoretki, co do otrzymania i interpretacji wizji oraz wysoki poziom refleksji w jej tekstach, który sugeruje dość wysokie duchowe ambicje i wykształcenie jej rodziców oraz możliwe przeznaczenie jej już w dzieciństwie do prowadzenia życia wyłącznie duchowego. Istniała bowiem w średniowieczu instytucja zaślubin młodych osób już w dzieciństwie dla Chrystusa, kiedy rodzice oddawali swe dzieci na wychowanie do opactw lub klasztorów z możliwością przeznaczania ich w młodości wyłącznie do życia pustelniczego lub anachoreckiego. Przypuszczenie, że Julianna była rekluzką już w swej młodości bazuje głównie na fakcie, że długo przed otrzymaniem swych wizji prosiła Boga o trzy dary duchowe, dlatego też doświadczenie śmiertelnej choroby powinno być rozumiane jako konsekwencja gorliwego sposobu życia, a jej wizje jako owoc pogłębionej duchowości<sup>106</sup>. Wydaje się, iż ta teoria pozostaje jedynie w obrębie pobożnych życzeń z uwagi na to, że nie ma podstaw do twierdzenia, iż Julianna została zaślubiona jako dziecko dla Boga i prowadziła już w młodości życie pustelnicze. W tym celu musiałaby wpierw wstąpić do pobliskiego opactwa benedyktyńskiego do którego należała jej pustelnia i być wpisaną w rejestrach jego członków, co jak pokazano raczej nie miało miejsca. Zaś choroba bardziej jawi się jako konsekwencja plagi głodu w Norwich niż ekstremalnego stylu życia, którego zdecydowanie nie prowadziła, kiedy weźmie się pod uwagę jej umiarkowane opinie na temat surowego ascetyzmu<sup>107</sup>.

#### e) *Wykształcenie teologiczne*

Oddzielnego omówienia wymaga temat wykształcenia Julianny i odbytej edukacji, który to z racji braku konkretnych danych historycznych o osobistym życiu wciąż nastrocza wiele kłopotów i jest systematycznie poruszany w dyskursie akademickim. Obecnie powszechnie przyjmuje się, że mistyczka należała do arystokracji bazując na pewnych zewnętrznych i wewnętrznych przesłankach potwierdzających tego rodzaju przypuszczenie. Można bowiem spotkać nawiązania do jej osoby w dziele Margery Kempe w których tytułowana jest jako „Dame Ielyan”, co było tłumaczeniem łacińskiego słowa „domina” i w tamtych czasach powszechnie stosowanym zwrotem w odniesieniu do anachoret<sup>108</sup>. Ponadto użycie

---

<sup>106</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 244n.

<sup>107</sup> Zob. *Tamże*, s. 243n.

<sup>108</sup> Por. R. Bradley, *Julian of Norwich: Writer and Mystic*, w: *An Introduction to The Medieval Mystics of Europe*, red. P. Szarmach, State University of New York Press, Albany 1984, s. 195-216; S. Dickman, *Julian of Norwich and Margery Kempe: Two Images of Fourteenth-Century Spirituality*, w:

arystokratycznego słownictwa w jej dziełach potwierdzałyby wyższe pochodzenie społecznie, czego chociażby przykładem jest dość częste opisywanie Chrystusa jako uprzejmego (*courteous*) lub określanie Matki Bożej jako szlachetnej (*noble*) oraz odwoływanie się kilkakrotnie do Bożej szlachetności (*nobility*). Ponadto sposób wyrażania wdzięczności przez Boga względem Julianny ma znamiona feudalnego konwenansu, z którym musiała być dobrze zaznajomiona, co będąc kluczowym elementem jej teologii wyraża się chociażby w nauczaniu, że człowiek mimo popełnianych grzechów w żaden sposób nie jest w stanie zaprzepaścić swojej godności. W końcu można też zauważyć elementy dworskiego ceremoniału i uprzejmości w niektórych opisach Chrystusa, które odnoszą się zarówno do doczesności jak i do wieczności, co także ma istotne duchowe znaczenie dla Julianny<sup>109</sup>.

Biorąc więc pod uwagę arystokratyczne pochodzenie anachoretki można przypuszczać, iż otrzymała pewien poziom wykształcenia w domu rodzinnym lub w czasie wychowania na innym dworze szlacheckim z racji tego, że jest czymś ewidentnym, iż posiadała znacząca wiedzę teologiczną i ogólne obycie literackie. Biorąc za wyznacznik edukację można zasadniczo wyróżnić w późnym średniowieczu dwa rodzaje pobożnych kobiet: niepiśmienne i wysoko wykształcone. Do tych pierwszych należały na przykład belgijskie mistyczki Leutgard z Tongeren, Christina Mirabilis czy Marie d'Oignies, reprezentujące hagiograficzny typ niewykształconych i niepiśmiennych kobiet, które dzięki specjalnej łasce mogły zrozumieć tekst Biblii i miały wgląd w dogłębną wiedzę teologiczną. Oprócz Julianny do drugiej grupy należały na przykład Beatrix z Nazareth czy Juliana z Cornillon, które były poddane starannemu wykształceniu i dlatego mogły podejmować poważniejsze tematy teologiczne. Z tego powodu zadziwiającym i wciąż trudnym do wytłumaczenia jest fakt, że Julianna mając arystokratyczne wykształcenie opisuje siebie w LT 2 jako „proste niepiśmienne stworzenie (*simple creature unlettered*)”<sup>110</sup>, twierdząc tym samym, że nie odbyła żadnej edukacji. Przeciwnie zaś jak poświadczają jej pisma wyróżnia się na tle innych mistyczek wysokim poziomem refleksji o spekulatywno-teologicznym wyrafinowaniu wraz z jej ligwistyczno-stylityczną indywidualnością czy biblijną wiedzą, co samo w sobie udowadnia, że musiała dysponować konkretną formą przygotowania teologicznego<sup>111</sup>.

W kręgach akademickich ciągle trwa nie tyle dyskusja o poziomie podstawowej

---

*Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache*, AC 106, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1983, s. 178-194.

<sup>109</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>110</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 177.

<sup>111</sup> Zob. *Tamże*, s. 202.

edukacji Julianny, która wyływała z jej arystokratycznego pochodzenia, co polemika na temat jak i gdzie nabyła tego rodzaju teologiczną finezję, ponieważ komponowanie duchowych dzieł przez kobietę w późnośredniowiecznej Anglii było raczej dość niespotykane. Mistyczka w ST 6 odżegnuje się od wszelkiej formy nauczania w Kościele, ponieważ jest „niewykształconą, słabą i kruchą kobietą”, choć potem w LT 2, nie wspominając już o swej kobiecości w kontekście nauczania i autorytetu kościelnego oraz prawa do interpretacji wizji, wciąż twierdzi, że jest prostym i niewykształconym stworzeniem<sup>112</sup>. W odpowiedzi na te wątpliwości na przełomie ostatnich dziesięcioleci pojawiło się wiele opinii: od twierdzących, że była profesjonalnie wykształconym teologiem, poprzez niepewne co do poziomu jej edukacji, aż do przeciwnych twierdzeń o braku jakichkolwiek poważniejszych studiów teologicznych.

Do pierwszych z nich należy na przykład pogląd J. Holloway, która uważała, że Julianna poza znajomością narodowego języka angielskiego posługiwała się także łaciną i nawet hebrajskim, a przed podjęciem życia pustelniczego, będąc sparaliżowana po swej chorobie, była benedyktynką w opactwie Carrow<sup>113</sup>. Ponadto E. Colledge i J. Walsh sugerowali, że mistyczka nie tylko gruntownie znała język łaciński, ale przeszła też poważne przygotowanie literackie i dlatego jest mistrzynią sztuki retorycznej na równi z Chaucerem<sup>114</sup>. Twierdzili ponadto, że otrzymała swe wykształcenie w zakonie, do którego wstąpiła w młodości przed zastaniem anachoretką w 1393 roku<sup>115</sup>. Bardziej wyważoną opinię prezentuje G. Jantzen tłumacząc, iż osobiste wyznanie Julianny na temat zakazu nauczania w Kościele dla kobiet i określenie siebie samej w kategoriach „niedouczonego i niepiśmiennego stworzenia” musi być rozumiane w ówczesnym kontekście, który wskazywałby na brak formalnej edukacji dostępnej ówczesnie jedynie dla mężczyzn przy monastycznych i katedralnych szkołach lub na uniwersytetach. Możliwe też, że bez otrzymania oficjalnego wykształcenia uczyła się łaciny prywatnie w latach 1373-1393, pomiędzy redakcją obu wersji jej objawień<sup>116</sup>.

Do drugiej grupy należy opinia W. Riehle, który twierdzi, że poziom wykształcenia u Julianny jest trudny do określenia i może być jedynie oceniony w porównaniu z kontynentalnymi mistykami, którzy otrzymali pewną formę edukacji, choć nie o charakterze akademickim, co u Julianny oznaczałoby brak znajomości łaciny i prawdopodobnie też francuskiego. Mając dostęp nie tylko do podstawowej edukacji, była zaznajomiona z Biblią i z najważniejszymi poglądami i motywami w mistyce

---

<sup>112</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 428.

<sup>113</sup> Zob. J. Holloway Bolton, *Preface...*, art. cyt., s. viii, xii.

<sup>114</sup> Zob. E. Colledge, J. Walsh, *Introduction...*, art. cyt., s. 19n.

<sup>115</sup> Zob. Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 19n.

<sup>116</sup> Zob. G. Jantzen, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 16; por. M.J. Wright, *Julian of Norwich's Early Knowledge of Latin*, NM 94(1993), nr 1, s. 37-46.

chrześcijańskiej, prawdopodobnie głównie przez kontakt z jej spowiednikami i kierownikami duchowymi<sup>117</sup>. Podobne stanowisko zajmuje A. Reynolds uważając, iż zapewnienie Julianny o byciu „niepiśmienną” najprawdopodobniej oznaczało, iż nie była erudytką i uczoną, czyli osobą poddaną wszechstronnemu wykształceniu, dlatego określenie „niepiśmienna” odnosiłoby się jedynie do nieznamomości łaciny. Choć Turner i Spearing twierdzili, że nie wiadomo, czy Julianna czytała i czy w ogóle umiała czytać<sup>118</sup>, istnieją przeciwne temu dowody, które wydają się sugerować, iż anachoretki w późnym średniowieczu opanowywały przynajmniej umiejętność czytania<sup>119</sup>.

Najbliższe prawdy są opinie wypośredkowujące powyższe stanowiska o poziomie wykształcenia nabytego przez Juliannę, z których pierwszą jest twierdzenie N. Watson i J. Jenkins, że

„autocharakteryzacja Julianny jest czymś więcej niż tylko wyrazem jej skromności, ponieważ istnieją w gatunku literackim, którym są wizje, takie nieuczzone osobowości, odznaczające się bezsilnością w swej niewykształconej kreatywności, które doświadczają wizji, ponieważ są nie tylko wybranymi jednostkami, ale i co najważniejsze reprezentują każdego”<sup>120</sup>.

Z podobnym wyczuciem wypowiada się o Juliannie M. Glasscoe, który ponadto twierdzi, że być może jej relacja opisująca doświadczenie wizji została podyktowana sekretarzowi, który był jednocześnie jej kopistą, ponieważ rytmika i fleksja języka używanego przez anachoretkę jest podobna do mówionych wypowiedzi<sup>121</sup>.

Nierzadko sugeruje się w wielu komentarzach, że Julianna musiała odebrać swoją podstawową edukację w dzieciństwie w opactwie Carrow, które prowadziło instytucję kształcąca dziewczęta ze szlacheckich rodzin. Niestety mimo prób udowodnienia jej relacji z duchowością benedyktyńską nie ma dowodu na fakt, że mogła do takiej szkoły uczęszczać. Nie potwierdzono też ostatecznie, że w ogóle istniała tego rodzaju placówka w XIV wieku, choć można znaleźć pewne zapisy o wątpliwym charakterze, że benedyktyнки prowadziły taką szkołę już w połowie XV wieku. Natomiast pewnym jest, że podobnie jak wiele szlachetnie urodzonych kobiet w późnym średniowieczu mistyczka była w stanie czytać, choć nie wyuczyła się sztuki pisania, co sugerowałyby, że podyktowała oba teksty profesjonalnemu skrybie. Na potwierdzenie tego można znaleźć w manuskryptach dowody popełnionych drobnych błędów językowych i ich modyfikacje oraz poprawki prawdopodobnie dokonane przez

---

<sup>117</sup> Zob. W. Riehle, *The Middle English Mystics...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>118</sup> Zob. A.C. Spearing, *Introduction*, w: Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love (Short Text and Long Text)...*, dz. cyt., s. ix. Por. D. Turner, ‘*Sin is Behovely*’ in *Julian of Norwich’s Revelations of Divine Love*, MT 7(2004), t. 20, nr 3, s. 407-422;

<sup>119</sup> Zob. A.M. Reynolds, *Introduction*, w: Julian of Norwich, *A Shewing of God’s Love...*, dz. cyt., s. xvii.

<sup>120</sup> Zob. N. Watson, J. Jacqueline, *Introduction*, w: *The Writings of Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>121</sup> Zob. M. Glasscoe, *Introduction*, w: Julian of Norwich, *A Revelations of Love*, red. M. Glasscoe..., dz. cyt., s. xviii.

kopistę. Nawet jeśli założyć, że anachoreтка była w stanie pisać w zadowalającym stopniu dla potrzeb osobistych, to jest raczej nieprawdopodobne, aby mogła poradzić sobie z bardziej formalnym stylem literackim, który był wymagany przy opracowaniu dzieła tworzonoego z zamiarem opublikowania<sup>122</sup>.

Podsumowując temat wykształcenia Julianny nie sposób się nie zgodzić z twierdzeniem o. Johna-Juliana, że w momencie, w którym otrzymała swe wizje w 1373 roku, była rzeczywiście „niepiśmienna” i dlatego posługiwała się jedynie podstawowym i mówionym językiem narodowym z umiejętnością czytania bez biegłości w pisaniu. Dowodem na to jest zaznajomienie anachoretki z Pismem Świętym i wcześniejszymi pisarzami duchowymi w sposób, który nie wymagał osobistego czytania tychże źródeł, czego potwierdzeniem są pewne nieścisłości w ich przytaczaniu, które oznaczały, że cytowanie tych dzieł odbywało się z pamięci. Zapamiętywanie bowiem kazań oraz czytanie książek przez kogoś innego na głos było dość powszechną praktyką w tamtym czasie wśród arystokracji. Dlatego też wydaje się prawdopodobnym, iż dwudziestoletni okres pomiędzy pierwszą krótszą wersją wizji (ST), a drugim dłuższym tekstem (LT), Julianna poświęciła na wykształcenie i nabycie umiejętności czytania i pisania przynajmniej w języku staroangielskim i normańskim francuskim<sup>123</sup>. Zatem przyznawanie się do „niepiśmienności” na pewno nie może być interpretowane literalnie, ale oznacza jedynie niedostateczną umiejętność posługiwania się kleryckim językiem łacińskim, co w efekcie na pewno przyciągało nieakademickie grono czytelników literatury duchowej, na którym najbardziej jej zależało<sup>124</sup>.

## B) Pisma i manuskrypty

Obecnie znane jest tylko jedno dzieło Julianny zatytułowane *Objawienia Bożej Miłości* (*Revelations of Divine Love*), które będąc zapisem szesnastu wizji otrzymanych podczas śmiertelnej choroby w maju 1373 roku, zachowało się w dwóch różnych wersjach: krótszej *A Vision Showed (...) to a Devout Woman* (Short Text - ST lub Short Version - SV) i dłuższej *A Revelation of Love* (Long Text - LT lub Long Version - LV). Choć obie wersje należą dziś do klasyki literatury mistycznej i pobożnościowej, to niestety przetrwały w niewielu manuskryptach i nie były szeroko rozpowszechniane po jej śmierci<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 29; por. E. Robertson, *Julian of Norwich's 'Modernist Style' and the Creation of Audience*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 139-153.

<sup>123</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>124</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 428.

<sup>125</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3083.



Krótsza wersja<sup>126</sup> (11000 słów), pochodząca z XV wieku i przechowywana w British Museum, przetrwała tylko w jednym manuskrypcie British Library Additional MS 37790, zwanym powszechnie Amherst (A) od nazwiska osoby oryginalnie go posiadającej<sup>127</sup>, która jest kopią oryginalnego tekstu z 1413 roku napisanego jeszcze za życia Julianny. Wersja ta nie była szeroko czytana przez następne wieki i nie redagowano jej aż do 1911 roku<sup>128</sup>, po którym to dopiero doczekała się wielu edycji, a także modernizacji i tłumaczeń na inne języki<sup>129</sup>. We wstępie kopisty ujęta jest informacja, że pismo zawiera wizje objawione rekluzce Juliannie dzięki dobroci Boga, które obejmują słowa pocieszenia i są inspiracją dla wszystkich mających pragnienie bycia umiłowanymi Chrystusa. W 25 rozdziałach przedstawiono 16 wizji otrzymanych dokładnie w czasie nagłego i cudownego powrotu do zdrowia, które zostały skierowane do wszystkich „współwyznawców” (*even Christians*)<sup>130</sup>. Julianna widziała i opisała w nich kilka scen z Pasji Chrystusa, włączając w to duchowe widzenie Matki Bożej oraz doświadczenie objawienia uwielbionego Pana. Ponadto wersja krótsza zawiera nauczanie o modlitwie, bezsilności szatana, rozeznaniu pokus oraz konieczności istnienia zła, chociaż podkreśla jednocześnie w słynnym optymistycznym wyrażeniu autorstwa Julianny, że wszystko będzie dobrze (*all things will be well*), ponieważ Chrystus przemieni zło w dobro i przywróci jedność pomiędzy Bogiem i człowiekiem<sup>131</sup>.

Jak pokazują przeprowadzone badania lingwistyczne krótszy tekst (ST) nie jest skróconym wydaniem dłuższej wersji (LT), ale raczej wydaje się ją poprzedzać, dlatego

---

<sup>126</sup> Główne edycje i tłumaczenia ST: D. Harford, *Comfortable Words for Christ's Lovers: Being the Visions and Voices Vouchsafed to Lady Julian, Recluse at Norwich in 1373*, H.R. Allinson, London 1911; Julian of Norwich, *A Shewing of God's Love. The shorter version of Sixteen Revelations of Divine Love*, red. A.M. Reynolds, Sheed & Ward, London 1958; *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, t. 1 - *Introduction and The Sort Text*, red. E. Colledge, J. Walsh, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978; Julian of Norwich, *Showings*, tł. E. Colledge, J. Walsh, Paulist Press, New York 1978, s. 123-170; F. Beer, *Julian of Norwich's Revelations of Divine Love. The Shorter Version ed. From B.L. Add. MS 37790*, Carl Winter, Heidelberg 1978; *English Mystics of the Middle Ages*, red. B. Windeatt, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 181-213; H. Kempster, *Julian of Norwich: The Westminster Text of A Revelation of Love*, MQ 12(1997), t. 23, nr 4, s. 177-245; *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, red. N. Watson, J. Jenkins, Brepols Publishers, Turnhout 2006.

<sup>127</sup> Dokładne omówienie manuskryptu por. M. Cré, *Vernacular Mysticism in the Charterhouse. A Study of London, British Library, MS Additional 37790*, Brepols, Turnhout 2006; Tenze, *Women in the Charterhouse? Julian of Norwich's Revelations of Divine Love and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls in British Library, MS Additional 37790*, w: *Writing Religious Women. Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, red. D. Renevey, C. Whitehead, University of Wales Press, Cardiff 2000, s. 43-62.

<sup>128</sup> Pierwsza edycja por. D. Harford, *Comfortable Words for Christ's Lovers: Being the Visions and Voices Vouchsafed to Lady Julian, Recluse at Norwich in 1373*, H.R. Allinson, London 1911.

<sup>129</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 426.

<sup>130</sup> Por. Benedictine of Stanbrook (D.S.H.), *Dame Julian of Norwich*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 51-65.

<sup>131</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English...*, dz. cyt., s. 3083.

też prawdopodobnie był pierwszą próbą zapisu otrzymanych wizji przez Juliannę<sup>132</sup>. Ponadto uważa się obecnie, że ST nie został spisany zaraz po doświadczeniu wizji, jak to dotychczas było szeroko przyjmowane, dlatego tekst nie mógł być ukończony przed końcem lat siedemdziesiątych XIV wieku<sup>133</sup>. Zanim ostateczna wersja ST została spisana, Julianna zapewne poświęciła kilka lat na medytację nad tym, co zobaczyła, czego przykładem jest w 24 rozdziale stopniowo rozwijająca się refleksja o poszczególnych osobach Trójcy Świętej i ogólne wrażenie coraz lepszego teologicznego przygotowania autorki<sup>134</sup>. W konsekwencji tego w połowie lat dziewięćdziesiątych XIV wieku (około 1393 roku), jako pierwsza kobieta tworząca w angielskim języku narodowym, mistyczka zdecydowała się po 20 latach napisać drugą i znacznie dłuższą wersję (LT) swego dzieła (63500 słów), która składa się z 86 rozdziałów<sup>135</sup>. Wersja ta zawierająca wieloletnią refleksję i medytację anachoretki nad otrzymanymi wizjami być może przechodziła w pierwszej lub drugiej dekadzie XV wieku kilka rewizji przed swym ukończeniem<sup>136</sup>. Choć dłuższy tekst był znacznie lepiej znany, to jednak wciąż nie można powiedzieć, że był szeroko rozpowszechniony, prawdopodobnie z powodu swej teologicznej zawartości i kobiecego autorstwa, co było czymś podejrzanym pod koniec XIV wieku, szczególnie po potępieniu ruchu Lollardów

---

<sup>132</sup> Por. B. Windeatt, *Julian's Second Thoughts: The Long Text Tradition*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 101-115.

<sup>133</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 425. Nowe teorie przyjmują nawet, że krótsza wersja tekstu jest streszczeniem dłuższej i została spisana na początku XV wieku przed śmiercią Julianny. Na ten temat por. *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love...*, dz. cyt., s. 1-59.

<sup>134</sup> Julianna zadaje pytanie o zakaz obejmujący oficjalne nauczanie na temat rzeczy duchowych dla kobiet, ponieważ w tamtym czasie takie wypowiedzi mogły zostać uznane za nieposłuszeństwo. Odpowiadając stara się udowodnić, że jej pisma nie mają nic wspólnego z kaznodziejstwem, ale są przekazem jedynie prywatnych objawień. W ten sposób unika wrażenia jakoby widziała siebie w roli nauczyciela z autorytetu Kościoła, co prawdopodobnie zakończyłoby się dla niej oskarżeniem o herezję. Wielokrotnie stara się potwierdzić zgodność swej mistycznej doktryny z nauczaniem Kościoła, nie wątpiąc przy tym ani razu, że ma prawo do poprawnej interpretacji otrzymanych wizji, ponieważ mają one cel profetyczny i służą współwyznawcom. — Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>135</sup> Główne edycje i tłumaczenia LT: Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, red. G. Warrack, Methuen & Company, London 1909; Tenże, *Revelations of Divine Love*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1961; Tenże, *Revelations of Divine Love*, red. C. Wolters, Penguin Books, London 1973; *A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich*, t. 2 – *The Long Text. Appendix, Bibliography, Glossary, Index*, red. E. Colledge, J. Walsh, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978; Julian of Norwich, *Showings*, tł. E. Colledge, J. Walsh, Paulist Press, New York 1978, s. 171-343; *The Showings of Julian of Norwich*, red. G.R. Crampton, Western Michigan University, Kalamazoo 1993; Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love. The Motherhood of God an Excerpt*, red. F. Beer, D.S. Brewer, Cambridge 1998; M.L. Del Mastro, *The Revelation of Divine Love in Sixteen Showings Made to Dame Julian of Norwich*, Burns & Oates, London 1994; Julian of Norwich, *A Revelation of Love*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1976; Tenże, *Revelations of Divine Love (Short Text and Long Text)*, tł. E. Spearing, Penguin Books, London 1998; Tenże, *Showings of Love. Extant Texts and Translation*, red. A.M. Reynolds, J. Holloway Bolton, Sismel, Bottaï 2001; Tenże, *Showings: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, red. D.N. Baker, W.W. Norton & Co., New York 2005; *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, red. N. Watson, J. Jenkins, Brepols Publishers, Turnhout 2006; Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, red. B. Windeatt, Oxford University Press, Oxford 2015; Tenże, *Revelations of Divine Love*, red. B. Windeatt, Folio Society, London 2017.

<sup>136</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 425.

i narodowych tłumaczeń Biblii. Ponieważ LT była czytana w angielskich żeńskich klasztorach i po reformacji zakonnice zabrały jej kopie ze sobą na kontynent, dlatego też większość z zachowanych obecnie manuskryptów ma tego rodzaju pochodzenie. Najstarszym z nich jest kolekcja mistyczno-pobożnościowych tekstów odnaleziona w Westminster Cathedral Treasury MS 4 (W) będąca antologią z połowy lub końca XV wieku i zawierającą dzieła Waltera Hilton i fragment LT (ff. 72v-112v), który został tam potraktowany jako dydaktyczny traktat o kontemplacji<sup>137</sup>. Manuskrypty zaś zawierające cały tekst dzielą się na dwie grupy, z których pierwsza zaprezentowana jest przez *Paris Manuscript* (Fonds Anglais 40 - P), znajdujący się w Paris Bibliothèque Nationale, a druga przez dwie kopie *Sloane Manuscripts* (S), które są przechowywane w British Library (Sloane 2499 - S1 i Sloane 3705 - S2). Paryski manuskrypt datowany jest najwcześniej na późny wiek XVI, choć czasem uważa się, iż pochodzi z połowy XVII wieku, podobnie jak oba manuskrypty *Sloane*, które były kopiami sporządzonymi przez benedyktyńskie zakonnice w Cambari<sup>138</sup>.

Podczas gdy krótszy tekst prawdopodobnie zawiera oryginalną wersję opisu mistycznego doświadczenia Julianny i był pierwszą spisaną jego edycją<sup>139</sup>, tak dłuższy tekst podaje więcej teologicznych szczegółów i jest osobistą interpretacją przeżytych wizji dokonaną przez mistyczkę. Dłuższa wersja, do której przypisany jest własny tytuł *A Revelation of Love*, obejmuje opis 15 wizji zabrany w całość i potraktowany jako jedno objawienie, które zostało uzupełnione przez końcową szesnastą wizję. Sama Julianna wyznaje zresztą, że w celu odpowiedniego zwerbalizowania tego duchowego wydarzenia poświęciła ponad 20 lat na modlitwę, aby odkryć prawdziwe jego znaczenie i przesłać tak, aby w lutym 1393 roku otrzymać pełną jasność wewnętrzną wymaganą do ukończenia dłuższej wersji tekstu. W kontekście analizy lingwistycznej pod kątem zawartych w tekście podobieństw i różnic, próbowano wielokrotnie odpowiedzieć na pytanie o przyczynę istnienia dwóch wersji tych samych wizji i wyjaśnić ich wzajemnie

---

<sup>137</sup> Por. M. Cré, 'This blessed beholding': reading the Fragments from Julian of Norwich's *A revelation of Love* in London, Westminster Cathedral Treasury, MS 4, w: *A Companion to Julian...*, dz. cyt., s. 116-126; Tenże, London, Westminster Cathedral Treasury, MS 4: An Edition of the Westminster Compilation, JMRC 1(2011), t. 37, s. 1-59; A.M. Reynolds, *Julian of Norwich, Showings, Westminster Manuscript*, w: *Julian Library Portfolio*, red. J. Holloway Bolton, Julian Library Project, Fiesole 1996, s. 8-15.

<sup>138</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 426. Na temat odbiorców Julianny por. E. Dutton, *The Seventeenth-Century Manuscript Tradition and the Influence of Augustine Baker*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 127-138; M. Glasscoe, *Visions and Revisions. A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich*, SinB 42(1989), s. 103-119; H. Kempster, *A Question of Audience: The Westminster Text and Fifteenth-Century Reception of Julian of Norwich*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays...*, dz. cyt., s. 257-290; E. Colledge, J. Walsh, *Of the Knowledge of Ourselves and of God...*, art. cyt., s. 365-376; N.K. Yoshikawa, *Discretio Spirituum in Time: The Impact of Julian of Norwich's Counsel in The Book of Margery Kempe*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII...*, dz. cyt., s. 119-131.

<sup>139</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic*, Longmans Green & Co., London 1958, s. 4.

powiązania literacko-teologiczne<sup>140</sup>. Prawdopodobnie Julianna napisała oba testy kierując się różnym zamiarem ich zastosowania dla dwóch odmiennych grup odbiorców. Chociaż krótszy tekst *A Vision* (ST) nawiązuje w kilku miejscach do czytelników nazywanych kontemplatykami, to jednak dłuższy tekst *A Revelations* (LT), ze swą mistyczną interpretacją, wydaje się bardziej pasować do zaawansowanej duchowo grupy czytelników<sup>141</sup>.

Analizy tego typu kończą się w zasadzie jednym zasadniczym wnioskiem, że żadna z wersji nie może być zakwalifikowana do literackiej kategorii autobiografii lub tzw. literatury „vita”, która była krótką biografią świętych. Przemawiają za tym dwa powody, z których pierwszy mówi, że Julianna z pewnością nie miała na celu opisywania swego życia duchowego, a drugi twierdzi, że nie można zapisu jednego wydarzenia mistycznego traktować jako opisu całości jej życia<sup>142</sup>. Z punktu widzenia teologii duchowości dzieło to należy zakwalifikować jako pobożnościowe pismo lub traktat duchowy. Jest bowiem czymś znaczącym, że dwa z pięciu zachowanych manuskryptów stanowią część szerszych pobożnościowych kompilacji: manuskrypt A wchodzi w skład kompendium 12 średniowiecznych dzieł duchowych pośród których można znaleźć m.in. *Amending of Life* autorstwa Rolle, zaś manuskrypt W zawiera fragmenty *The Scale of Perfection* i *A Revelations*. Kompilacje te miały na celu zaprezentowanie fragmentów pism duchowych na temat życia wewnętrznego, co ukazuje estymę i poważanie z którą traktowano Juliannę w tamtym czasie oraz jednocześnie udowadnia, że już wtedy uważano ją za angielską mistrzynię życia duchowego na równi z Rolle i Hiltonem<sup>143</sup>.

Kompozycja i tematyka dłuższej wersji tekstu (LT) charakteryzuje się głównie ograniczeniem przez Juliannę nawiązań do życia osobistego i własnych przeżyć, pogłębieniem i poszerzeniem teologicznym oraz zmianami kompozycyjnymi i dodaniem objaśnień<sup>144</sup>. Rozwija przemyślenia o modlitwie, wplata więcej odniesień do dobroci Boga i wyjaśnia w szerszym stopniu Boży dopust istnienia grzechu oraz w tym kontekście ukazuje zapowiedź wielkiego i ciągle nieznanego czynu Boga (*great deed*)

---

<sup>140</sup> Por. S. Bhattacharji, *Julian of Norwich*, w: *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-1500*, red. P. Brown, Blackwell Pub., Oxford 2007, s. 522-536.

<sup>141</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>142</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>143</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 4; por. B.A. Windeatt, *The Art of Mystical Loving: Julian of Norwich*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I...*, dz. cyt., s. 55-71.

<sup>144</sup> Porównanie obu wersji por. J. Lawlor, *A Note on the Revelations of Julian of Norwich*, RES 7(1951), t. 2, nr 7, s. 255-259; N. Watson, *The Composition of Julian of Norwich's Revelation of Love*, „Speculum” 7(1993), t. 68, nr 3, s. 637-683; B. Windeatt, *Julian of Norwich*, w: *A Companion to Middle English Prose*, red. A.S.G. Edwards, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 67-81; C. Von Nolcken, *Julian of Norwich*, w: *Middle English Prose. A Critical Guide to Major Authors and Genres*, red. A.S.G. Edwards, Rutgers University Press, New Brunswick 1984, s. 97-105.

na końcu czasów. Każda z wizji zostaje szczegółowo opisana i wyjaśniona ze znacznym poszerzeniem odnośnie wizji trzynastej i czternastej, gdzie Julianna przytacza parabolę o Panu i słudze, która jest centralnym tematem i ukazuje w pełni znaczenie wszystkich wizji oraz relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>145</sup>. W tej paraboli teologicznie zakorzenia się następną wizją macierzyńskiej miłości Boga, dotyczącą Trójcy Świętej, Chrystusa i Kościoła, która będąc zakończeniem rozważań nad słynnym powiedzeniem „wszystko będzie dobrze (*all shall be well*)”, jest odpowiedzią na nurtujące ją pytanie o istnienie grzechu i cierpienia. Jednocześnie Julianna podsumowuje opis wizji zawierających naukę o miłości otrzymanej od Chrystusa i potwierdza raz jeszcze, że to „miłość jest Jego istotą (*Love is His meaning*)”<sup>146</sup>.

Poważne zainteresowanie pismami anachoretki zrodziło się dopiero pod koniec XIX wieku i miało za swe źródło dłuższą wersję tekstu (LT), przygotowaną pod kierownictwem Serenusa Cressy (1605-1674)<sup>147</sup>, która została opublikowana po raz pierwszy w 1670 roku i miała następnie kilka dodruków<sup>148</sup>. Początek współczesnych studiów nad mistyczką datuje się na 1877 rok, kiedy to Henry Collins opublikował nową edycję LT, zaś w 1901 roku Grace Warrick wydrukowała zmodernizowaną wersję wizji i w ten sposób udostępniła ją szerszemu czytelnikowi<sup>149</sup>. Przez ostatni wiek dłuższa wersja pojawiała się w wielu wydaniach i edycjach oraz nowych tłumaczeniach, choć nie ma wciąż ostatecznego konsensusu wśród naukowców, co do najwłaściwszej formy prezentacji jej treści z racji tego, że każda z dwóch odrębnych tradycji manuskryptycznych (*Paris* i *Sloane*), służących do współczesnych tłumaczeń i edycji, ma swych zwolenników i przeciwników<sup>150</sup>. Przez ostatni wiek Julianna i jej pisma zostały przetłumaczone na wiele języków (m.in. francuski, finlandzki, norweski, szwedzki, duński, holenderski, kataloński, grecki, rosyjski czy polski) i stały się na tyle

---

<sup>145</sup> Por. M. Glasscoe, *Changing Chere and Changing Text in the Eight Revelation of Julian of Norwich*, MA 1(1997), t. 66, nr 1, s. 115-121.

<sup>146</sup> Zob. *A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500...*, dz. cyt., s. 3084.

<sup>147</sup> Por. E. Colledge, J. Walsh, *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Showings...*, dz. cyt., s. 21n.

<sup>148</sup> Zob. *Tamże*, s. 17. Por. J. Summit, *From Anchorhold to Closet: Julian of Norwich in 1670 and the Immanence of the Past*, w: *Julian of Norwich's Legacy. Medieval Mysticism and Post-Medieval Reception*, red. S. Salih, D.N. Baker, Palgrave MacMillan, New York 2009, s. 29-48.

<sup>149</sup> Por. E. Dutton, *Julian of Norwich. The Influence of Late-Medieval Devotional Compilations*, D.S. Brewer, Cambridge 2008.

<sup>150</sup> Jak podaje B. McGinn do współczesnych wydań należy edycja opublikowana w 1976 roku przez Glasscoe bazująca na MS Sloane i w 1978 roku przez Colledge i Walsh prezentująca ST i LG na podstawie MS Paris. Te edycje z lat siedemdziesiątych nie satysfakcjonowały naukowców, dlatego w przeciągu następnych dwóch dekad powstały cztery nowe edycje: (1) Crampton opublikowała w 1994 roku tzw. konserwatywny tekst w oparciu o MS Sloane, a (2) Baker wydał studencką edycję w 2005 roku bazującą na MS Paris. W obecnym wieku pojawiały dwa nowe podejścia do krytycznego wydania: (3) w 2001 roku Reynolds i Holloway opublikowały tzw. quasi-facsimile zawierającą wszystkie wersje LT wraz ze spekulacją na temat historii tekstu, zaś (4) w 2006 roku Watson i Jenkins wydali hybrydową edycję i komentarz do obu wersji ST i LT używając zarówno MS Paris i MS Sloane. — Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 427.

bogatym kulturowym fenomenem, że czasem jej doktryna bywa nie tylko nadużywana, ale i niekiedy nawet wypaczana przez studentów teologii i mistyki, nurty feministyczne w kulturze i literaturze czy poetów i powieściopisarzy<sup>151</sup>.

Niełatwo obecnie wyjaśnić wszystkie przyczyny tak nieoczekiwanego wzrostu popularności Julianny w porównaniu chociażby z innymi mistykami angielskimi żyjącymi w tym samym wieku. Mimo tego nie są trudne do wyliczenia powody braku popularności jej pism w późnym średniowieczu do których należy przede wszystkim głęboko duchowy charakter jej traktatów z małą zewnętrzną atrakcyjnością w porównaniu do ówczesnych mistycznych tekstów. Jej dzieła bowiem zostały napisane z dużą dozą wewnętrznej powagi i trzeźwości umysłu, co odróżnia je od entuzjastycznego i charyzmatycznego stylu Rolle, płynności i biegłości Hiltona w teologii czy ekscentrycznej głębi autora *Obłoku*. Mimo, że ciężko by szukać w duchowości podobnego zapisu wizji w momencie umierania człowieka, to jednak do tych wewnętrznych trudności, dochodzą prawdopodobnie zewnętrzne niesprzyjające okoliczności, jak na przykład fakt, iż Julianna potrzebowała przynajmniej 20 lat na zrozumienie objawień. Czasami jej własny styl i interpretacja są na tyle złożone, że mogą wprawiać w zakłopotanie nawet najbardziej zaangażowanych w ich odbiór, czego nie ułatwia podwójna wersja tekstu i ich praktyczne zaginięcie po jej śmierci<sup>152</sup>.

Przeciwnie zaś na pewno jednym z kluczowych czynników współczesnej popularności jest fakt, że choć żyła w odosobnieniu i prowadziła życie pustelnicze, zwraca się w swych pismach do wszystkich współwyznawców bez podkreślania jakiegokolwiek różnicy pomiędzy świeckimi i duchownymi osobami. Nie nawiązuje nawet przy tym do tradycyjnej teologii ślubów zakonnych, których zachowanie było według wielu mistyków średniowiecznych koniecznością u tych, którzy pretendowali do osiągnięcia doskonałości. Innym zasadniczym powodem jej popularności jest wyłączna koncentracja na istocie życia duchowego, czyli na osobistej i miłosnej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, co czyni jej teksty szczególnie dostępnymi dla współczesnych odbiorców. Na pewno też w końcu nadzwyczajna popularność mistyczki ma swe źródło nie tylko w fakcie, iż jej pisma należą do kanonu literatury angielskiej, ale szczególnie w głębi afektywnej duchowości<sup>153</sup>. Jej życie po otrzymaniu

---

<sup>151</sup> Zob. *Tamże*; por. A. Barratt, *How Many Children Had Julian of Norwich? Editions, Translations and Versions of her Revelations*, w: *Vox Mystica. Essays on Medieval Mysticism*, red. C.A. Bartlett, D.S. Brewer, Cambridge 1995, s. 27-39; Tenże, *Julian of Norwich and her Children Today: Editions, Translations, and Versions of her Revelations*, w: *Julian of Norwich's Legacy...*, dz. cyt., s. 13-28.

<sup>152</sup> Zob. E. Colledge, J. Walsh, *Introduction...*, art. cyt., s. 22n.

<sup>153</sup> Por. F. Riddy, 'Publication' before print: the case of Julian of Norwich, w: *The Uses of Script and Print, 1300-1700*, red. J. Crick, A. Walsham, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 29-49; S. Salih, D.N. Baker, *Introduction*, w: *Julian of Norwich's Legacy...*, dz. cyt., s. 1-11; S. Salih, *Julian's Afterlives*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 208-218.

wizji zmieniło się nie tylko w nieustanne dążenie do zrozumienia w wierze tego, co otrzymała (łac. *intellectus fidei*), ale przede wszystkim było rozwijaniem i pielęgnowaniem miłosnego poznania Boga (łac. *intelligentia amoris*), które jest ostatecznym celem afektywnej duchowości wszystkich reprezentantów mistyki angielskiej<sup>154</sup>.

## 2. PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

Choć nauczanie Julianny ma z gruntu teologiczny wymiar, trudno byłoby nazwać ją teologiem średniowiecznej Anglii znając jej pozycję, którą w tamtym czasie zajmowała jako kobieta w kontekście oficjalnego nauczania Kościoła<sup>155</sup>. Ponieważ nie była wprawiona w konkretnej dyscyplinie teologicznej, dlatego jej pisma mają zasadniczo duchowy i mistyczny charakter. Pewnym natomiast jest powód i cel napisania dzieł, którym było ukazanie wszystkim „współwyznawcom (*fellow Christians*)” znaczenia Bożej miłości przekazanej w prywatnych objawieniach. W rezultacie tego oba traktaty cechuje głęboko teologiczne, duchowe i mistyczne nauczanie, które prezentuje nie tylko tajemnicę Bożej miłości, ale także szereg zagadnień z dziedziny trinitologii<sup>156</sup>, teodycei<sup>157</sup>, soteriologii<sup>158</sup> i teologii systematycznej<sup>159</sup>. Ze swoją niezależnością i ortodoksyjnością myślenia Julianna wpisuje się w potrójny model średniowiecznej teologii scholastycznej, monastycznej i narodowej<sup>160</sup>. Jest czymś oczywistym, że nie jest teologiem scholastycznym, choć jak jej wielcy przedstawiciele wyjaśnia pozorne sprzeczności, antynomie i paradoksy wiary

---

<sup>154</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 428; por. B.A. Windeatt, *Julian of Norwich and her Audience*, RES 28(1977), s. 1-17.

<sup>155</sup> Więcej na temat teologicznej kompetencji Julianny por. D. Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, Yale University Press, New Haven 2011, s. 3-31; S. Tugwell, *Julian of Norwich as a Speculative Theologian*, EMN 12(1983), t. 9, nr 4, s. 199-209.

<sup>156</sup> Por. E.A. Dreyer, *The Trinitarian Theology of Julian of Norwich*, SinS 4(1994), s. 79-93; A. Barratt, 'No such sitting': *Julian Tropes the Trinity*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 42-52; B. Pelphrey, 'Uncreated Charity': *The Trinity in Julian of Norwich*, „Sobornost” Summer 1978, seria 7, nr 7, s. 527-535.

<sup>157</sup> Por. r. 3 w: D.N. Baker, *Julian of Norwich's Showings. From Vision to Book*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 63-82; J. Dale, 'Sin Is Behovely': *Art and Theodicy in Julian Text*, MQ 12(1999), t. 25, nr 4, s. 127-146; J. Gatta, *Julian of Norwich: Theodicy as Pastoral Art*, ATR 4(1981), t. 63, nr 2, s. 173-181.

<sup>158</sup> Por. J.P.H. Clark, *Nature, Grace and Trinity in Julian of Norwich*, DR 7(1982), t. 100, nr 340, s. 203-220; Tenże, *Predestination in Christ According to Julian of Norwich*, DR 4(1982), t. 100, nr 339, s. 79-91; K. Hide, 'Only in God Do I Have All': *The Soteriology of Julian of Norwich*, DR 1(2004), t. 122, nr 426, s. 43-60.

<sup>159</sup> Por. R. Bradley, *The Goodness of God: A Julian Study*, w: *Langland, The Mystics and The Medieval English Religious Tradition*, red. H. Phillips, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 85-96.

<sup>160</sup> Por. S. Bhattacharji, *Independence of Thought in Julian of Norwich*, WS 11(1989), s. 79-92; M.L. Del Mastro, *Juliana od Norwich: Parable of the Lord and Servant – Radical Orthodoxy*, MQ 6(1988), t. 14, nr 2, s. 84-93; C. Innes-Parker, *Subversion and Conformity in Julian's Revelations: Authority, Visions and the Motherhood of God*, MQ 6(1997), s. t. 23, nr 2, s. 7-35.

używając subtelności umysłu<sup>161</sup>. Nie jest też teologiem monastycznym, mimo że jej dobra znajomość Biblii, wprowadzie bez użycia formalnej egzegezy, jest powiązana z holistycznym wykładem monastycznym. Dlatego też podobnie jak Hilton i autor *Obłoku* oraz wiele ówczesnych mistyczek kontynentalnych, była przedstawicielem wschodzącej teologii narodowej (*vernacular theology*) w tym sensie, że wyraziła swą duchowość w rodzimym języku, który był częścią późnośredniowiecznej prozy angielskiej<sup>162</sup>.

Tym, co czyni jej narodową teologię unikalną, jest uniwersalny punkt widzenia zarówno pod względem odbiorców jak i treści doktrynalnej<sup>163</sup>. Z wielu wyjątkowych cech jej nauczania należy przede wszystkim wymienić fakt, że otrzymane wizje są zaprezentowane w formie opisu objawień wraz z wyjaśnieniem i interpretacją. Tego rodzaju prezentacja odbiegała od „stopniowej narracji (*consecutive narrative*)” charakterystycznej dla medytacji średniowiecznych, które krążyły wokół kluczowych tematów wiary i wprowadzały kolejne prawdy doktrynalne<sup>164</sup>. Ponadto można zauważyć w jej dziełach wzajemnie przenikanie się teraźniejszości i wieczności, prowadzące do wrażenia utraty podziału pomiędzy doczesnym a nieskończonym wymiarem życia duchowego<sup>165</sup>. Julianna bowiem mając na myśli fakt, że u Boga nie ma przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, zastanawia się czasami w jakim stopniu zmieniłaby się przeszłość, gdyby na przykład nie było grzechu pierworodnego i świat stworzony pozostałby „bezgrzeszny” lub jak będzie wyglądała przyszłość, kiedy jak to usłyszała od Boga „wszystko będzie dobrze”. W końcu jej teologię cechuje także pewnego rodzaju element eschatologiczny, podkreślający nie tylko ciągle narastający wysyłek zrozumienia misterium miłości Boga, ale i przypominający o sednie natury tejże miłości w historii zbawiania, która nie wypełni się przed końcem czasów<sup>166</sup>.

W poniższym podrozdziale wpieryw zostanie przedstawiony afektywny charakter objawień, które mistyczka otrzymała podczas choroby, na który składają się przede wszystkim jej wewnętrzna motywacja duchowa, fizyczny charakter schorzenia i tradycyjna klasyfikacja jej wizji. Następnie zostaną objaśnione zasadnicze elementy antropologii teologicznej, co pomoże potem dokładnie omówić zrozumienie i

---

<sup>161</sup> Por. M. Slattery Durley, *Guilt and Innocence: The Coincidence of Opposites in Julian of Norwich's Parable of the Lord and the Servant*, UOQ 4-6(1980), s. 202-208.

<sup>162</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 429n.

<sup>163</sup> Por. R. Bradley, *Julian of Norwich: Everyone's Mystic*, w: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W.F. Pollard, R. Boenig, D.S. Brewer, Cambridge 1997, s. 139-158.

<sup>164</sup> Por. r. 2 w: D.N. Baker, *Julian of Norwich's Showings...*, dz. cyt., s. 40-62; por. A. Lewis, *Directing Reader Response: Julian's Revelation as Guided Meditation*, MQ 3-6(2009), t. 35, nr 1-2, s. 1-27.

<sup>165</sup> Por. J.P.H. Clark, *Time and Eternity in Julian of Norwich*, DR 10(1991), t. 109, nr 377, s. 259-276.

<sup>166</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 430n; por. E. Amstrong Psakis, *Motives of Charity in the Writings of Julian of Norwich and St. Teresa of Avila*, MQ 3(1990), t. 16, nr 1, s. 9-26.



doświadczenie mistycznej kontemplacji u Julianny, do której zalicza się głównie: modlitwa nawrócenia i zjednoczenia oraz modlitwa kontemplacyjna wraz z wewnętrznym usposobieniem obecnym podczas kolejnych stopni rozwoju duchowego.

### **A) Afektywny charakter objawień**

Obie wersje tekstu objawień mają przed wszystkim charakter autobiograficzny w takim znaczeniu, że przedstawiają jeden z najważniejszych i rozstrzygających okresów w życiu Julianny. Ponadto cechuje je wizyjność z racji tego, że opisują dokładnie przebieg osobistych objawień i podają ich wyjaśnienie otrzymane od Boga w trakcie lub po ich zakończeniu. Wyróżnia je też aspekt teologiczny, ponieważ przekaz Julianny zawiera refleksję nad znaczeniem tego, co otrzymała, która szczególnie ujawnia się, kiedy uważa siebie za osobę, która zrozumiała wizje. Z tego też względu nie jest jedynie ich uczestnikiem i posłańcem, ale prawomocnym interpretatorem. To umiejscawia ją nie tylko pośród podobnych kontynentalnych wizjonerów późnego średniowiecza<sup>167</sup>, ale także w gronie głównych reprezentantów pasyjnej duchowości czternastowiecznej Anglii<sup>168</sup>. Kluczowym jednak dla zrozumienia mistyczki jest aspekt afektywny uwidaczniający się przede wszystkim w jej nastawieniu względem wizji, w duchowym charakterze choroby i w samym fakcie otrzymania objawień, które ze względu na swą naturę doświadczenia wewnętrznego kwalifikują jej duchowość, pośród wszystkich mistyków angielskich, jako jedną z najbardziej afektywnych<sup>169</sup>.

#### **a) Wewnętrzna motywacja**

W celu pełnego zrozumienia doktryny duchowej wypływającej z wizji oraz zbadania prawdziwości i potwierdzenia autentyczności objawień, należy przede wszystkim jak pisze P. Molinari rozważyć nie tylko ich treść, ale i duchowe nastawienie Julianny w okresie poprzedzającym ich wystąpienie. Istnieje bowiem wewnętrzna kontynuacja pomiędzy późniejszą doktryną Julianny na temat modlitwy i kontemplacji, a pragnieniami duchowymi charakteryzującymi jej wewnętrzne nastawienie przed otrzymaniem objawień. Wiedza o duchowych okolicznościach poprzedzających wizje jest kluczową dla poprawnego rozeznania ich Bożego pochodzenia, które jest niekiedy kwestionowane z powodu wątpliwego stanu jej umysłu będącego w momencie wizji pod wpływem śmiertelnej choroby. Ponadto Julianna musiała uważać za konieczne

---

<sup>167</sup> Por. r. 9, w: A.J. Dickens, *The Female Mystics. Great Women Thinkers of the Middle Ages*, I.B. Tauris, London 2009, s. 133-148.

<sup>168</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>169</sup> Por. r. 1 pt. *Affective Spirituality and the Genesis of A Book of Showings*, w: D.N. Baker, *Julian of Norwich's Showings...*, dz. cyt., s. 15-39.

uświadomienie adresatów objawień na temat jej duchowej motywacji, która jest niezbędna do prawidłowego zrozumienia prawdziwego ich przesłania, skoro wspomina o swym nastawieniu wewnętrznym w słowach<sup>170</sup>:

„Zapraǳnęłam z daru Bożego trzech łask. Pierwszą było wspomnienie (*recollection*) Męki Chrystusa. Drugą choroba cielesna (*bodily sickness*), a trzecią posiadanie trzech ran (*three wounds*) z daru Bożego” (ST 1)<sup>171</sup>.

Mistyczka mówiąc wpierw o „wspomnieniu Męki (staro ang. *mende of his passion*)”<sup>172</sup> wyjaśnia następnie, co rozumie pod znaczeniem słowa „rozpamiętywanie” (*memory*): „...wydawało mi się, że miałam pewne wycucie (*feeling*) Męki Chrystusa, ale wciąż pragnęłam z daru Bożego głębszego [jej przeżycia]”<sup>173</sup>. Jak twierdzi mimo posiadania „wspomnienia” o Męce, dzięki prawdziwej wierze (*true faith*) i nauczaniu Kościoła, chciała doświadczyć i przeżyć ją w „cielesnym widzeniu (*bodily sight*)”, jak to miało miejsce w przypadku Matki Bożej lub Marii Magdaleny. Jej intencją jest posiadanie w pewnym stopniu odczucia i doświadczenia (*feeling/sense/experience*) Męki Pańskiej, z czego najbardziej trafnym na opisanie tego wydarzenia duchowego, byłoby zastosowanie słowa przeżycie (*feeling*), podobnie jak czynił to Hilton (ST 1, LT 2)<sup>174</sup>. Dlatego pragnie zobaczyć dosłownie i „cielesnie” Mękę Chrystusa, aby być w stanie jak najautentyczniej cierpieć z Nim, co jednocześnie unaocznia znaczenie, które przypisuje do tej pierwszej łaski. Jest ono ukryte pod pojęciem współ-czucia (*compassion*), czyli współ-odczuwania, współ-przeżywania i współ-doświadczenia Jego Męki na wzór osób obecnych pod Krzyżem<sup>175</sup>.

Pragnienie uczestnictwa w Pasji Chrystusa u Julianny nie dotyczy jedynie wspomnienia, wyobrażenia lub pamięciowego odtworzenia Męki, ale angażuje o wiele głębszy wymiar „cielesnej wizji (*bodily sight*)” wydarzenia na Golgocie, co wręcz pozwoliłoby jej zająć miejsce pomiędzy naocznymi świadkami, którzy współodczuwali cierpienia Syna Bożego<sup>176</sup>. Najprawdopodobniej tego rodzaju pragnienie przeżywania Pasji było inspirowane przez szeroko dostępną pobożnościową literaturę w średniowiecznej Anglii, choć nie udało się do dziś dokładnie określić konkretnych źródeł, z których korzystała Julianna. Przedstawiona w pierwszej łasce pobożność pasyjna jest jedynie jednym z elementów duchowości ukazanej w jej pismach i jak widać to już w pierwszej wizji nauczanie mistyczki ma zawsze podwójny wymiar przechodząc od poziomu pobożności do teologicznego pogłębienia. Duchowa

<sup>170</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>171</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>172</sup> Zob. Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>173</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>174</sup> Zob. Tamże; Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 67; Julian of Norwich, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 63; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>175</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 14n.

<sup>176</sup> Por. A. Daffern, *The Cross and Julian of Norwich*, Grove Books, Bramcote 1993.

interpretacja, która jest wynikiem tego, ma charakter mistyczny w tym sensie, że poszukuje zjednoczenia z tajemnicą trynitarnej miłości Bożej przez utożsamienie z Chrystusem na Krzyżu<sup>177</sup>.

Drugą łaską, o którą prosi Julianna jest choroba fizyczna (*bodily sickness*), która pojawia się w jej pismach w powiązaniu ze skruchą i żalem za grzechy, jako dobrowolny dar Boga, którego nie poszukiwała, a który opisuje jako „pragnienie woli, aby mieć fizyczną chorobę z daru Bożego” (ST 1)<sup>178</sup>. Schorzenie jak mówi Julianna powinno być na tyle poważne, aby uznano je za śmiertelne i aby mogła otrzymać ostatnie sakramenty Kościoła oraz przeżyć „każdy rodzaj bólu cielesnego i duchowego” (ST 1)<sup>179</sup>, który normalnie występuje w czasie umierania i „każdy lęk i atak demonów i każdy rodzaj bólu z wyjątkiem oddania ducha” (ST 1)<sup>180</sup>. Najważniejsza przy tym jest jej motywacja, którą ujawnia dopiero w dłuższej wersji tekstu: „To było moją intencją, ponieważ chciałam być oczyszczona w Bożym miłosierdziu i następnie żyć bardziej dla Jego chwały dzięki tej chorobie” (LG 2)<sup>181</sup>.

Jak twierdzi W. Riehle przemilczanie tematu wewnętrznej intencji Julianny, która towarzyszyła przeżyciu śmiertelnej choroby, we współczesnych opracowaniach naukowych jest czymś trudnym do niewytłumaczenia. Gorące pragnienie trzydziestoletniej zdrowej kobiety do przejścia przez śmiertelne cierpienie spotyka się na przykład z bardzo dziwnymi próbami powiązania jej prośby ze świadomością kobiecości ujętej w perspektywie feministycznej ideologii gender. Tego rodzaju interpretacje, bez wchodzenia w głębszą dyskusję, są pozbawione zasadnych argumentów, ponieważ jej duchowe pragnienie choroby nie miało nic wspólnego z rzekomymi problemami na poziomie cielesnej tożsamości. Dla poprawnego zrozumienia powodów, dla których taka prośba może być wewnętrznie pożyteczna, należy wczuć się w średniowieczny styl myślenia. Przede wszystkim pod względem religijnym choroba śmiertelna przybliżała do wcześniejszej śmierci i szybszego spotkania z Bogiem, co w konsekwencji sprawiało, że nie była jedynie aktem oczyszczenia, ale wewnętrznym przeżyciem otwierającym na nowe i bardziej intensywne doświadczenie duchowe<sup>182</sup>.

Trzecie pragnienie opisane w ST 1 i LT 2, które zrodziło się u Julianny w rezultacie medytacji nad życiem św. Cecylii, dotyczyło głównie

„otrzymania w przeciągu jej życia trzech ran, którymi są rana prawdziwej skruchy (*true*

---

<sup>177</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 431n.

<sup>178</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>179</sup> *Tamże*.

<sup>180</sup> *Tamże*.

<sup>181</sup> *Tamże*, s. 178; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 63n.

<sup>182</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 204.

*contrition*), rana autentycznego współczucia (*genuine compassion*) i rana nieustannej tęsknoty za Bogiem (*wilful longing for God*)<sup>183</sup>.

Jak w przypadku poprzednich próśb Julianna rozgranicza pomiędzy treścią a powodem prośby, tak przy ostatniej z nich nie widać podobnego rozróżnienia zapewne dlatego, że sama prośba zawiera w sobie jej wewnętrzną motywację. Mistyczka ponadto wyjaśnia pod koniec ST 1 i LT 2, że jak o dwie pierwsze łaski prosiła w sposób warunkowy, tak trzecia z nich została uczyniona bezwarunkowo. Zaznacza przy tym, że dwie pierwsze prośby z czasem uległy zapomnieniu, zaś trzecia nieustannie trwała w jej umyśle<sup>184</sup>. W ten sposób ostatnia z próśb obejmuje i podsumowuje dwie poprzednie, dlatego wymieniona „nieustanna tęsknota (*wilful longing*)” w kierunku Boga reprezentuje najbardziej typowy afektywny element duchowości Julianny, który był trwale obecny w jej życiu przed otrzymaniem wizji. Jak sama wyjaśnia warunkowe pragnienie choroby było podporządkowane obecności innych pragnień, spośród których tęsknota za Bogiem zajmuje fundamentalne miejsce i staje się główną wewnętrzną motywacją dla fizycznych cierpień<sup>185</sup>.

Ukazane powyżej trzy pragnienia i trzy rany duchowe są na tyle ważnym tematem dla Julianny, że praktycznie wyznaczają całą strukturę ST, która skoncentrowana jest wokół wydarzenia śmiertelnej choroby. Stanowi ona konieczny warunek, dzięki któremu wizje i ich duchowa interpretacja zostają przez nią przyjęte i przekazane współwyznawcom. Żal za grzechy i skrucha, które zostały podkreślone w drugim rozdziale, powracają w rozdziałach 14-25, zaś współczucie okazane cierpiącemu Chrystusowi jest podstawowym tematem w rozdziałach 3-12. Natomiast żarliwa tęsknota (*active/passionate longing*<sup>186</sup>) za Bogiem, która prowadzi do kontemplacji i zjednoczenia, jest wzmiankowana w rozdziałach 9, 12, 13, 19 i 22<sup>187</sup>. Dla Julianny każdy ze wspomnianych afektywnych przejawów łaski jest zasadniczym warunkiem wstępnym do otrzymania doczesnych wizji i ostatecznego zjednoczenia w wieczności. Anachoreтка bowiem widzi całe swe życie jako nieustanne ukrzyżowanie i doświadczenie agonii i śmierci z Chrystusem, zgodnie z wyjaśnieniem duchowości pustelniczej, z którym musiała się zetknąć w regule *Ancrene Wisse*<sup>188</sup>.

Podsumowując należy dodać, że mistyczka uważa „fizyczną chorobę (*bodily sickness*)” i towarzyszące jej pragnienie „cielesnej wizji (*bodily sight*)” jedynie za

---

<sup>183</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 127; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 64; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>184</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>185</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>186</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 432; W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>187</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 644, p. 41.

<sup>188</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 204.

narzędzia do uzyskania realnej wiedzy o Męce Chrystusa. Prowadzą one następnie do osiągnięcia czysto duchowych dóbr w postaci oczyszczenia wewnętrznego i żywego doświadczenia Jego Męki. Taka koncepcja udowadnia prawidłową wewnętrzną motywację przed otrzymaniem wizji i zasadniczo pomaga zrozumieć jej doktrynę o życiu duchowym<sup>189</sup>. Nie można nie wspomnieć, że anachoreтка traktuje nadzwyczajne fenomeny wyłącznie jako zwyczajne środki w rozwoju wewnętrznym, które nie powinny być pożądane same w sobie z niezdrową estymą, a jeśli już występują to warunkowo i jedynie wtedy, kiedy prowadzą do głębszego dobra duchowego. Oprócz tego Julianna świadomie i celowo odróżnia je od fundamentalnego pragnienia odnalezienia Boga w „skrusze”, „współczuciu” i „stałej tęsknocie”, a jej zapomnienie o dwóch pierwszych prośbach jedynie pokazuje obojętność i dystans względem duchowych fenomenów i praktyczne przywiązanie do istoty życia wewnętrznego<sup>190</sup>.

Patrząc więc na powyższe predyspozycje mistyczki do otrzymania wizji i jej wewnętrzną motywację można stwierdzić z całą pewnością, że według niej istotowym elementem życia duchowego jest pragnienie zjednoczenia z Bogiem, które przede wszystkim zawiera żarliwą tęsknotę do Niego, co wyraża afektywny wymiar jej duchowości<sup>191</sup>. Rzeczywistość tego „nieustannego pragnienia (*wilful longing*)” wewnętrznego jest „raną duchową”, która towarzyszy jej całe życie i może być „uleczona” jedynie przez ostateczne wypełnienie istotowej tęsknoty człowieka ku Stwórcy, która jest osiągnięta jedynie w wieczności. Dlatego w porównaniu do zasadniczego elementu życia duchowego, jakiegokolwiek nadzwyczajne fenomeny mają jedynie podporządkowaną i akcydentalną funkcję, czego mistyczka była dogłębnie świadoma i co zostało wyraźnie ukazane już na początku jej pism<sup>192</sup>.

### ***b) Fizyczna choroba***

Jak zostało to już opisane Julianna pragnęła fizycznej choroby nie w innym celu jak tylko dla wewnętrznego oczyszczenia dzięki miłosierdziu Boga, aby móc żyć jedynie dla Jego chwały. Ponadto przypisuje swoją chorobę Bożej interwencji, kiedy stwierdza, że to właśnie Bóg zesłał na nią tego rodzaju schorzenie. Jak twierdzi P. Molinari pomijanie tematu wewnętrznego intencji i teologicznej interpretacji w komentarzach prowadziło dotychczas do bardzo różnych wniosków próbujących odpowiedzieć na pytanie o somatyczne, psychologiczne i nawet duchowe korzenie tego

---

<sup>189</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>190</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>191</sup> Por. R. Bradley, *Julian's Way. A Practical Commentary on Julian of Norwich*, Harper Collins, London 1992.

<sup>192</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 18.

wydarzenia. Ponadto w świetle współczesnej psychologii, która udowadnia, że niektóre zjawiska chorobowe mogą być powodowane przez neurotyczne skłonności i tendencje, dodatkowo symulowane i pobudzane przez religijne aspiracje, trzeba zadać pytanie o prawidłowość i słuszość interpretacji pochodzenia choroby dokonanej przez mistyczkę. W celu uznania pełnej wartości teologicznej nauczania Julianny, podstawowym wyzwaniem jest ustalenie wpiętych przyczyn jej choroby i udzielenie odpowiedzi na pytanie czy była rezultatem jedynie neurotycznej osobowości i histerycznego usposobienia czy też rzeczywiście może być wyjaśniona przez nadzwyczajną interwencję Boga<sup>193</sup>.

Ponadto oprócz ustalenia pochodzenia choroby trzeba zadać pytanie o możliwą relację pomiędzy fizycznym zaburzeniem a duchowymi wizjami, która już nie raz w przeszłości była rozważana. Odpowiedzi na ten problem wahają się od uznania, że wizje były jedynie efektem autosugestii i zostały wykreowane przez wygórowane pragnienia i wybujałą wyobraźnię, które podlegały wpływom cierpienia i bólu, po rozumną i logiczną akceptację ich prawdopodobnego Bożego pochodzenia<sup>194</sup>. Można na przykład spotkać wypowiedzi, nie poparte wystarczająco dowodami i dość pochopne używające terminów psychologicznych, które twierdzą, że Julianna była w „stanie hipnozy”<sup>195</sup>, „fizycznej iluzji”, „stanie transu lub letargu”<sup>196</sup> lub w „słabym stanie umysłowym”, kiedy wizje medytacyjne pojawiły się z „halucynacyjną żywością”<sup>197</sup>. Ponadto trwała w „krańcowym stanie patologicznym ostrej neurozy”, który spowodowany był przesadnie entuzjastycznym życiem w pokucie i odosobnieniu<sup>198</sup>. Do przeciwnych twierdzeń należą wypowiedzi z gruntu stonowane, które biorą pod uwagę rozsądek i logiczność w duchowym rozwoju mistyczki. Przedstawiają jej działanie jako świadome i dobrowolne, a nie „kataleptyczne”<sup>199</sup>, a jej wizje jako dalekie od „alienatio mentis”<sup>200</sup>, ponieważ łączą harmonijnie to, co naturalne z tym, co nadprzyrodzone<sup>201</sup>. Starając się rozstrzygnąć dylemat pomiędzy ewentualne patologicznym stanem psychicznym a realną Bożą interwencją, trzeba wziąć pod uwagę przede wszystkim wewnętrzne nastawienie, duchowe pragnienia i rzeczywiste intencje Julianny, co do samego faktu choroby. Tego rodzaju rozważanie rzuca światło na elementarny aspekt

---

<sup>193</sup> Zob. *Tamże*, s. 22n.

<sup>194</sup> Zob. *Tamże*, s. 23.

<sup>195</sup> Zob. W.R. Inge, *Studies of English Mystics. St. Margaret's Lectures 1905*, John Murray, London 1906, s. 58.

<sup>196</sup> Zob. G. Warrack, *Introduction*, w: Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, red. G. Warrack..., dz. cyt., s. xxxvii-xxxviii.

<sup>197</sup> Zob. R.H. Thouless, *The Lady Julian. A Psychological Study*, SPCK, London 1924, s. 25.

<sup>198</sup> Zob. C. Pepler, *Visions and Shewings*, LS 5(1949), t. 3, nr 35, s. 486-493.

<sup>199</sup> Zob. G. Tyrrell, *The Faith of the Millions*, Longmans Green & Co., London 1901, s. 12.

<sup>200</sup> D. Knowles, *The English Mystics...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>201</sup> Zob. T.W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century...*, dz. cyt., s. 130n.

ciągłości w jej życiu duchowym zarówno przed, w trakcie, jak i po przebytych schorzeniu i otrzymanych wizjach. To znacznie pomaga w dokonaniu prawidłowej oceny oraz uzyskaniu ostatecznego rozstrzygnięcia, co do pochodzenia choroby i jej relacji względem wizji<sup>202</sup>.

Jedną z najbardziej satysfakcjonujących odpowiedzi na powyższy problem można znaleźć w badaniach przeprowadzonych przez jezuitę P. Morinari, który twierdzi, że symptomy chorobowe wymieniane w pismach Julianny, jak częściowy paraliż i utrata mowy, nie były czymś rzadkim i na pewno nie miały nadzwyczajnego charakteru, ale mogły być wyłącznie objawem zaawansowanego stanu lub nawet ostatniego etapu choroby organicznej. Tym zaś, co na pewno zastanawia, jest nagłe pojawianie się fizycznego zaburzenia w tak zaawansowanej i poważnej formie, co w zasadzie nie mogło być powodowane przez jakikolwiek wcześniejszy stan chorobowy. Julianna bowiem do czasu choroby musiała raczej cieszyć się względnie dobrym stanem zdrowia, co potwierdzałoby przypuszczenie, że ten poważny organiczno-duchowy kryzys, w czasie którego otrzymała wizje, nie narastał stopniowo i nie miał charakteru progresywnego. Przeciwnie w przypadku kryzysu wyłącznie powodowanego przez wcześniejszą organiczną chorobę, trudno byłoby wyjaśnić nagłe wyzdrowienie i brak późniejszych nawrotów tego schorzenia przez resztę jej życia, bez odwołania się do jej naturalnej organicznej przyczyny. Dlatego też z medycznego punktu widzenia wydaje się prawdopodobnym, że choroba Julianny wywołana była przez „tymczasową anormalną kondycję jej psychiczno-fizycznego organizmu, a nie przez czysto organiczną i trwałą słabość” mającą wcześniejszy wpływ na jej duchowość<sup>203</sup>.

Następnie P. Molinari stara się odpowiedzieć na pytanie czy tymczasowa anormalna kondycja była efektem neurotycznego lub histerycznego usposobienia czy raczej rezultatem specjalnego działania Boga, którego Julianna pragnęła pisząc o doświadczeniu „cielesnej choroby”. Po analizie różnic pomiędzy nadprzyrodzonym działaniem Bożym, a czysto naturalnymi przyczynami choroby stwierdza, iż opis schorzenia dokonany przez Juliannę na pewno nie wyklucza jej Bożego pochodzenia. Przy czym żaden stan hipnozy, transu, letargu czy katalepsji nie może być brany pod uwagę z racji tego, iż podczas zaburzenia mistyczka była zupełnie przytomna i świadoma swej sytuacji oraz daleka od jakiegokolwiek hysterii. Nie wykazywała też żadnej niezdrowej obsesji na punkcie choroby, która mogłaby być rezultatem psychopatologicznej kondycji. Wręcz przeciwnie, jak to zostało już ukazane, anachoretką

---

<sup>202</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>203</sup> Zob. *Tamże*, s. 24n.

pragnęła choroby jedynie jako środka do osiągnięcia wyższych duchowych darów, które nazywa współczuciem, oczyszczeniem i tęsknotą za Bogiem<sup>204</sup>.

Koniecznym jest ponadto podkreślenie faktu, że ani opis schorzenia dokonany przez Juliannę ani żaden z innych fragmentów jej pism, nie dostarcza dowodów przeciwnych twierdzeniu, że nie była przy zdrowych zmysłach w momencie choroby i mistycznego doświadczenia, w których Boże pochodzenie nigdy nie wątpiła. Omówiony wewnętrzny materiał dowodowy jak i pozostawione świadectwa wraz szacunkiem i poważaniem, którymi cieszyła się już za swego życia, wykluczają jakiegokolwiek hipotezy sugerujące wyłącznie naturalne pochodzenie jej choroby i psychopatologiczne korzenie objawień. Potwierdza to także brak w opisie schorzenia nie tylko najmniejszych śladów pozorowania, sztuczności i udawania, ale ponadto objawów neurotycznego ekshibicjonizmu. Julianna nie ma bowiem zamiaru wywarcia dobrego wrażenia na swych odbiorcach przez ukazywanie swej duchowości, ale wręcz przeciwnie jej celem jest odwrócenie zainteresowania od niej samej i skierowanie go jedynie ku Bogu. Świadczy o tym chociażby trzeźwy i poważny ton jej wypowiedzi oraz obiektywny i bezstronny sposób, w który prezentuje swe wizje i ich interpretację, co jest z pewnością przeciwne do zachowań neurotycznych osób, które wyolbrzymiają swe doświadczenia. Jej prostota, bezpośredniość i skromność nie mają nic wspólnego z typowo neurotycznymi objawami, dlatego trudno jest przychylić się do jakiegokolwiek sugestii, aby cierpiała wcześniej na tego rodzaju dolegliwość<sup>205</sup>.

Podsumowując należy jeszcze pokreślić za P. Molinari, że najmocniejszym dowodem na potwierdzenie Bożego pochodzenia choroby i wizji u Julianny jest jej zachowanie i duchowe nastawienie oraz stosunek do tychże doświadczeń szczególnie w czasie kryzysu, który przeżyła i opisała. W momencie poważnego cierpienia, kiedy była przekonana o nieuchronności swej śmierci, pozostawała w postawie duchowego spokoju, dystansu do siebie i gotowości na wypełnienie woli Bożej. Ponadto podczas choroby i agonii, w przeciwieństwie do objawów neurotycznych zjawisk, jej naturalne władze umysłu i woli zamiast ulegać osłabieniu zostały umocnione na tyle, aby mogła rzeczywiście doświadczyć oczyszczenia w miłosierdziu Bożym. Wziąwszy więc pod uwagę jasne dowody wskazujące na nadprzyrodzone pochodzenie choroby i wizji mistyczki, można zaobserwować, że nie ma podstaw ku twierdzeniu, iż jej zaburzenie miało neurotyczny początek, a jej wizje były jedynie psychiczną halucynacją. Kluczową bowiem rolę w ocenie ich prawdziwości i autentyczności odgrywa wewnętrzne

---

<sup>204</sup> Zob. *Tamże*, s. 25-27; por. A.M. Reynolds, *Julian of Norwich*, „Month” 9(1960), t. 24, nr 3, s. 133-144.

<sup>205</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 28n; por. r. 16 w: S. Tugwell, *Ways of Imperfection...*, dz. cyt., s.187-209.



usposobienie mistyczki przed otrzymaniem objawień, jej psychiczna kondycja w momencie choroby oraz jej reakcje na tego rodzaju doświadczenie, które polegały na wdzięczności względem Boga za ich otrzymanie i na aktywnym uczestnictwie w duchowych skutkach opisanego przeżycia<sup>206</sup>.

### c) *Klasyfikacja wizji*

Julianna na początku obu wersji swych pism wyraża podwójne pragnienie choroby i oczyszczenia, które traktuje jako konkretny środek do zjednoczenia z Bogiem. Z analizy pragnienia choroby i wpływu na jej duchowość wynika, że dzięki niej osiągnęła prawdziwą wewnętrzną obojętność i oderwanie (*true detachment*) od spraw ludzkich i światowych oraz żarliwą tęsknotę skierowaną wyłącznie ku Bogu. Fakt ten pokrywa się z jej pragnieniem oczyszczenia duchowego, w konsekwencji którego w czasie swej choroby porzuciła pragnienie „cielesnej wizji” Męki Chrystusa, zastępując je wyłącznie tęsknotą za współodczuwaniem Jego cierpień. W takim właśnie stanie umysłu i woli doświadcza swych pierwszych objawień, przez które dochodzi do przekonania, że życie każdego człowieka powinno być narastającym i progresywnym zjednoczeniem z Bogiem. Dokonuje się to nie przez nabywanie spekulatywnej wiedzy, ale przede wszystkim przez pogłębianie intymnej bliskości (*intimate clinging*), która jest przed wszystkim skutkiem działania woli, choć naturalnie w tym procesie umysł odgrywa także swoją rolę przez oświecenie wiary<sup>207</sup>.

W podsumowaniu pierwszej wizji w LT 9 mistyczka wprowadza terminologię klasyfikującą różne rodzaje jej doświadczenia:

„Wszystko to zostało ukazane w potrójny sposób: jako cielesna wizja (*bodily sight/vision*), jako słowo ukształtowane w moim zrozumieniu (*word formed in my understanding*) i jako duchowa wizja (*spiritual sight/vision*)”<sup>208</sup>.

Rozróżnia więc pomiędzy cielesnymi, duchowymi i intelektualnymi wizjami, co prawdopodobnie zaadoptowała od św. Augustyna mówiącego o *visio corporalis*, *visio imaginativa* i *visio intellectualis*, choć podział ten nie opisuje adekwatnie tego typu fenomenów mistycznych<sup>209</sup>. Tym, co wyróżnia jej wizje jest nie ich kategoryzacja w sposób hierarchiczny, jak to ma miejsce we wspomnianej tradycji, ale położenie nacisku na ich wzajemną interakcję, korelację i powiązanie pomiędzy różnymi ich rodzajami. Wszystkie bowiem typy objawień, od zewnętrznych i cielesnych po

<sup>206</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 30n; por. A.M. Reynolds, *Love Is His Meaning*, CR 5(1973), t. 58, nr 5, s. 363-369.

<sup>207</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 32n.

<sup>208</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 192; Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 93n.

<sup>209</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 205; B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 433.

wewnętrzne i duchowe wizje, mają jedną i tą samą funkcję, która służy objawieniu ukrytej prawdy teologicznej<sup>210</sup>.

Julianna przede wszystkim doświadczyła wizji cierpienia Chrystusa w czasie Jego Męki<sup>211</sup>, którą opisując ze szczegółami, określa jako „cielesną wizję (*bodily sight*)” m.in. w rozdziałach 4, 7, 12, 16 swej krótszej wersji tekstu (ST). Z jej opisu i wyjaśnienia wynika, że główną cechą tego rodzaju objawienia jest nawiązanie do cielesnego, fizycznego lub materialnego przedmiotu wizji (*corporeal object*), którym jest człowieczeństwo Chrystusa, dlatego jest ona możliwa do odbioru i percepcji głównie przez zmysły wewnętrzne, do których należą na przykład pamięć i wyobraźnia<sup>212</sup>. Z powodu swego przedmiotu postrzegania takie objawienia mogą zostać przedstawione realistycznie w szczegółach, ponieważ zamykają się w obszarze zmysłowego odbioru, co pozwala Juliannie opisać swe doświadczenie z taką żywością i barwnością, że odbiorca może je sobie wyobrazić<sup>213</sup>. Jak twierdzi B. McGinn do powyższego rodzaju objawień należą przede wszystkim cztery widzenia dotyczące Pasji Chrystusa: (1) wizja okrwawionej głowy Pańskiej (ST 2-8); (2) wizja biczowania (ST 8-9); (3) wizja Chrystusowego oblicza w momencie śmierci (ST 10-12); (4) i wizja rany boku (ST 13). Można też znaleźć w ST 4 wizję świata zaczynająca się od „cielesnego widzenia” i opis dwóch ataków demona (ST 21 i 23), w czasie których jej zmysły węchu, słuchu i odczucia ciepła zostają poruszone, choć czasem uznaje się je bardziej za halucynacje niż rzeczywiste widzenia<sup>214</sup>.

W swej klasyfikacji Julianna wymienia także objawienia czysto duchowe (*spiritual sight*) w przeciwieństwie do powyżej wspomnianych wizji cielesnych, co jednocześnie pokazuje podstawową różnicę pomiędzy nimi. W LT 22 opisuje wizje dokonywujące się w jej zrozumieniu (*understanding*), a nie w zmysłach, kiedy jej pojmowanie zostaje „uniesione (*lifted up*)” dzięki szczególnej interwencji Boga<sup>215</sup>. Ta łaska „uniesieniu umysłu” wprowadza element nagłego zrozumienia objawienia bez odniesienia do otaczającej rzeczywistości i wcześniejszego pojmowania. Jak sama wyznaje, skutkiem tego jest odczucie „głębokiego zachwyty (*greatly astonished*)”, a obiektem wizji jest Bóg Ojciec „w nie-cielesnym podobieństwie (*not in bodily likeness*)”, dlatego objawienia mają czysto duchowy charakter<sup>216</sup>. Podobne opisy można

---

<sup>210</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 433.

<sup>211</sup> Afektywna treść wizji por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 206n; D. Pezzini, *The Vocabulary of Joy in Julian of Norwich*, SinS 4(1994), s. 94-115.

<sup>212</sup> Wizje Julianny w kontekście niechrześcijańskich paranormalnych zjawisk por. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>213</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 34-37.

<sup>214</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 645, p. 47.

<sup>215</sup> Zob. Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>216</sup> Zob. *Tamże*.

znaleźć w LT 5 i 25, choć najbardziej interesującą jest wizja z LT 68, w której Julianna wspomina fakt „otwarcia [jej] duchowych oczu (*spiritual eye*)” przez Chrystusa<sup>217</sup>. W sposób nagły zobaczyła własną duszę, która była duchowym przedmiotem tej wizji oraz przebywającego w niej „Pana Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka”<sup>218</sup>. Występuje tutaj czysto duchowy przedmiot objawienia, którym jest Bóstwo Trójcy oraz fakt nagłości występowania objawienia będący tym, co Julianna rozumie pod pojęciem czysto duchowego objawienia. Dlatego jak mówi P. Molinari „jest to wizja dobrowolnie udzielana przez samego Boga, bez bezpośredniego i wrodzonego związku ze zmysłowym doświadczeniem”<sup>219</sup>.

Julianna rozróżniając podwójny typ wizji pomiędzy jej cielesnym a duchowym rodzajem na podstawie przedmiotu objawienia, którym z reguły jest sam Bóg, wprowadza własne kryterium klasyfikacji poszczególnych widzeń. Duchowy rodzaj określany jest ze względu na swą czysto duchową naturę, a cielesne wizje interpretowane są według relacji do tego, co rzeczywiste, wizualne i materiale oraz co może być opisane w realnych i obrazowych pojęciach. Widać więc, że dla mistyczki te dwa rodzaje wizji nie tylko różnią się swym przedmiotem, ale ponadto sposobem ukazania obiektu wizji<sup>220</sup>. Do tego rodzaju objawień jak podaje B. McGinn należą przede wszystkim: (1) wizja czulej miłości Bożej (*homely loving*) w ST 4; (2) wizja Boga w centrum wszystkiego (*in the point*) w ST 8; (3) wizje Matki Bożej wspomniane w ST 2, 4 i 21; (4) wizja człowieczeństwa Chrystusa i potrójnego nieba w ST 12; (5) i wizja duszy w pośrodku serca (*soul in the midts of the heart*) w ST 22<sup>221</sup>.

Kolejny rodzaj objawień, który wydaje się w swej naturze bardziej złożonym, jest określany przez Juliannę w LT 4 i LT 51<sup>222</sup> jako „ukazany duchowo, w cielesnym/fizycznym podobieństwie (*shown spiritually, in a bodily/physical likeness*)” oraz „ukazany bardziej duchowo, bez cielesnego/fizycznego podobieństwa (*shown more spiritually, without bodily/ physical likeness*)”<sup>223</sup>. W obu rodzajach wizji widziany przedmiot jest obiektem możliwym do obioru zmysłowego i duchowego, choć opis tych objawień u Julianny jest znacznie krótszy i bardziej ogólny oraz mniej żywy i obrazowy. Jak zostało to wspomniane wizje te mają charakter duchowy (*spiritual vision*), ponieważ ich przedmiot jest widziany nie cielesnie lub fizycznie, ale jedynie „w cielesnym/fizycznym podobieństwie”. Tego rodzaju objawieniom towarzyszy „bardziej

---

<sup>217</sup> Zob. *Tamże*, s. 312.

<sup>218</sup> *Tamże*, s. 313.

<sup>219</sup> P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>220</sup> Zob. *Tamże*, s. 40-42.

<sup>221</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 645, p. 48.

<sup>222</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>223</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 267.

duchowe” widzenie wykluczające nawet „fizyczne podobieństwo”, które nie mając nagłego charakteru, polega na „stopniowym oświeceniu umysłu (*progressive illumination of the mind*)”<sup>224</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że nie należy mylić w tym przypadku „postępującego zrozumienia” z nabywaniem własnej refleksji czy stopniowym pojmowaniem umysłu. Raczej należałoby widzieć ten proces w perspektywie objawienia, które bezpośrednio wpływa na intelekt Julianny prowadząc do przyjęcia i duchowego zrozumienia znaczenia otrzymanych wizji<sup>225</sup>.

Ponadto faktem jest, że dwa typy widzenia duchowego „w fizycznym podobieństwie” i „bez fizycznego podobieństwa” współistnieją w pełnej harmonii i są połączone przez wewnętrzną wrodzoną relację. Typ „bardziej duchowy bez fizycznego podobieństwa” jest uważany za wyjaśnienie i pogłębienie tego, co zostało poznane „w fizycznym podobieństwie”. Ponieważ Julianna nigdzie w swych pismach nie wspomina o nagłym pojawianiu się „bardziej duchowych (*more spiritual*)” wizji, dlatego wydaje się, że kształtowały się stopniowo (*gradual transition*) w ramach doświadczenia mistycznego. Potwierdzeniem tego jest stwierdzenie w LT 51, że Bóg „prowadził jej zrozumienie (*with the leading of my understanding*)”, a znaczenie wizji „wylaniało się w jej duszy (*meaning descended into my soul*)”<sup>226</sup>.

Można ponadto znaleźć w jej pismach wiele synonimicznych wyrażen wyjaśniających bardziej szczegółowo charakterystyczną naturę tego typu objawień, które odróżniają się zupełnie od wizji czysto duchowych bazujących na nagłej intuicji lub silnym przeczuciu (*sudden intuition*). Nie można też mylić obu rodzajów z naturalnym zrozumieniem i własnym użyciem rozumu przez mistyczkę, ponieważ tego rodzaju narastające poznanie umysłu było efektem Bożego działania i miało charakter zupełnie pasywny<sup>227</sup>. Ponadto Julianna nigdy nie oddzielała od siebie tych dwóch rodzajów wizji duchowych, co sugeruje w końcu, że w rzeczywistości jest to jeden podwójny rodzaj wizji, który jest typem pośrednim (*intermediate*) pomiędzy wizjami duchowymi (*spiritual vision*) i cielesnymi (*bodily vision*)<sup>228</sup>.

Klasyfikacja objawień zaprezentowana przez Juliannę w jej pismach nie byłaby kompletna bez porównania z klasycznym podziałem używanym w teologii duchowości. Rozróżnia się przed wszystkim objawienia cielesne lub fizyczne (*corporeal*), które nazywane są też widzeniami; wizje wyobrażeniowe (*imaginative*) i intelektualne (*intellectual*) oraz lokucje lub inaczej słowa wewnętrzne (*locution*). Podczas widzeń i

---

<sup>224</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 42n.

<sup>225</sup> Zob. *Tamże*, s. 43.

<sup>226</sup> Zob. *Tamże*, s. 47; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 267-278.

<sup>227</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 47, p. 2.

<sup>228</sup> Zob. *Tamże*, s. 43-48; por. A.M. Reynolds, *Julian of Norwich*, w: *Pre-Reformation English Spirituality*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1966, s. 198-209.

lokucji fizycznych występuje realny odbiór przedmiotu objawienia w zmysłach zewnętrznych, co oznacza, że osoba widziana lub słyszana jest realnie obecna. W wyobrazeniowych wizjach i lokucjach percepcja w zmysłach zewnętrznych nie występuje, ale zostaje zastąpiona Bożym działaniem w wyobraźni i zmysłach wewnętrznych. Zaś wizje i lokucje intelektualne polegają na bezpośrednim oddziaływaniu Boga na intelekt za pomocą znanych lub zupełnie nowych pojęć, którym mogą towarzyszyć wyobrażenia (*phantasm*) o charakterze wizualnym (*visual*) w przypadku wizji intelektualnych, oraz o charakterze werbalnym (*verbal*) w przypadku intelektualnych lokucji. Ogólnie można spotkać się z uproszczonym porównaniem pomiędzy klasyfikacją Julianny i klasycznym podziałem, które bazuje na podobieństwie używanych terminów. Cieleśnym widzeniem (*bodily sight*) odpowiadałyby fizyczne wizje (*corporeal vision*), pośrednim (*intermediate*) wizje wyobrazeniowe, zaś duchowym objawieniom wizje intelektualne. Jeśli jednak nie weźmie się pod uwagę jedynie powierzchownego podobieństwa nazw, ale opis i znaczenie danego rodzaju wizji, powyższa klasyfikacja przedstawia się zasadniczo inaczej<sup>229</sup>.

Jak wynika z badań przeprowadzonych przez P. Molinari cielesne lub fizyczne widzenia (*corporeal vision*) ze swej definicji zakładają pobudzenie zmysłów zewnętrznych i rzeczywistą percepcję, zaś przy wizjach wyobrazeniowych (*imaginative visions*) nie występuje postrzeganie w zmysłach zewnętrznych. Choć Julianna używa sformułowania „cielesne widzenia (*bodily sight*)” i opisuje przedmiot odbierany przez zmysły zewnętrzne, to jednak nigdy nie pisze, czy tego rodzaju pobudzenie zmysłów miało miejsce w jej wypadku. Ponadto nigdy nie twierdzi, że odbiór zmysłów zewnętrznych jest podstawowym elementem jej widzeń cielesnych, a analiza fragmentów opisujących tego rodzaju wizje ani nie potwierdza ani nie wyklucza istnienia takiego poruszenia. Ponieważ nie można znaleźć przekonującego dowodu w pismach mistyczki na poparcie twierdzenia, że cielesne widzenia miały wpływ na jej zewnętrzne zmysłowe postrzeganie, dlatego fakt ten może być wskazówką sugerującą, że „cielesne widzenia” należy raczej zakwalifikować do wizji wyobrazeniowych<sup>230</sup>. Ponieważ ten rodzaj wizji pozostaje wyłącznie w sferze zmysłowej, dlatego barwność i żywość opisów charakteryzujących „cielesne widzenia” pasuje w równym stopniu do cielesnych widzeń i wizji wyobrazeniowych. Dzieje się tak ponieważ Bóg może oddziaływać na zmysły wewnętrzne za pomocą wyobrazeniowych obrazów, które są praktycznie nieodróżnialne od widzianych obrazów w czasie widzeń cielesnych. Tak więc „cielesne widzenia (*bodily sight*)” w przypadku Julianny mogą być poprawnie

---

<sup>229</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 60-62.

<sup>230</sup> Zob. *Tamże*, s. 62.

wyjaśnione przez działanie Boga na wyobraźnię lub zmysły wewnętrzne, co w klasycznej terminologii nazywane jest wizjami wyobrażeniowymi<sup>231</sup>.

Podobnie utożsamia się „duchowe widzenia (*spiritual sight*)” Julianny z wizjami intelektualnymi (*intellectual vision*), przy czym najwyższy rodzaj wizji dotyczy wyłącznie duchowego przedmiotu, którego percepcja nie jest możliwa przez zmysły zewnętrzne lub wewnętrzne, dlatego też nie występuje tutaj żadne podobieństwo do widzeń cielesnych lub wizji wyobrażeniowych. Definiując więc wizje duchowe jako bezpośrednie działanie Boga na intelekt, można mówić o podwójnym ich rodzaju, z których pierwszy występuje zawsze z obrazami i słowami wewnętrznymi i polega na użyciu idei posiadanych i zrozumiałych przez intelekt. Drugiemu zaś towarzyszy pojawianie się nowych i czysto intelektualnych pojęć o charakterze nadprzyrodzonym i nadnaturalnym, które cechuje anielski sposób poznania. Julianna mówi głównie o dwóch rodzajach wizji duchowych, wymieniając zasadniczo „bardziej duchowe widzenie bez podobieństwa fizycznego” i „duchowe widzenie w cielesnym podobieństwie”. Pierwsze z nich powiązane są ze stopniowym wzrostem zrozumienia zakorzenionym w Bożym działaniu, zaś drugim towarzyszą wyobrażeniowe obrazy (*phantams*). W zasadzie oba wspomniane rodzaje są przeciwne klasycznej definicji wizji duchowej polegającej na nagłym pojawianiu się w umyśle całkowicie nowego intelektualnego zrozumienia. Dopiero opis Julianny zawierający czysto „duchowe widzenie”, nie będące powiązane z żadnymi wyobrażeniowymi obrazami lub pojęciami znanymi wcześniej dla umysłu, można zakwalifikować jako wizje intelektualne<sup>232</sup>.

Bazując na definicji wizji duchowej, której zasadniczym elementem jest nowa i nadprzyrodzona wiedza wlna, „duchowe widzenie w cielesnym podobieństwie” należałoby zdefiniować jako pośrednią formę wizji (*intermediate vision*), zbliżoną do wizji wyobrażeniowych, a „bardziej duchowe widzenie bez podobieństwa fizycznego” także jako pośrednią formę, ale o bardziej intelektualnym charakterze. Choć tego rodzaju konkluzja narzuca się sama, to jak twierdzi P. Molinari, jest zbyt powierzchowna z uwagi na „wrodzoną wewnętrzną i dynamiczną jedność pomiędzy tymi dwoma elementami pośredniego typu wizji u Julianny”<sup>233</sup>. Wizje bowiem intelektualne i wyobrażeniowe w klasycznym rozumieniu są niezależnymi fenomenami mistycznymi i nie ma pomiędzy nimi wzajemnego powiązania. Trzeba natomiast przyznać, że „duchowe widzenie w cielesnym podobieństwie” należy do pośredniego typu wizji wyobrażeniowej z racji posiadania wlnego obrazu (*phantams*) i

---

<sup>231</sup> Zob. *Tamże*, s. 63.

<sup>232</sup> Zob. *Tamże*, s. 64.

<sup>233</sup> *Tamże*, s. 65.

jest innym rodzajem od wyższej wizji duchowej, która jest opisywana przez Juliannę jako „bardziej duchowe widzenie bez podobieństwa fizycznego”. Wyobrazeniowy obraz towarzyszący tego rodzaju wizji nie ma bowiem realnego przedmiotu, ale paraboliczny lub alegoryczny przedmiot objawienia. Zaś „bardziej duchowe widzenie” używające znanych przez umysł pojęć, które przedstawia je w nowy sposób na zasadzie postępującego zrozumienia, nie jest wizją wyobrazeniową, ponieważ jak pisze Julianna nie zawiera „cielesnego podobieństwa (*bodily likeness*)”. Dlatego bez wątpienia „bardziej duchowe widzenie bez podobieństwa fizycznego” jest wizją intelektualną, jakkolwiek należy do jej niższego typu z racji bezpośredniego działania Boga na intelekt przy użyciu znanych pojęć i zawsze przy występowaniu włanych obrazów (*phantams*)<sup>234</sup>.

Oprócz nadprzyrodzonych wizji, Julianna przeżywała doświadczenie słów wewnętrznych, czyli lokucji (*locutions*), które jak sama wyznaje w LT 9 miały charakter „słów ukształtowanych w jej rozumieniu (*words formed in my understanding*)”<sup>235</sup>. Choć nie mają tej samej natury i nie są tego samego rodzaju, co objawienia, to jednak istnieje pewien paralelizm pomiędzy różnymi typami słów wewnętrznych i wizji mistycznych. Do pierwszej grupy należą na przykład wszystkie fragmenty, w których Julianna wydaje się słuchać i rozmawiać z Chrystusem (LT 22, 25), przy czym tego rodzaju dialogi nie odbiegają znacznie w swym charakterze od naturalnej konwersacji i występują zwykle wraz z widzeniami fizycznymi (*bodily sight*). Jak sama mistyczka zauważa są to „słowa uformowane w jej rozumieniu”, dlatego nie mając zewnętrznego charakteru i nie angażując tychże zmysłów, nie są zewnętrznymi lokucjami. Do drugiej grupy należą przykłady o charakterze intelektualnych lokucji, które muszą być zaklasyfikowane wraz z najwyższą formą wizji duchowych. Te intelektualne słowa, które najlepiej zostały opisane w LT 26, były odbierane przez Juliannę podczas objawień czysto duchowych, dlatego są paralelne do tego rodzaju wizji. Ponadto istnieje trzecia grupa lokucji nawiązująca do pośrednich form wizji mistycznych, które mają charakter słów wewnętrznych, choć mistyczka np. w LT 5 nie przedstawia je jako pojedyncze słowa, ale jako pojawiające się pojęcia-odpowiedzi w jej rozumieniu<sup>236</sup>.

Całość powyższego porównania pomiędzy prezentacją Julianny dokonaną dzięki metodzie opisowej, a klasycznym schematem będącym efektem metody analitycznej,

---

<sup>234</sup> Zob. *Tamże*, s. 65n.

<sup>235</sup> *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 191n.

<sup>236</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 69n.

można przedstawić w poniższej tabeli<sup>237</sup>:

KLASYFIKACJA JULIANNY (metoda opisowa)		KLASYFIKACJA KLASYCZNA (metoda analityczna)
Cielesne widzenia ( <i>bodily sight</i> )		Fizyczne wizje ( <i>corporeal visions</i> )
Pośrednie wizje ( <i>intermediate</i> )	„ <i>duchowe widzenie w cielesnym podobieństwie</i> ”	Wyobrazeniowe wizje ( <i>imaginative vision</i> )
	„ <i>bardziej duchowe bez cielesnego podobieństwa</i> ”	
Wizje duchowe ( <i>spiritual sight</i> )		Wyższe wizje intelektualne ( <i>higher intellectual vision</i> )

### B) Afektywna antropologia

Julianna umiejscawia swoją wizję antropologii w kontekście doktryny o stworzeniu i zbawieniu, dlatego jej ogólne zrozumienie stworzonego świata jest chrystocentryczne zarówno pod względem powołania go do istnienia, jak i odkupienia z miłości przez Boga<sup>238</sup>. Praktycznie poza stwierdzeniem, że Bóg stworzył świat z niczego i podtrzymuje go nieustannie w istnieniu, nie podejmuje tłumaczenia kosmologii lub analizy fragmentu Księgi Rodzaju mówiącego o stworzeniu. Jednak szczególnie interesującym elementem jej doktryny jest zależność wszechświata od życiodajnej miłości Boga, co zostało objawione w dwóch wizjach zawartych w obu pismach: w wizji świata o wielkości orzecha (*hazelnut*)<sup>239</sup> w ST 4 i LT 5 oraz w wizji Boga w centrum wszystkiego (*in the point*) w ST 8 i LT 11<sup>240</sup>. Jak pierwsze objawienie bardziej odnosi się do nauki o stworzeniu, tak druga z wizji z punktu widzenia antropologii zasługuje na szczególną uwagę<sup>241</sup>.

W tym objawieniu Julianna bez jakiegokolwiek odwoływania się do panteizmu potwierdza obecność Boga we wszystkich rzeczach: „...zobaczyłam Boga w centrum (*in the point*), to znaczy w moim umyśle rozumiałam przez tą wizję, że jest we

<sup>237</sup> Zob. *Tamże*, s. 67.

<sup>238</sup> Por. R. Bradley, *Julian and the Mystery of Redemption*, SinS 10(2000), s. 205-227.

<sup>239</sup> Por. K. Leech, *Hazelnut Theology: Its Potential and Perils*, w: *Julian Reconsidered*, red. K. Leech, B. Ward, SLG Press, Oxford 1988, s. 1-32.

<sup>240</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 443n.

<sup>241</sup> Por. F.C. Bauerschmidt, *Julian of Norwich – Incorporated*, MT 1(1997), t. 13, nr 1, s. 75-100.



wszystkich rzeczach” (LT 11, 81)<sup>242</sup>. Ten fragment przywołuje dość powszechnie znaną w średniowieczu definicję Boga „jako okrąg, którego centrum (*point*) jest wszędzie, a którego obwód jest nigdzie”, szczególnie dlatego, że Julianna mówi następnie, że „jest On w centrum wszystkiego (*in midpoint of eveything*) i czyni wszystko”<sup>243</sup>. Wspomniane pojęcie centrum (*point*), które zajmuje jedynie Bóg, wskazuje na Niego jako początek i koniec wszystkich rzeczy<sup>244</sup>, co nie było nowym i nieznanym mistycznym symbolem w czasach anachoretki. Według A. Spearing obraz ten może być interpretowany wielopłaszczyznowo, przedstawia bowiem na przykład: (1) centralność Boga (*God's centrality*) będącego zwornikiem i osią całego istnienia, gdzie wszystko zależy od Niego i opiera się na Nim; (2) niematerialność Boga (*God's immateriality*), ponieważ centralny punkt nie może posiadać materialnej substancji; (3) Jego niemierzalność i niewymierność (*God's immeasurability*), której nikt nie może pojąć; (4) lub Bożą jedność (*God's unity*), ponieważ centrum reprezentuje jedyność Boga<sup>245</sup>. Termin „w centrum wszystkiego (*in the point*)” w połączeniu z wyznaniem Julianny, że pojęła go „w swoim zrozumieniu (*in my understanding*)” nastęrcza trudności w tłumaczeniu i ma obiektywnie ambiwalentny charakter. Z tego też powodu sugeruje się, że interpretacja Julianny z jednej strony mogłaby dotyczyć faktu, iż Bóg jest centrum wszystkiego, a z drugiej, że Bóg jest ostatecznym wyjaśnieniem wszystkich rzeczy. Jak twierdzi Denise Baker sugerowałoby to nawiązanie do tradycyjnego *apex mentis*<sup>246</sup>, gdzie mistyczka podkreślałaby specjalną obecność Boga w człowieku, a idea „Boga w centrum” sugerowałaby Jego przebywanie w wyższej części duszy<sup>247</sup>.

Oprócz ukazanego antropologicznego wyjaśnienia niektóre tłumaczenia próbują jeszcze podkreślić eschatologiczny wymiar powyższego wyrażenia (*point*) nawiązujący do punktu czasowego (*instant of time*)<sup>248</sup>, który jest rozumiany jako „moment na linii czasu” lub chwila śmierci człowieka (*point of death*). Julianna twierdzi w LT 64, że moment śmierci nie jest znany nikomu i brak takiej wiedzy jest źródłem cierpliwości, dlatego każdy żyje w momencie (*on the point of being taken*)<sup>249</sup>, w którym może zostać zabrany z tego świata. Życie zostało tutaj przedstawione jako stałe następstwo

<sup>242</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 101; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 197; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 80; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>243</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 103; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>244</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 444.

<sup>245</sup> Zob. Julian of Norwich, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>246</sup> Szczegółowe omówienie tematu por. D.N. Baker, *The Structure of the Soul and the 'Godly Wylle' in Julian of Norwich's Showings*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII...*, dz. cyt., s. 37-49.

<sup>247</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 444.

<sup>248</sup> Zob. Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>249</sup> Zob. *Tamże*, s. 306.

momentów lub chwil, z których każda może być potencjalnie momentem śmierci, dlatego Bóg „w chwili czasu (*in instant of time*)” nie tylko uwalnia człowieka od śmiertelnej doczesności, ale i wprowadza w nieskończoną wieczność<sup>250</sup>.

Podstawowa nauka o antropologii człowieka, która została przez Julianę jedynie zarysowana w ST, osiąga swój pełny rozwój doktrynalny w LT 53-63, opisując naturę ludzką i jego ostateczny cel w oparciu o nauczanie św. Pawła i św. Augustyna<sup>251</sup>. Antropologiczno-eschatologiczny aspekt powyższej wyjaśnionej wizji Boga „w centrum wszystkiego (*in the point*)”, mający nie tylko przestrzenny, ale i czasowy wymiar, pozwala mistyczce wprowadzić obraz wewnętrznego centrum osoby, które jest zwane jako *apex metis* i odpowiada szczytowemu punktowi duszy w którym jej substancja łączy się z Bogiem<sup>252</sup>. Jak cała średniowieczna tradycja mistyczna, także antropologia teologiczna Julianny jest oparta na modelu św. Pawła, mówiącym o ciele, duszy i duchu. Apostoł koncentrował się na analizie ciała z jego zmysłowymi władzami oraz duszy opisywanej jako jedność pamięci, zrozumienia i woli, które zostały stworzone na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej. Choć antropologia Julianny pokrywa się z powyższym modelem, to jednak nie analizuje natury i powiązań tradycyjnych władz duszy<sup>253</sup>. Widzi zaś całego człowieka podlegającego uświęceniu przez wcielenie Chrystusa jako jedność duszy i ciała, w odróżnieniu od dualizmu wiecznej duszy i grzesznego ciała podkreślanego na przykład u Hiltona. Dla niego bowiem ostateczna jedność człowieka nie była możliwa do osiągnięcia w doczesności<sup>254</sup>, co przeciwstawia się poglądom Julianny, która w pełni uznaje osobową jedność człowieka w obrazie i podobieństwie Bożym, nazywając go nawet w LT 55 „stworzoną trójcą (*made trinity*)”<sup>255</sup>. Ta terminologia ponownie przywołuje augustyńską koncepcję duszy jako *trinitas creata*, szczególnie dlatego, że u mistyczki to właśnie pamięć, rozum i wola określają podobieństwo do Boga<sup>256</sup>.

Główne antropologiczne rozważania podejmowane są w LT 53-59, gdzie anachoretką przedstawia podwójny schemat rozróżniając pomiędzy substancją lub istotą (*substance*), a zmysłowością lub cielesnością (*sensualite*), co stanowi sedno i podstawę

---

<sup>250</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 445.

<sup>251</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>252</sup> Zob. Julian of Norwich, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 20, p. 6.

<sup>253</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 446.

<sup>254</sup> Por. D.N. 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...*, dz. cyt., s. 35-60.

<sup>255</sup> Zob. Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 287; por. C. Pepler, *The Soul of Christ*, LS 10(1949), t. 6, nr 40, s. 149-156.

<sup>256</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 218. Por. S.J. McEntire, *The Likeness of God and the Restoration of Humanity in Julian of Norwich's Showings*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays...*, dz. cyt., s. 3-34.

jej antropologii (LT 58)<sup>257</sup>:

„(...) jesteśmy podwójnie stworzeni przez Boga, to znaczy substancjalnie (*substantial*) i cieleśnie (*sensual*). Nasza substancja jest wyższą częścią, którą posiadamy w Bogu Ojcu Wszechmogącym; a druga osoba Trójcy jest naszą Matką, przez naturę naszego substancjalnego stworzenia (*substantial creation*), w którym powstaliśmy i jesteśmy zakorzenieni, i On jest naszą Matką Miłosierdzia przyjmując naszą zmysłowość (*sensuality*)”<sup>258</sup>.

Ten podwójny model podkreślający różnicę pomiędzy duszą i ciałem nie jest niczym nowym w antropologii teologicznej<sup>259</sup>, choć teologia scholastyczna traktowała te dwa elementy jako jedną całość<sup>260</sup>. Idąc za św. Augustynem substancja została podzielona na wyższą (wewnętrzną) część, która jest właściwą substancją, oraz na niższą (zewnątrzną) część, z którą została powiązana zmysłowość. Przy tym podziale warto wspomnieć, że wyższa racjonalność została umiejscowiona w wyżej substancji, a niższa w niższej części, co przypomina rozróżnienie pomiędzy *ratio superior* i *ratio inferior* spotykane u Hiltona i autora *Obłoku*<sup>261</sup>. Mimo, że wyższa część duszy jest ukierunkowana ku Bogu, a niższa koncertuje się na poznaniu świata, w opinii Julianny człowiek zawsze pozostaje osobową jednością (*personal unity*), ponieważ zmysłowość (*sensuality*) jest powiązana z substancją i odnosi się nie tylko do zewnętrznych zmysłów (*senses*), ale do całościowo pojmowanej istoty człowieka składającego się z duszy i ciała<sup>262</sup>.

Natomiast centralnym elementem antropologii Julianny jest nauka o istnieniu stworzonej i niepodlegającej grzechowi Bożej substancji w człowieku, która określa jego najgłębszą istotę zakorzenioną w drugiej Osobie Trójcy Świętej i czyni go uczestnikiem Boskiej natury. Choć Bóg stwarza ludzkie ciało w czasie w oparciu o materię, a dusza zjednoczona z Bogiem zostaje powołana z nicości do istnienia, to jednak człowiek nie jest tożsamy z „wyższą substancją” i nie istniał w żadnej formie przed swym stworzeniem. W LT 54 mistyczka porusza temat natury tej duchowej substancji, którą pojmuje jako miejsce wzajemnego przebywania Boga i człowieka, co stanowi o wyjątkowej jego godności<sup>263</sup>:

„Zobaczyłam, że nie ma różnicy pomiędzy Bogiem a naszą substancją/istotą (*substance/essence*), tak jakby były w pełni Bogiem, i mimo to moje zrozumienie pojęło, że

---

<sup>257</sup> Por. D. Turner, *Julian of Norwich, Theologian...*, dz. cyt., s. 167-204.

<sup>258</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 280n; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 294; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 166; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>259</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 446.

<sup>260</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>261</sup> Por. D.N. Baker, *The Image of God: Contrasting Configurations...*, art. cyt., s. 35-60.

<sup>262</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>263</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 447.

nasza substancja/istota jest w Bogu, to znaczy, że Bóg jest Bogiem, a nasza substancja jest stworzeniem Boga”<sup>264</sup>.

Dla Julianny więc człowiek jest uczestnikiem Boskiej natury, ponieważ jego wyższa substancja, która jest częścią duszy, upodabnia go do Niego, przy czym istnieje zasadnicza odmienność pomiędzy Bogiem a stworzeniem z racji tego, iż ludzka substancja i istota mają jedynie stworzony charakter<sup>265</sup>.

Wprawdzie ten temat wprowadza w jej antropologiczną doktrynę wiele kontrowersji, jednakże nie można mówić o żadnej heterodoksji u Julianny<sup>266</sup>, ponieważ nie utożsamia istoty Boga z ludzką duszą<sup>267</sup>. Choć czasami pojawia się u niej ambiwalentny język nawiązujący na przykład do „podstawy duszy (*ground*)”, to pojęcie nie ma jednak nic wspólnego z podobnym terminem występującym u mistyków nadreńskich. Jest raczej zapożyczeniem z teologii św. Pawła określającej Chrystusa jako fundament (1 Kor 3,11) i występującym także u autora *Obłoku* i Hiltona<sup>268</sup>. Mistyczka bowiem wpisuje się w późnośredniowieczną tradycję mówiącą o preegzystencji idei, substancji lub istoty ludzkiej w zamyśle Bożym wewnątrz Trójcy Świętej, która jest reprezentowana przez osobę Syna Bożego<sup>269</sup>. Wydaje się, że Julianna odnosiła się w swym nauczaniu do powszechnie używanych pojęć obrazu i podobieństwa Bożego, które mają u niej charakter wyłącznie stworzony. Natomiast pod terminem preegzystencji rozumiała, że człowiek nosi w sobie stworzony obraz Boży i jest istotowo do Niego podobny, dlatego też powołany jest do jedności z Nim i uczestnictwa w Jego naturze, zarówno na poziomie substancjalnym, jak i zmysłowo-cieleśnym<sup>270</sup>.

Ta właśnie zmysłowość lub cielesność, jako drugi element natury ludzkiej, jest opisywana szczegółowo w LT 55-59:

„Zrozumiałam, że nasza zmysłowość (*sensuality*) opiera się na naturze, na miłosierdziu i na łasce, i ten fundament umożliwia nam otrzymanie darów prowadzących do nieskończonego życia. Ponieważ ujrzałam z absolutną pewnością, że nasza substancja/istota (*substance/essence*) jest w Bogu, oraz ujrzałam też, że Bóg jest w naszej

<sup>264</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 263; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 285; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 157; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>265</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 447.

<sup>266</sup> Por. C. Pepler, *The Soul of a Mystic*, LS 8(1949), t. 4, nr 38, s. 56-65; J. Ruud, *Nature and Grace in Julian of Norwich*, MQ 6(1993), t. 19, nr 2, s. 71-80.

<sup>267</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>268</sup> Zob. *Tamże*, s. 218n; por. D.N. Baker, *The Image of God...*, dz. cyt., s. 35-60.

<sup>269</sup> Naturalnie jej nauka nie ma nic wspólnego z potępionym znacznie wcześniej poglądem Orygenesusa o preegzystencji pewnej ilości dusz ani z heretyckim nauczaniem o przed-stworzonej jedności z Bogiem, które były głoszone przez Marguerite Porete lub Mistrza Eckharta i potępione odpowiednio w 1310 i 1329 roku. Trudno bowiem udowodnić jakiegokolwiek powiązania Julianny z kontynentalnymi trendami mistycznymi, a sposób w który łączy wieczną i nieupadłą przez grzech pierwotny substancję duszy z doczesną zmysłowością pokazuje jedynie jej wyjątkowość. — Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 448.

<sup>270</sup> Por. r. 10 pt. „*And All Shall Be Well*”: *Julian of Norwich*, w: E. Dreyer, *Manifestations of Grace*, Michael Glazer Inc., Wilmington 1990, s. 104-125.

zmysłowości/cielesności (*sensuality/freshliness*), dlatego w tym samym momencie, kiedy dusza staje się zmysłowa (*sensual/freshly*), w tej samej chwili jest mieszkaniem Boga (*city of God*) przedwiecznie przeznaczonym dla Niego (LT 55)<sup>271</sup>.

Julianna wyjaśnia w powyższym fragmencie, że dusza jest nieśmiertelna, ale w momencie połączenia z ciałem staje się zmysłowa (*sensual*), co samo w sobie udowadnia, że jej wizja człowieka jest z gruntu holistyczna i skłaniająca się w kierunku zupełnej jedności ducha i ciała. Trudno byłoby dopatrzeć się w jej teologii nawet śladu dualizmu, ponieważ nie podkreśla ani jedynie duchowego lub wyłączenie materialnego aspektu ludzkiej egzystencji w doczesności<sup>272</sup>. Zmysłowość rozumiana raczej w znaczeniu cielesności, a nie jedynie zmysłów zewnętrznych lub upadłej zmysłowości, wyznacza elementarną kondycję i sytuację człowieka w czasie i przestrzeni. Ponieważ zmysłowość u Julianny nie jest pojmowana jako grzeszna cielesność, jak u wielu średniowiecznych myślicieli i mistyków, dlatego jest ona jak najbardziej pozytywnym darem Boga<sup>273</sup>.

Tego rodzaju podejście wydaje się być wyjątkowe w kontekście późnośredniowiecznej tradycji teologicznej, która raczej nie koncentrowała się na ludzkiej cielesności ani tym bardziej nie uważała jej za punkt wyjścia teologii mistycznej lub miejsce przebywania Boga. Ciało bowiem było dość często pojmowane jako nieprzyjazne duchowi źródło grzechu, które wymaga oczyszczenia i powinno podlegać kontroli<sup>274</sup>. Przykładem takiego podejścia są inni mistycy angielscy jak Rolle, autor *Obłoku* i Hilton podkreślający daremność doczesności, której głównymi elementami stanowiącymi źródło pokus były ciało i świat<sup>275</sup>. Mimo jednak, że dewaluowali wartość cielesności człowieka, opierając się na doświadczeniu grzesznej zmysłowości, to jednak przyjmowali możliwość ostatecznej odnowy tejże sfery w momencie zmartwychwstania. Choć Julianna nie przeprowadza jasnego podziału w człowieku pomiędzy cielesnością a jego istotą, to jednak uważa zmysłowość za część „substancji”, kiedy mówi o „zmysłowej duszy (*sensual/freshly*)”. Użycie tego rodzaju terminu wraz z stwierdzeniem, że dusza staje się cielesna z woli Bożej i zmysłowość zostaje dana przez Niego jako dar, należy do jednych najbardziej interesujących

---

<sup>271</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 267; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 287; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 158; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>272</sup> Por. R. Ruether Radford, *Women and Redemption*, Fortress Press, Minneapolis 2012, s. 84-91.

<sup>273</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 448; por. C. Cummings, *Wounded in Glory*, MQ 6(1984), t. 10, nr 2, s. 73-76.

<sup>274</sup> Por. G. Brandolino, 'The Chiefe and Principal Mene': *Julian of Norwich's Redefining of the Body in A Revelation of Divine Love*, MQ 9(1996), t. 22, nr 3, s. 102-110.

<sup>275</sup> Więcej na temat nauki o grzechu u Julianny por. D. Hanshell, *A Crux in the Interpretation of Dame Julian*, DR 4(1974), t. 92, nr 307, s. 77-91.

elementów jej teologii<sup>276</sup>. Jej dość złożona koncepcja zmysłowości, która łączy się z istotą człowieka i konstytuuje jego duszę, obejmuje całościowo psychologiczny i fizyczny charakter ludzkiej natury składający się na jego indywidualne psychosomatyczne istnienie<sup>277</sup>.

Po omówieniu zasadniczych elementów swej antropologii Julianna w LT 56 porusza szczytowe zagadnienie w jej mistyce, które zostaje opisane w ostatniej szesnastej wizji (LT 68), kiedy nabiera świadomości o zamieszkiwaniu Jezusa w ludzkiej duszy będącej „miastem Boga (*city of God*)”<sup>278</sup>. Chrystus według niej wybiera za miejsce przebywania (*indewlling/enclosing*) ludzką zmysłowość (*sensuality*) z jej zmysłową duszą (*sensual soul*):

„Odnosnie do naszej substancji/istoty to słusznie może być nazwana naszą duszą i w nawiązaniu do naszej zmysłowości/cielesności także słusznie nazywana jest naszą duszą z powodu ich wzajemnej jedności w Bogu. Czcigodnym miastem (*city*), w którym przebywa Pan Jezus, jest nasza zmysłowość (*sensuality/freshliness*), w której jest On ukryty (*enclosed*), tak jak substancja naszej natury jest w Nim zawarta (*enclosed*) wraz z błogosławioną duszą Chrystusa trwającą w odpocznieniu w Bóstwie” (LT 56)<sup>279</sup>.

Z powodu tego rodzaju bliskości Boga może On zostać doświadczony także przez zmysły, co Julianna nazywa Bożą radością (łac. *fruitio*), która była tematem podejmowanym już przez św. Augustyna<sup>280</sup>. Chociaż Chrystus wybiera wpierrw cielesność Maryi na swoje miejsce przebywania, to jak wierzy Julianna, przenika i uświęca także zmysłową strefę wierzących. Bezpośrednią konsekwencją takiego stwierdzenia jest nie tylko duchowe, ale i zmysłowe pochodzenie wiedzy o Bogu, z racji tego, że ma swoje źródło w sposobie przeżywania ludzkiej cielesności. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że dla Julianny ciało staje się miejscem, strefą lub przestrzenią, które umożliwiają jej intensywne duchowe doświadczenie<sup>281</sup>. Ponieważ zaś ludzka istota i cielesność są intymnie połączone ze Stwórcą, a substancja znajduje swe źródło w Bogu, osoba stworzona w doczesności i będąca miejscem przebywania Boga (*dwelling place*), ma zapewnione trwanie bez końca w wieczności<sup>282</sup>.

Ostatnim elementem antropologii Julianny jest zaprezentowana w ST 17 i 23 idea „dobrej woli (*godly will*)” w człowieku, która nigdy nie akceptuje zła ani nie przyzwala na grzech, w przeciwieństwie do „złej woli (*bestly will*)”, która nie ma

---

<sup>276</sup> Por. J. Walsh, *A note on Sexuality and Sensuality*, „The Way” Supplement 15, Spring 1972, s. 86-92.

<sup>277</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 220n.

<sup>278</sup> Zob. Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 312-315.

<sup>279</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 271; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 289; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 161; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>280</sup> Por. B. Newman, *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003, s. 222-234.

<sup>281</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>282</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 448.

pragnienia dobra (LT 37)<sup>283</sup>. W LT 53 omawia istnienie pobożnej i bogobojnej woli w kontekście wykładu o ludzkiej substancji naciskając na fakt, że jest prawdą wiary, iż człowiek posiada tego rodzaju wolę:

„W tej wizji ujrzałam i zrozumiałam z całą pewnością, że w każdej duszy, która pragnie być zbawioną, istnieje Boża wola (*godly/divine will*), która nigdy nie przyzwala na grzech i nie zgodzi się [na niego]. Ta wola jest tak dobra (*good*), że nigdy nie zapragnie (*will*) zła, ale zawsze nieustannie pragnie dobra (*will good*) i czyni dobro w oczach Bożych (*in the sight of God*)”<sup>284</sup>.

Choć Julianna wspomina o roli dobrej woli w kontekście substancjalnej natury człowieka, to jednak nie utożsamia ze sobą tych dwóch elementów, z uwagi na to, iż jakiegokolwiek scholastyczne dyskusje i podziały były obce jej teologii<sup>285</sup>. Z pewnością można powiedzieć, że dobra wola jest jedynie stworzonym odpowiednikiem wiecznej substancji w ludzkiej naturze<sup>286</sup> lub inaczej ujmując pragnieniem czynienia dobra i unikania grzechu mającym swe źródło w Bogu<sup>287</sup>. Choć Julianna nie rozwinęła w pełni tej koncepcji, to pojęcie „dobrej woli” ma pewne podobieństwo do moralnej i mistycznej idei *scintilla* lub *synderesis* w patrystycznej i średniowiecznej teologii, które oznaczały wrodzone pragnienie dążenia ku Bogu i moralne kierownictwo sumienia<sup>288</sup>. Stwierdza jedynie, że bogobojna wola umiejscowiona jest w istocie człowieka powołanego do zbawiania wraz z Chrystusem, który jest fundamentem jego duszy (*ground*). Odróżnia ją od zwierzęcej lub złej woli, którą uważa za odziedziczoną przez zmysłowość, kiedy naucza, że zmysłowa wola nabiera cech zwierzęcych w momencie wyboru oddalenia od Boga i jako niewolnik siebie samej oddaje się wyłącznie sobie<sup>289</sup>.

Podsumowując trzeba podkreślić nowość podejścia Julianny do znanego w średniowieczu tematu antropologii teologicznej, w którym przedstawia odmienne interpretacje dotyczące wizji człowieka. Biorąc za punkt wyjścia tajemnicę Bożego wcielenia wyprowadza oryginalną interpretację antropologiczną twierdzącą, że skoro Bóg przyjął istotę i substancję człowieka oraz jego zmysłowość i nie wahał się unżyć i przybywać w niej, dlatego zmysłowość nie może być dłużej uważana jedynie za powód do grzechu i źródło pokus. Ponadto cielesność nie powinna wyłącznie podlegać ascetycznemu poskromieniu i kontroli, ale mistyczka dąży do jej uświęcenia i wypełnienia przez zjednoczenie z istotą człowieka. Uważając zarówno duchowy jak i

---

<sup>283</sup> Szczegółowe omówienie por. D.N. Baker, *The Structure of the Soul and the 'Godly Wylle'...*, art. cyt., s. 37-49; J. Lang, *'The Godly Wylle' in Julian of Norwich*, DR 7(1984), t. 102, nr 348, s. 163-173.

<sup>284</sup> Father John-Julian, *The Complete Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 259; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 283; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 155; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>285</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 447.

<sup>286</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>287</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>288</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 447.

<sup>289</sup> Zob. W. Riehle, *The Secret Within...*, dz. cyt., s. 220.

cielesny aspekt za fundamentalne elementy bytu ludzkiego, stanowiące razem rdzeń jego istnienia, wskazuje na ciało jako niezbędne i konieczne narzędzie zbawienia i uświęcenia<sup>290</sup>.

Antropologia teologiczna Julianny łączy więc w sobie zarówno tradycyjne jak nowatorskie aspekty nauczania, czego przykładem jest nawiązanie do pojęcia *synderesis* rozumianego jako „nieupadły” element duszy. Na pewno nowym podejściem z jej strony była próba uniknięcia podziału pomiędzy duchowym i cielesnym wymiarem człowieka, przez ukazanie ludzkiej substancji jak tej, która znajduje swoje wypełnienie jedynie dzięki faktowi wcielenia Chrystusa i przyjęcia przez Niego ludzkiej zmysłowości (*sensualite*). Z uwagi na to, że Julianna nie widzi ludzkiego ciała jako przeszkodę dla duszy, ale jako integralną część Bożego planu stworzenia i zbawienia człowieka<sup>291</sup>, zmysłowość i cielesność stają się dla niej miejscem duchowego doświadczenia i oświecenia. Warte podkreślenia jest więc jej zrozumienie wyjątkowej godności i szlachetności cielesnej i doczesnej egzystencji ludzkiej przez zachowanie jedności ze sferą duchową, co prezentuje jednoznacznie jej wybitną oryginalność w powyższym temacie<sup>292</sup>.

### C) Mistyczna kontemplacja

Pisma Julianny w sensie formalnym nie można zaliczyć do traktatów duchowych podejmujących temat modlitwy i kontemplacji, dlatego że mistyczka nie podaje żadnych definicji modlitwy ani nie udowadnia jakichkolwiek twierdzeń z zamiarem stworzenia całościowego systemu metodologicznego. Ponadto określając siebie jako osobę nieuczoną nie pretenduje do zajmowania stanowiska nauczającego oraz nie zamierza opisywać swego osobistego doświadczenia mistycznego. Chce jedynie przekazać swoim współwyznawcom wiedzę o miłości Boga, która została jej objawiona w celu udzielenia duchowej pomocy tym, którzy pragną postąpić w życiu wewnętrznym i osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Choć jej pisma nie były komponowane z myślą o traktacie na temat kontemplacji, jest jednak czymś oczywistym, że zawierają właśnie tego rodzaju naukę szczególnie w rozdziałach LT 41-43<sup>293</sup>.

Jako główny temat poruszana jest tam modlitwa, która według mistyczki raczej nie oznacza modlitwy słownej, składającej się z próśb, ale modlitwę zjednoczenia

---

<sup>290</sup> Zob. *Tamże*; por. R. Bradley, *Julian and the Mystery of Redemption...*, art. cyt., s. 205-227.

<sup>291</sup> Por. S.R. Obenhaus, *The Doctrine of Creation in Julian of Norwich's Showings*, DR 10(2005), t. 123, nr 433, s. 235-251.

<sup>292</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 450.

<sup>293</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 73-75.



(*unitive prayer*), która jest „prawdziwą, pełną łaski i trwałą wolą duszy będącą zjednoczoną i zakorzenioną w woli Pańskiej przez słodkie i tajemnicze działanie Ducha Świętego” (LT 41)<sup>294</sup>. Analiza powyższych rozdziałów w powiązaniu z poprzedzającymi je rozdziałami 39-40 pokazuje, że anachoreтка definitywnie porusza temat wlanej i pasywnej kontemplacji w swym afektywnym wyrazie wraz z prezentacją wstępnych i koniecznych etapów rozwoju duchowego. Przede wszystkim mówi o rzeczywistości nazywanej „drugim nawróceniem”, która według teologii duchowości poprzedzona jest przez „pierwsze nawrócenie” z ateizmu lub pogaństwa<sup>295</sup>. Drugie nawrócenie, definiowane jako pełniejsze i osobiste oddanie Bogu, obejmuje u niej wspomniany dar „trzech ran”: prawdziwej skruchy (*true contrition*), serdecznego współczucia (*kind compassion*) i żarliwej tęsknoty za Bogiem (*earnest longing for God*) (LT 39-40)<sup>296</sup>. Następnie wyjaśnia w jaki sposób powinna być stosowana modlitwa zjednoczenia, która jest pojmowana jako zjednoczenie woli Bożej i ludzkiej (*union of the wills*) (LT 41-43), oraz opisuje jej źródła i skutki, które prowadzą w końcu do wlanej kontemplacji i widzeń duchowych (*beholdings*) (LT 7, 10, 43)<sup>297</sup>.

#### a) *Modlitwa nawrócenia*

„Drugie nawrócenie”, które zostało zaprezentowane przez Julianę w LT 39-40, jest dokładnym streszczeniem tradycyjnej doktryny o nawróceniu w czasie praktykowania wiary, gdzie precyzyjnie opisuje podstawowe jej afektywne elementy i poszczególne etapy duchowe. Mówi wprawdzie o grzechu, w którym człowiek trwa „aż wypełni go skrucha (*contrition*) dzięki natchnieniu (*inspiration/touching/influence*) Ducha Świętego i przemieni jego gorycz w nadzieję na Boże miłosierdzie” (LT 39)<sup>298</sup>. Potem następuje „poruszenie Ducha Świętego przez żal za grzechy do modlitwy skruchy (*pray contritely*)” (LT 40)<sup>299</sup> w połączeniu ze swobodnym i ochoczym przyjęciem ekspiacji za grzechy<sup>300</sup>. Proces ten polega na przyjęciu prób zesłanych przez Boga, do których należy głównie akceptacja pokuty nałożonej przez spowiednika z

---

<sup>294</sup> Father John-Julian, *The Complete...* dz. cyt., s. 193; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 249; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 124; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>295</sup> Zob. J. Walsh, *Introduction...*, art. cyt., s. 7n.

<sup>296</sup> Zob. B. Pelphrey, *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Universität Salzburg, Salzburg 1982, s. 206.

<sup>297</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 76n.

<sup>298</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 183; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 244; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 120; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>299</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 187; Julian of Norwich, *Showing...*, dz. cyt., s. 246; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 122; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>300</sup> Por. C. Pepler, *The Simple Sight of Sin*, LS 7(1949), t. 4, nr 37, s. 10-20.

autorytetu Kościoła (LT 39)<sup>301</sup> oraz

„łagodność (*meekness*), która bardzo zadowala Boga; (...) [w której człowiek] pokornie (*meekly*) zaakceptuje cielesną chorobę (*bodily sickness*) zaslaną przez [Niego] oraz cierpienie (*sorrows*) i zewnętrzny wstyd (*outward shames*) wraz z wyrzutami i pogardą świata (*reproofs/contempt*), i z wszelkimi rodzajami dolegliwości i pokus (*affliction/temptation*), zesłanych na nas duchowo i cieleśnie” (LT 39)<sup>302</sup>.

Przez tego rodzaju wyliczenie duchowych i cielesnych prób mistyczka ukazuje różne formy i funkcję oczyszczenia dopuszczonego przez Boga dla tych, którzy Go miłują i pragną ostatecznego z Nim zjednoczenia<sup>303</sup>.

Ten etap skruchy nie tylko polega na pasywnym doświadczeniu oczyszczenia, ale i na aktywnym działaniu Boga, który „ochrania nas z najwspanialszą miłującą troską, kiedy wydaje się nam, że jesteśmy prawie zapomniani i porzuceni” (LT 39)<sup>304</sup>. Nauka Julianna dotyczy w tym przypadku klasycznej doktryny o przebiegu kontemplacyjnej nocy zmysłów i ducha<sup>305</sup>, podczas której uważa za kluczowe usposobienie pokory i łagodności (*meekness*). Jak mówi mistyczka jest ono dyspozycją wewnętrzną nabytą w czasie oczyszczenia:

„Z powodu łagodności/pokory (*meekness/humility*), którą uzyskujemy w ten sposób, zostajemy wyniesieni bardzo wysoko w oczach Bożych przez Jego łaskę (...) nagle uwolnieni od grzechu i bólu zostajemy uniesieni w wieczną szczęśliwość i nawet postawiani na równi ze świętymi” (LT 39)<sup>306</sup>.

Idea łagodności i pokory duchowej w najlepszy sposób opisuje rzeczywistość serdecznego współczucia (*kind compassion*), która czyni osobę wewnętrznym gotową na następny etap wzrostu, ponieważ „przez skruchę zostajemy oczyszczeni, przez współczucie stajemy się gotowi, a przez prawdziwą tęsknotę jesteśmy godni” (LT 39)<sup>307</sup>. Dla Julianny więc proces nawrócenia i dochodzenia do zjednoczenia z Bogiem obejmuje przede wszystkim oczyszczenie polegające na skrusze prowadzącej do odpowiedniego usposobienia wewnętrznego. Objawia się ono w nieprzerwanej i żarliwej tęsknocie za Bogiem (*true longing*) i ma za zadanie przygotować oraz wynieść osobę na najwyższy poziom godności ludzkiej. Wymienia zatem podczas nawrócenia

---

<sup>301</sup> Zob. B. Pelphrey, *Love Was His Meaning...*, dz. cyt., s. 209; por. J. Sirko, ‘*Penance Profitable*’: *Julian of Norwich and the Sacrament of Penance*, JMRC 2(2015), t. 41, s. 163-186.

<sup>302</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 183; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 244; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 120; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>303</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 78-81.

<sup>304</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 183; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 244; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 120; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>305</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 82, p. 1.

<sup>306</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 184; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 244n; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 120; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>307</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 185; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 245; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 120; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 55.

trzy rodzaje afektywnych dyspozycji wewnętrznych: skruchy, współczucia i tęsknoty koniecznych do prawidłowego przeżycia okresu oczyszczenia<sup>308</sup>.

Ostatnim i najgłębszym etapem „drugiego nawrócenia” jest według Julianny nabycie usposobienia tęsknoty za Bogiem, które jest nie tylko zwykłym pragnieniem Stwórcy lub naturalnym dążeniem do Niego, ale faktyczną, rzeczywistą i skuteczną miłością, która tak prawdziwie, dogłębnie i trwale ukierunkowuje osobę na Boga, że staje się ona jedynie zatroskana o jak najszybsze z Nim zjednoczenie. Ta dyspozycja duchowa jest początkiem i fundamentem dla postępującego zjednoczenia i umożliwia otrzymanie wyższych łask mistycznych przez wierzącego:

„Nie ma stworzonej istoty, która mogłaby wiedzieć jak mocno, jak słodko i jak czule Stworzyciel miłuje nas. Dlatego też możemy [dzięki] Jego łasce i z Jego pomocą wytrwać w duchowej kontemplacji (...) ponieważ naszym naturalnym pragnieniem (*natural will*) jest posiadanie Boga, a Bożym dobrym pragnieniem (*God's good will*) jest posiadanie nas, i nie możemy nigdy przestać pragnąć (*willing*) i miłować (*loving*), aż posiadziemy Go w pełnej radości” (LT 6)<sup>309</sup>.

Właściwe pragnienie lub tęsknota wyprzedza zjednoczenie wewnętrzne z Bogiem, ponieważ jest bezpośrednim przygotowaniem do wyższych etapów modlitwy kontemplacyjnej i z tego względu praktycznie stanowi istotę tejże modlitwy<sup>310</sup>. Tego rodzaju niezachwiane pragnienie lub świadoma tęsknota (*willful longing*) jest dla Julianny substancjalnym elementem kontemplacji, który może być porównany do „afektywnego poruszenia miłości (*affective stirring of love*)” ku samemu Bogu lub „ostrej strzały stęsknionej miłości (*sharp dart of longing love*)” o których pisał autor *Obłoku*<sup>311</sup>.

Mistyczka podkreśla ponadto w LT 5, że gorące i żarliwe pragnienie Boga oznacza w praktyce naturalną tęsknotę (*kind yearning*) za Nim jako jedynym obiektem tego rodzaju afektywnych poruszeń, które mogą być w pełni zaspokojone wyłącznie w Bogu<sup>312</sup>:

„Także nasz dobry Pan objawił, że [sprawia] Mu bardzo wielką przyjemność, kiedy prosta dusza zbliża się [do Niego] szczerze (*naked*), otwarcie (*plainly/openly*) i bezpośrednio (*familiarly/homely*). Ponieważ to jest [właśnie] naturalna tęsknota (*natural yearning*) duszy dzięki dotknięciu Ducha Świętego (*touching of the Holy Spirit*) według zrozumienia, które miałam w tej wizji”<sup>313</sup>.

<sup>308</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>309</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 85; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 186; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 71; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>310</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 83n. Więcej o modlitwie u Julianny por. R. Bradley, *Julian on Prayer*, w: *Medieval Religious Women*, t. 2 – *Peaceweavers*, red. L.T. Thomas, J.A. Nicholas, Cistercian Pub., Kalamazoo 1987, s. 291-304.

<sup>311</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 84, p. 2.

<sup>312</sup> Por. J.P.H. Clark, *Fiducia in Julian of Norwich I*, DR 4(1981), t. 99, nr 335, s. 97-108; J.P.H. Clark, *Fiducia in Julian of Norwich II*, DR 7(1981), t. 99, nr 338, s. 214-229.

<sup>313</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 79; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 184; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 68; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 10.

Choć odwołuje się tutaj do naturalnej tęsknoty duszy (*kind/natural yearning of soul*) to jednak tego rodzaju terminologia nie jest przeciwna nadprzyrodzonemu pragnieniu, z uwagi na to, że szerszy kontekst tego fragmentu pokazuje, iż miała na myśli pragnienie spowodowane przez dotknięcie lub natchnienie Ducha Świętego. Rzeczywistość, którą Julianna stara się opisać używając pojęcia „naturalne pragnienie”, jest zawarta w spontanicznym pobudzeniu autentycznej wewnętrznej tęsknoty w człowieku pod wpływem działania Bożego. Dlatego też naturalność tego duchowego zjawiska nie zawiera się w jego zwykłości, zwyczajności lub przeciętności, ale w autentyczności i spontaniczności, które są podstawowymi elementami odpowiedzi człowieka na natchnienia ze strony Ducha Świętego<sup>314</sup>. Tego rodzaju odpowiedź jest możliwa jedynie wtedy, kiedy osoba zaczyna rozpoznawać bliskość Boga (*homeliness*), dzięki budzącej się w niej tęsknocie (*longing*), w momencie uświadomienia sobie intymnej miłości, którą przeżywa z Bogiem. Takie uświadomienie jest afektywnym doświadczeniem działania Ducha Świętego dotykającego i przemieniającego człowieka na tyle, że potrafi zobaczyć Boga w zupełnie odmiennej perspektywie. To przeżycie bliskości prowadzi do postawy adoracji i podziwu oraz żarliwego pragnienia miłowania i posiadania Go, aż po zupełne oderwanie od tego, co stworzone i zjednoczenie duchowe z Bogiem<sup>315</sup>.

### **b) Modlitwa zjednoczenia**

Działanie Boga w osobie człowieka przygotowujące go na pełne doświadczenie Jego miłości w czasie drugiego nawrócenia polega na przeżyciu skruchy i żalu za grzechy, współczucia i współodczuwania Jego Męki oraz żarliwej tęsknoty ku Niemu. Następnie Julianna stara się opisać ten sam proces widziany od strony działania Bożego, choć rozumie go jako następny etap w rozwoju duchowym<sup>316</sup>. W tym celu w LT 5 wprowadza nowe wyrażenie „dobrej woli Boga (*good will of God*)” i podobny termin „dobroci Bożej (*goodness of God*)”, która łączy się z jej modlitwą będącą „bardzo blisko woli i dobroci Bożej”<sup>317</sup>. Jak z jednej strony występuje w osobie „naturalne pragnienie (*kind yearning*)” ku Bogu, tak z drugiej istnieje w nim „bliska zgodność z wolą Bożą (*close to touching our Lord's will/conforming to the will*)”<sup>318</sup>. Dla Julianny jednak oba poruszenia wewnętrzne są dwoma stronami tej samej duchowej

---

<sup>314</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 85, p. 4.

<sup>315</sup> Zob. *Tamże*, s. 86-92.

<sup>316</sup> Por. C. Pepler, *Mother Julian Herself*, LS 4(1949), t. 3, nr 34, s. 450-455; J. McAvoy, *To Be Satisfied. Julian of Norwich and the Meaning of Atonement*, SinS 13(2003), s. 141-153.

<sup>317</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 79; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 184; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 69; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>318</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 184; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 10, p. 8.

rzeczywistości, kiedy osoba dążąc do Boga pragnie być jednocześnie przez Niego posiadana i jak mówi mistyczka, „nasza naturalna wola chce osiąść Boga, a Boża dobra wola chce osiąść nas” (LT 6)<sup>319</sup>. Dlatego pragnienie posiadania Boga, wyrażające się w „żarliwej tęsknocie (*longing*)”, zbiega się wewnętrznie z wolą Bożą dążącą do zgodności i jedności obu woli (*union of the wills*)<sup>320</sup>.

Następnie Julianna przechodzi do tematu zjednoczenia woli, który wiąże się ściśle z pragnieniem i dążeniem ku Bogu i jest podstawowym warunkiem do osiągnięcia kolejnego etapu duchowego. Ten rodzaj zjednoczenia łączący się ściśle z modlitwą, która jest równocześnie podstawowym narzędziem w tym procesie<sup>321</sup>:

„I nasz Pan wywołał to wszystko nagle w moim umyśle i objawiając te słowa powiedział: Ja jestem źródłem twojego błagania/prośby (*ground of beseeching*). Wpierw moją wolę powinnaś osiąść (*have it*), potem uczynię ją twoim pragnieniem (*wish it*) i wtedy stanie się twoją prośbą (*beseech it*)” (LT 41)<sup>322</sup>.

W powyższym fragmencie zostaje przedstawiona potrójna doktryna o modlitwie opisująca w pierw jej fundament, którym jest sam Bóg będący pierwszą przyczyną modlitwy i w którym każda modlitwa się zakorzenia (LT 42): „Pierwsze jest od kogo i skąd nasza modlitwa pochodzi. (...) Ja jestem fundamentem (*ground*) (...) i w pierw jest moja wola (*first it is my will*)”<sup>323</sup>. Julianna nie tylko podkreśla fakt, że Bóg jest fundamentem i przyczyną modlitwy człowieka, ale nawet próbuje dokładnie wyjaśnić w LT 41, że nie jest jedynie powodowana przez „dobroć Boga (*God's goodness*)”, ale dzięki „słodkiemu wewnętrznemu działaniu Ducha Świętego (*sweet inner working of the Holy Spirit*)”<sup>324</sup>, którym jest wewnętrzne nakłanianie i poruszanie człowieka do modlitwy (*he steryth/move us to pray*)<sup>325</sup>. Dlatego podczas niej w konsekwencji człowiek podąża za poruszeniami woli Bożej, z którą jest zjednoczony i której bezgranicznie ufa, „ponieważ jest wolą naszego Pana, aby nasza modlitwa i nasze zaufanie były obie jednakowo wspaniałomyślne” (LT 42)<sup>326</sup>. Z powyższej analizy wynika, że pojęcie Boga, jako pierwszej przyczyny i źródła modlitwy człowieka, który oczekuje zaufania i wiary, jako prawidłowego wyrazu Jego uwielbienia, leży u podstaw nauczania Julianny o życiu wewnętrznym<sup>327</sup>. Jednocześnie udowadnia, że Bóg nie jest

<sup>319</sup> Tenże, *Showings...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>320</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>321</sup> Zob. *Tamże*, s. 96.

<sup>322</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 191; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 248; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 124; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>323</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 250-251.

<sup>324</sup> Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 124.

<sup>325</sup> Tenże, *Showings...*, dz. cyt., s. 253; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>326</sup> Tenże, *Showings...*, dz. cyt., s. 251.

<sup>327</sup> Por. R. Fusco, *The Contemplation of Christ Crucified in Julian of Norwich*, SinS 13(2003), s. 119-140; A. Sutherland, *Julian of Norwich and the Liturgy*, w: *A Companion to Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 88-98.

jedynie inspiratorem tęsknoty ku sobie, który pobudza pragnienie za całkowitym zjednoczeniem woli, ale jest zasadniczym i najważniejszym uczestnikiem tego procesu<sup>328</sup>.

Oprócz pierwszeństwa Bożego działania w modlitwie, Julianna traktuje modlitwę zjednoczenia jako narzędzie unoszące duszę od stanu zwykłego pragnienia i dążenia ku Bogu (*longing*) do stanu zjednoczenia woli w praktycznym życiu: „Co do drugiego, to w jaki sposób powinniśmy praktykować modlitwę, tak aby nasza wola została radośnie przemieniona (*transformed*) w wolę naszego Pana” (LT 42)<sup>329</sup>. Mistyczka jest naturalnie świadoma tego, że choć modlitwa jednoczy osobę z Bogiem i dusza „może być jak Bóg w istocie (*nature/essence*) i w substancji (*substance*) odnowiona przez łaskę, to jest faktycznie niepodobna do Niego w swej kondycji przez grzech” (LT 43)<sup>330</sup>. Dlatego też proces uzgodnienia i upodobnienia woli ludzkiej do woli Bożej wymaga konkretnego czasu i poważnego wysiłku oraz nie może się odbyć bez trudności i przeszkód:

„Bóg akceptuje dobrą wolę (*good will*) i wysiłek (*labour*) swoich sług, niezależnie od naszych odczuć (*feel*), dlatego zatem sprawia mu przyjemność, kiedy trwamy w modlitwie i w dobrym życiu dzięki jego pomocy i łasce...” (LT 41)<sup>331</sup>.

W sytuacjach posuchy i nocy duchowej Julianna radzi trwać pod posłuszeństwem na modlitwie zjednoczenia, ponieważ wtedy zjednoczenie woli nie jest już oparte na jedności pragnień i dążeń, jak to miało miejsce w czasie drugiego nawrócenia, ale na czystym posłuszeństwie, dzięki któremu człowiek żyje, działa i czyni to, co nakazuje mu wola Boża<sup>332</sup>.

Ostatnim elementem doktryny o modlitwie zjednoczenia jest nauka o ostatecznym rezultacie tejże modlitwy, którym jest moralna i wolitywna jedność z Bogiem (LT 42):

„Co do trzeciego, to powinniśmy zrozumieć skutek (*fruit/outcome*) i cel (*end/perpose*) naszej modlitwy, którym jest bycie zjednoczonym (*be united*) i podobnym (*like*) do naszego Pana we wszystkich rzeczach (*in all things*)”<sup>333</sup>.

Podkreślając owocność modlitwy zjednoczenia Julianna stara się wykazać, że tego

---

<sup>328</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 100-103.

<sup>329</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 195; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 251; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 126; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>330</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 201; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 253; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 128; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>331</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 193; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 250; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 125; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>332</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 97n.

<sup>333</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 195; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 251; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 126; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 58.

rodzaju modlitwa sprawia i jednocześnie polega na znacznie głębszym zjednoczeniu pomiędzy człowiekiem a Bogiem niż omawiane wcześniej zwykłe pragnienie wewnętrzne<sup>334</sup>. Jak nawet najbardziej żarliwa tęsknota ku Stwórcy nie wymaga specjalnego wysiłku i poświęcenia, z racji swej naturalności i spontaniczności wpisanej w jej naturę dzięki łasce, tak rezultatem przemienienia woli ludzkiej w wolę Bożą jest poddanie wcześniejszego pragnienia i tęsknoty ku Bogu próbie autentyczności, z racji zaangażowania ludzkiej woli na głębszym i bardziej wymagającym poziomie duchowym<sup>335</sup>.

Tego rodzaju wyższy stopień jedności polegający na wolitywnym zjednoczeniu opisany został przez mistyczkę w następujący sposób:

„Modlitwa (*beseeching*) jest prawdziwą (*true*), pełną łaski (*gracious*) i wytrwałą (*enduring/lasting*) wolą/pragnieniem duszy (*will of the soul*), zjednoczoną (*united*) i zakorzenioną (*joined/fastened*) w woli naszego Pana przez słodkie wewnętrzne (*sweet/secret/inner*) działanie Ducha Świętego” (LT 41)<sup>336</sup>.

Jak pokazuje powyższa definicja w tego rodzaju modlitwie jest już obecna moralna jedność z Bogiem oparta na zjednoczeniu obu woli, która jednak jeszcze nie osiąga ostatecznego i najwyższego stopnia rozwoju wewnętrznego. Julianna wspominając o modlitwie błagalnej (*beseeching*) w tym przypadku naturalnie nie ma na myśli wyłącznie modlitwy słownej lub modlitwy prośby<sup>337</sup>. Raczej mówi o modlitwie zjednoczenia z Bogiem starając się w ten sposób zwrócić uwagę na fakt, że modlitwa powinna zawsze być widziana w świetle postępującego zjednoczenia wewnętrznego, ponieważ jest koniecznym narzędziem na każdym etapie duchowym, które prowadzi do wyższych form zjednoczenia<sup>338</sup>.

### c) *Modlitwa kontemplacyjna*

Podczas etapu zjednoczenia woli osoba osiąga jednomyślność z Bogiem, ponieważ jak pisze Julianna „dusza przez modlitwę staje się zgodna z Bogiem (*accord with God*)” (LT 43)<sup>339</sup>, dlatego też nie jest rozproszona przez żadne rzeczy stworzone i jest „zjednoczona i zakorzeniona (*united/joined*)” w Nim (LT 41)<sup>340</sup>. Po nawróceniu i zjednoczeniu woli mistyczka w LT 43 przedstawia następny wyższy stopień duchowy

<sup>334</sup> Por. C. Pepler, *The Union of Opposites*, LS 6(1949), t. 3, nr 36, s. 545-551.

<sup>335</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>336</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 193; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 249; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 124; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>337</sup> Więcej o modlitwie u Julianny por. R. Bradley, *Julian of Norwich on Prayer*, w: *Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache*, AC 106, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1983, s. 136-154.

<sup>338</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 99n.

<sup>339</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 254.

<sup>340</sup> *Tamże*, s. 249.

związany z modlitwą i kontemplacją:

„Ale kiedy nasz Pan w swej uprzejmości (*courtesy*) i dzięki Jego wyjątkowej łasce (*special grace*) objawi się (*shows*) naszej duszy posiadamy to, czego pragnęliśmy (*desire*) i potem przez [jakiś] czas nie widzimy [nic], o co więcej powinniśmy się modlić, ale cała nasza intencja (*intention*), wraz z całą naszą mocą (*might*), są zupełnie ukierunkowane na Jego widzenie/kontemplację (*beholding/contemplating*)”<sup>341</sup>.

W tym fragmencie Julianna wspomina o wyższym rodzaju modlitwy zjednoczenia przybierającej formę prostego widzenia (*beholding*) lub inaczej kontemplacji Boga, które jest nazywane specjalnym objawieniem (*showing*). Termin „widzenie” lub „ujrzenie” używany jest przez nią dość często bez wspominania o „objawieniu” i oznacza akt wewnętrznego „widzenia”, które pochłania całą uwagę danej osoby. Tego rodzaju połączenie prostoty i głębi widzenia ujawnia w konsekwencji fakt, że osoba mająca takie doświadczenie „widzi (*behold*) objawienie (*showing*)”, które przyjmuje z wyjątkową miłosną afektywnością i pragnieniem przeniknięcia oraz zgłębiania tego, co przyciągnęło jej uwagę w nadprzyrodzony sposób<sup>342</sup>. Dlatego też „widzenie” opisane przez Juliannę w ogólnym sensie koresponduje z definicją kontemplacji, a etap duchowy, w którym umiejscawia to doświadczenie, odpowiadałby najwyższemu zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Ponadto mistyczka według P. Molinari rozróżnia pomiędzy dwoma rodzajami objawień lub kontemplacji: (1) widzeniem, które ma charakter czasowej i nadzwyczajnej łaski (*special showing*); (2) oraz widzeniem bez żadnego nadzwyczajnego objawienia (*no showing*), które raczej trzeba zakwalifikować jako wlaną kontemplację<sup>343</sup>.

Julianna wprowadzając pojęcie najwyższej formy kontemplacji wyraźnie odróżnia ją od poprzedniej niższej formy zjednoczenia, dlatego że najwyższa forma „widzenia (*beholding*)” następuje po niższej formie „zjednoczenia woli (*union of wills*)”. Zaś pełna i ostateczna kontemplacja nie jest powodowana bezpośrednio przez wolitywne zjednoczenie z racji tego, że jest „wyjątkową łaską (*special grace*)” i udzielana jest „dzięki łasce (*of grace*)”<sup>344</sup>:

„I tak jak to widzę, jest to ekstatyczna i nieuchwytna modlitwa (*exalted and imperceptible*), ponieważ jedynym powodem, dlaczego się modlimy jest bycie zjednoczonym (*be united*) w wizji (*sight/vision*) i kontemplacji (*beholding/contemplation*) Jego [osoby] do której się modlimy (LT 43)”<sup>345</sup>.

Jak celem modlitwy zjednoczenia było przemienienie woli ludzkiej w wolę Bożą

<sup>341</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 201; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 254; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 128; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>342</sup> Por. C. Pepler, *The Ground of Union*, LS 12(1949), t. 4, nr 42, s. 249-255.

<sup>343</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 104-107.

<sup>344</sup> Zob. *Tamże*, s. 108.

<sup>345</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 201; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 254; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 128; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 60.



przez zjednoczenie obydwu woli, według słów Julianny o „zjednoczeniu (*united*) i zakorzenieniu (*joined/fastened*) [naszej woli] w woli naszego Pana” (LT 41)<sup>346</sup>, tak w nowym rodzaju zjednoczenia z Bogiem wyraźnie podkreśla, że polega ono

„na byciu zjednoczonym (*be united*) w wizji (*sight/vision*) i kontemplacji (*beholding/contemplation*) Jego [osoby]” z „intencją (*intention*) (...) i mocą (*might*) zupełnie ukierunkowaną na Jego widzenie/kontemplację (*beholding/contemplating*)” (LT 43)<sup>347</sup>.

Ten więc następny etap w rozwoju duchowym nie jest już opisywany przez zjednoczenie woli (*union of wills*), które oczywiście ma miejsce, ale przez zjednoczenie kontemplacyjne (*union in contemplation*). Naturalnie obiektem nowego rodzaju widzenia duchowego jest sam Bóg, pojmowany wyłącznie w swym Bóstwie (*Godhead*), a nie w jakichkolwiek przymiotach lub aktach Jego działania, dzięki którym może być lepiej opisywany i rozumiany przez człowieka. Jak przekazuje Julianna dalej w LT 43 skutkiem tejże kontemplacji jest niewymowna i niewysłowiona radość nazywana „cudowną przyjemnością (*marvelously enjoying*)” wraz z pełną czci bojaźnią (*reverent dread*) oraz „słodkością i zachwytem (*sweetness and delight*)”<sup>348</sup>.

Z pewnością powyższy opis używający terminologii afektywnej teologii i mistyki pokazuje, że „wyjątkowa łaska objawień (*special grace of showings*)” jest z gruntu pasywną formą kontemplacji według tradycyjnego podziału stosowanego w duchowości. Będąc nowym i wyższym stopniem zjednoczenia zasadnicza kontemplacja dla Julianny (*beholding*) zawiera w sobie pewien rodzaj wlanej i pasywnej formy widzenia Boga (*sight/vision*)<sup>349</sup>, podczas którego osoba przeżywa i podąża za poruszeniem łaski, będąc pociągana i uniesiona przez Jego miłość. Ponieważ zaś to widzenie ma wymiar wyłącznie czasowy i doczesny, dlatego nie może być utożsamiane z doświadczeniem wizji uszczęśliwiającej<sup>350</sup>. Czysto duchowy i afektywny charakter tejże kontemplacji należy także odróżnić od zmysłowej afektywności i uczuciowych przeżyć podczas modlitwy nawrócenia, ponieważ jak naucza mistyczka jest ona wyjątkową i specjalną łaską nie będącą automatyczną lub praktyczną konsekwencją nabytej kontemplacji<sup>351</sup>.

Drugim rodzajem kontemplacji wspomnianym przez anachoretkę jest „widzenie bez objawienia (*beholding with no special showing*)”, które jest typem wlanej i pasywnej kontemplacji następującym po zjednoczeniu woli, ale nie należącym do

---

<sup>346</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>347</sup> *Tamże*, s. 254.

<sup>348</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 108n; Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 201; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 254; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 128; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>349</sup> Por. C. Pepler, *The Goal*, LS 3(1950), t. 4, nr 45, s. 393-403.

<sup>350</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>351</sup> Zob. *Tamże*, s. 115-117.

najwyższej formy kontemplacji, która jest charakterystyczna dla opisywanych powyżej „nadzwyczajnych widzeń (*special showing*)”. Ta inna forma kontemplacji nie jest tak intensywna jak poprzednia, ponieważ nie ma w niej elementów „czystego widzenia (*plain beholding*)”, a będąc ukryta przed innymi osobami jest przeżywana bardziej wewnętrznie. Mimo tego zawiera w sobie głębsze rozumienie i doświadczenie prawd wiary, choć nie ma w niej elementu nagle pojawiającej się i nadprzyrodzonej świadomości, która jest odpowiednia dla „nadzwyczajnej kontemplacji (*special beholding*)”<sup>352</sup>.

Julianna odróżnia te dwa rodzaje kontemplacji na podstawie ich dostępności dla wszystkich wierzących:

„istnieją dwa poruszenia (*activities*), które mogą być zauważone w tej wizji: jednym jest pragnienie/dążenie (*seeking*), a drugim widzenie/kontemplacja (*beholding*). Dążenie jest powszechne (*common*) dla wszystkich i każda dusza może [je] mieć przez łaskę... (LT 10)”<sup>353</sup>.

Ponieważ nadzwyczajność i wyjątkowość charakteryzują łaskę „specjalnego objawienia”, dlatego udzielana jest tylko osobom wybranym przez Boga i ma naturę czasowego wydarzenia, a nie trwałego stanu duchowego. Zaś powszechność i zwyczajność są cechami kontemplacji dostępnej dla wszystkich, która została opisana w LT 7:

„Żaden człowiek nie jest w stanie poznać tej cudownej zażyłości (*marvelous homeliness/wonderful familiarity*) w tym życiu, chyba że przez nadzwyczajne objawienie (*special showing/revelation*) od naszego Pana, lub przez ogromną obfitość łaski (*great abundance of grace*) udzieloną wewnętrznie (*inwardly given*) przez Ducha Świętego”<sup>354</sup>.

Według P. Molinari wyraźnie wynika z tego fragmentu, że człowiek może doświadczyć bliskości i zażyłości z Bogiem za pomocą dwóch rodzajów wlanej kontemplacji: (1) jako nadzwyczajnego objawienia (*beholding, showing*); (2) lub przez wyjątkową wewnętrzną obfitość łaski (*abundance of grace*). Julianna wyróżnia więc formę wlanej kontemplacji, która ani nie jest zwykłą łaską udzieloną podczas modlitwy nawrócenia, ani też nie należy do najwyższych form nadzwyczajnego objawienia<sup>355</sup>.

Do najważniejszych cech charakterystycznych dla pośredniej formy wlanej kontemplacji należy konieczność jej występowania w celu pełnego doświadczenia i zrozumienia „zażyłości (*homeliness*)” z Bogiem w życiu doczesnym<sup>356</sup>. Ponadto choć ta

---

<sup>352</sup> Zob. *Tamże*, s. 118.

<sup>353</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>354</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 89; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 189; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 73; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>355</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>356</sup> Por. B. Lorenzo, *The Mystical Experience of Julian of Norwich, with Reference to the Epistle to the Hebrews (ch. IX). Semiotic and Psychoanalytic Analysis*, tłum. Y.L. Guillou, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I...*, dz. cyt., s. 161-181; C. Riggs, *Julian of Norwich and the Ecstatic Experience*, w: *Tradition and Ecstasy: The Agony of the Fourteenth Century*, red. N. Van Deusen, The Institute of

forma opiera się na pogłębionym praktykowaniu cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, przybliżających daną osobę do Boga, to jednak nie cechuje jej występowanie „czystego widzenia” lub „nadmierzających objawień”. Ponieważ charakteryzuje ją powszechność, dlatego jest dostępna dla wszystkich, w przeciwieństwie do drugiego rodzaju udzielanego darmowo z łaski jedynie wybranym przez Boga osobom. Żadna z tych form, mając ten sam przedmiot kontemplacji, nie odsłania nowej prawdy doktrynalnej, ale bazując na innego rodzaju duchowej przenikliwości ukazuje go jedynie w nowej perspektywie. Wyższość objawieniowej formy kontemplacji zawiera się w odmiennym sposobie jej praktykowania, którym jest doskonałe widzenie Boga, dzięki nadzwyczajnym objawieniom, skutkującym niewymowną radością i słodkością duchową, które nie są w tak doskonałym stopniu obecne w niższej formie kontemplacji<sup>357</sup>. Dlatego zasadnicza różnica pomiędzy tymi dwoma formami kontemplacji nie leży w jakości wlanej łaski lub wewnętrznego działania Boga, ale w stopniu ich intensywności i w obecności nadzwyczajnych elementów, które występują jedynie przy „szczególnych widzeniach (*special showings*)”. Ostatnia odmienność kryje się w naturze obu rodzajów kontemplacji, z których objawienia mają charakter wyłącznie przejściowy i przemijający (*transitory*), ponieważ osoba otrzymuje chwilowe widzenia po których powraca do stanu sprzed nadzwyczajnego objawienia, którym jest pośrednia forma stałej i wlanej kontemplacji<sup>358</sup>.

#### d) *Dyspozycja wewnętrzna*

Podsumowując temat modlitwy nawrócenia, zjednoczenia i kontemplacji należy jeszcze podkreślić elementarną rolę dążenia ku Bogu (*seeking*), które jest przez Julianę regularnie przypominanym wewnętrznym usposobieniem i konieczną dyspozycją do prowadzenia życia prawdziwie wewnętrznego<sup>359</sup>. To dążenie, będąc czymś więcej niż zwykle pragnienie lub nawet żarliwa tęsknota (*longing*), jest obecne w czasie nawrócenia, ale jak twierdzi P. Molinari przyjmuje „formę modlitwy, której charakterystyczną cechą jest pragnienie ‘czystości widzenia’ [Boga]”<sup>360</sup>, co szczególnie ujawnia się w czasie kontemplacji (*beholding*). Ponieważ dążenie jest przedłużeniem tęsknoty za Bogiem, mistyczka opisuje je w następujący sposób (LT 10):

„Jest wolą Bożą, abyśmy posiadali trzy rzeczy [otrzymane] od Niego jako dary w naszym dążeniu (*seeking*). Pierwszą jest, abyśmy dążyli wytrwale/chętnie (*wilfully/willingly*) i

---

Medieval Music, Ottawa 1997, s. 109-122; P. Kilroy, *Julian of Norwich – her experience of God*, SDL 3-4(1979), t. 19, nr 79, s. 115-123.

<sup>357</sup> Por. C. Pepler, *The Ground of Beseeking*, LS 11(1949), t. 4, nr 41, s. 217-224.

<sup>358</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 120n.

<sup>359</sup> Więcej o modlitwie u Julianny por. R. Bradley, *Julian on Prayer*, w: *Julian Woman of our Day*, red. R. Llewelyn, Darton, Longman and Todd, London 1985, s. 61-74.

<sup>360</sup> P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 121.

pilnie (*diligently/busily*) bez lenistwa, jak bardzo jest to możliwe z Jego łaski, ochoczo i radośnie (*gladly/merrily*), bez nadmiernego wysiłku (*unreasonable heaviness*) i daremnego smutku (*useless/worthless sorrow*)<sup>361</sup>.

Pierwszy i najniższy poziom dążenia obejmuje typowo ludzkie poszukiwanie duchowe nie mające jeszcze wiele wspólnego z wewnętrznym poruszeniem duszy ku Bogu. Jest to poszukiwanie pełne troski i niepokoju podyktowane naturalnym pragnieniem Boga, które z czasem staje się coraz prostsze w swej formie i przemienia się w miłosne zjednoczenie, kiedy to osoba chce dostosować się do woli Bożej<sup>362</sup>. Ten pierwszy rodzaj dążenia ku Bogu (*seeking*) odpowiadałaby etapowi modlitwy nawrócenia, ponieważ polega głównie na pielęgnowaniu afektywnego wymiaru szczerej skruchy, serdecznego współczucia i żarliwej tęsknoty za Bogiem<sup>363</sup>.

Następnie Julianna prezentuje drugi poziom dążenia ku Bogu, który charakteryzuje się coraz większą prostotą szczególnie w zakresie afektywności, choć nie ma jednak charakteru emocjonalnego<sup>364</sup>:

„Drugą [rzeczą] jest, abyśmy niezłomnie (*steadfastly*) oczekiwali (*abide*) Go dla Jego miłości bez narzekania (*grumbling*) i zmagania się (*struggling*) przeciwko Niemu do końca naszego życia, ponieważ potrwa ono jedynie chwilę”<sup>365</sup>.

Osoba w tym stanie duchowym skupia się wyłącznie na pragnieniu Boga ze względu na Jego miłość, choć jednocześnie mając wrażenie dystansowania się do Niego, jest kuszona chęcią powrotu do wcześniejszej formy modlitwy, w której otrzymywała większą satysfakcję i pocieszenie. Niemniej jednak odczuwalny dystans potwierdza, że Bóg komunikuje się z osobą w bardziej intymny sposób, który jest jej nieznanym i którego nie jest w pełni świadoma. Dlatego też mistyczka zaleca w takiej sytuacji niezłomne i nieugięte oczekiwanie (*abide steadfastly*), które charakteryzuje niezachwiane dążenie ku Bogu<sup>366</sup>.

Ponieważ ten drugi rodzaj dążenia występuje już po zjednoczeniu woli, staje się podstawowym i elementarnym usposobieniem afektywnym, cechującym początek wlanej kontemplacji i przygotowującym osobę na najwyższy stopień rozwoju duchowego. Najważniejszym działaniem na etapie występowania nocy zmysłów i ducha jest trwanie w niezłomnej intencji dążenia ku Bogu, nawet przy emocjonalnym

---

<sup>361</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 101; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 196; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 79; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>362</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>363</sup> Por. G. Vann, *Juliana of Norwich on the 'Love-Longing' of Christ*, „Month” 12(1932), t. 160, nr 822, s. 537-541.

<sup>364</sup> Por. C. Garrett, *Weal and Woe: Suffering, Sociology, and the Emotions of Julian of Norwich*, PP 3(2001), t. 49, s. 187-203.

<sup>365</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 101; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 196; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 79; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>366</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 122n; por. Father John-Julian, *Thankyng in Julian*, MQ 6(1989), t. 15, nr 2, s. 70-74.

braku jakichkolwiek wewnętrznych pragnień lub odczuwalnej tęsknoty za Nim. Julianna szczególnie podkreśla w LT 10 i 41 „potrzebę niezachwianej wytrwałości w miłosnym skupieniu na Bogu (*faithful perseverance in this loving attention to God*)” mimo wrażenia duchowej ciemności i braku wewnętrznego pocieszenia<sup>367</sup>. Z tej racji szczególnie przestrzega przed narzekaniem oraz próbą walki i zmagania się z Bogiem, ponieważ ten etap duchowy nie polega już na odczuwaniu tęsknoty i pragnień, dlatego może być porównany do opisanej powyżej modlitwy zjednoczenia, podczas której dążenie ku Bogu (*seeking*) polega na „niezłomnym oczekiwaniu” na Jego miłość<sup>368</sup>.

Trzeci i ostatni poziom dążenia duchowego jest konsekwencją uzyskanego już stałego pragnienia miłości, który Julianna opisuje następująco:

„Trzecią [rzeczą] jest, abyśmy ufali Mu ogromnie (*trust in him mightly*) w absolutnej i prawdziwej wierze (*out of full and true faith*). Ponieważ jest Jego wolą, abyśmy wiedzieli, że ukaże się nieoczekiwanie i pełen błogosławieństwa (*appear suddenly and blissfully*) dla wszystkich swych umiłowanych”<sup>369</sup>.

Jak podczas poprzedniego etapu duchowego dążenie związane było z wysiłkiem oczekiwania na Boga i koncentracją na prostocie wewnętrznego pragnienia, w celu doświadczenia oczyszczenia i umocnienia wiary, tak w tym stopniu duchowym głębsza i czystsza wiara pozwala osobie prowadzić życie pełne miłosnego zawierzenia<sup>370</sup>. Po okresie ciemności wewnętrznej i niezachwianej wytrwałości w oczekiwaniu na Boga, dążenie duchowe (*seeking*) przybiera formę „miłosnej uwagi w wierze ku Bogu (*loving attention in faith towards God*)”<sup>371</sup>. Ta duchowa czujność, cechująca się „ufną miłością (*trustful love*) i całkowitym ogołoceniem (*total abandonment*) polega raczej na prostej jedności (*simple union*) niż duchowej wiedzy (*knowledge*)”<sup>372</sup>, ponieważ ten etap rozwoju nie zakłada żadnej szczególnej wiedzy o Bogu poza ogólnym poznaniem w wierze. Ponadto w czasie trwania najwyższego typu kontemplacji mogą występować objawienia (*showings*), widzenia (*sight*) lub oświecenia (*illuminations*), które przybierają formę nagle pojawiających się słów wewnętrznych i nadzwyczajnego zrozumienia tajemnic Bożych<sup>373</sup>.

Trzeba jeszcze zaznaczyć, że najwyższy poziom dążenia ku Bogu odpowiada raczej pośredniej formie kontemplacji (*beholding*), która polega na „obfитоści łaski (*abundance of grace*)” bez „nadzwyczajnych widzeń (*special showings*)”. Jak twierdzi

---

<sup>367</sup> P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 123n; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 193-196, 248-250.

<sup>368</sup> Zob. *Tamże*, s. 123-126.

<sup>369</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 101; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 196; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 79; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>370</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>371</sup> *Tamże*, s. 127.

<sup>372</sup> *Tamże*.

<sup>373</sup> Zob. *Tamże*, s. 127-130.

P. Molinari widać to wyraźnie podczas porównania obu procesów duchowych, w ramach którego zauważalna jest obecność następujących wspólnych cech (LT 7 i 10): (1) dążenie jest darem Ducha Świętego podobnie jak „obfitość łaski” w niższym rodzaju kontemplacji; (2) porównywalnie z pośrednim rodzajem kontemplacji dążenie oparte jest na cnotach teologicznych wiary, nadziei i miłości; (3) dążenie przygotowuje i usposabia osobę do otrzymania „nadzwyczajnych objawień” i „czystego widzenia” wiary; (4) dążenie jest zwyczajnym usposobieniem i normalną dyspozycją wewnętrzną dostępną dla wszystkich wierzących bez wyjątku, tak samo jak pośredni stan kontemplacji; (5) dążenie ma naturę trwałego stanu, a nie tylko chwilowego wydarzenia, tak jak kontemplacja „bez objawień” jest stanem duchowym, a nie jedynie fenomenem mistycznym<sup>374</sup>. Należy pamiętać, że Julianna nie wprowadza żadnego współzawodnictwa pomiędzy pośrednią a najwyższą formą kontemplacji, ponieważ stwierdza w LT 10, że „dążenie (*seeking*) jest tak samo dobre, jak kontemplacja/widzenie (*beholding*)”<sup>375</sup>, mimo że „kontemplacja objawieniowa (*special showing*)” jest wyższą formą dostępną jedynie z woli Bożej dla wybranych osób<sup>376</sup>. Choć niższa i pośrednia forma kontemplacji nie cechuje się nadzwyczajnymi fenomenami to jednak wciąż pozostaje wlaną łaską, do której otrzymania potrzeba najwyższego poziomu dążenia ku Bogu, który jest odpowiednią formą afektywnego usposobienia wewnętrznego<sup>377</sup>.

### 3. PRZYKŁADY WSPÓŁCZESNEJ AKTUALIZACJI

Uwspółcześnienie afektywnej teologii Julianny powinno być rozważane w świetle jej unikalnej trynitologii i nauki o stworzeniu w której to pojmuje Boga w potrójny sposób: jako Tego, który stwarza (*Maker*), podtrzymuje (*Keeper*) i miłuje (*Lover*) człowieka i świat<sup>378</sup>. Bogu Ojcu przypisuje rolę stworzenia (*Fatherhood*), Synowi Bożemu zadanie podtrzymywania (*Motherhood*), a Duchowi Świętemu misję prowadzenia i kierowania (*Lordhood*)<sup>379</sup>. Julianna więc według tradycyjnej nauki w sposób bardzo praktyczny odróżnia poszczególne przymioty Trójcy Świętej mówiąc o

---

<sup>374</sup> Zob. *Tamże*, s. 130n.

<sup>375</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>376</sup> Por. A. Ryder, *A Note on Julian's Visions*, DR 10(1978), s. 299-304.

<sup>377</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>378</sup> Na temat współczesnego odbioru Julianny por. F.C. Bauerschmidt, *Order, Freedom, and 'Kindness'. Julian of Norwich on the Edge of Modernity*, TT 4(2003), t. 60, nr 1, s. 63-81; C. Whitehead, 'A Great Woman in our Future': *Julian of Norwich's Functions in Late Twentieth-Century Spirituality*, w: *Julian of Norwich's Legacy...*, dz. cyt., s. 131-152; P. Molinari, *Love Was His Meaning. Julian of Norwich – Six Centuries Later*, EMN 12(1979), t. 5, nr 4, s. 12-33; L. Brockett, *Traditions of Spiritual Guidance. The Relevance of Julian Today*, „The Way” 7(1988), t. 28, nr 3, s. 272-279.

<sup>379</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 434.

władzy Ojca (*power*), mądrości Syna (*wisdom*) oraz woli i miłości Ducha Świętego (*will, love*). Choć za pomocą atrybutów władzy, mądrości i miłości określa działanie i rolę poszczególnych Osób Trójcy, to jednak żaden z nich nie może być przypisywany wyłącznie do jednej z Osób, ponieważ jest wspólny dla nich wszystkich<sup>380</sup>.

Mimo że trudno byłoby dopatrzeć się u niej konkretnych rozważań dogmatycznych na temat natury i zdań poszczególnych Osób Trójcy, to jednak wyróżnia trzy aspekty Jej działania w człowieku, gdzie idea ochrony przypisana jest Ojcu przez trwałą obecność substancji lub istoty w każdej osobie; rola odnowy i zbawienia przynależy Synowi, z którym natura ludzka dzieli cielesność i zmysłowość; zaś niezrównana nagroda duchowa udzielana jest przez Ducha Świętego<sup>381</sup>. Ponieważ jej trynitologia ujmowana jest od strony osoby doświadczającej praktycznego działania Boga, dlatego warto byłoby przedstawić ją w świetle nauki o dzieciństwie duchowym, która u Julianny osiąga swego rodzaju pełnię doktrynalną, ponieważ bierze pod uwagę każdą z Osób Trójcy Świętej w jej unikalnej roli wewnętrznej<sup>382</sup>.

Kolejne z poniższych punktów przedstawią zasadnicze elementy trinitarnej wizji dzieciństwa Bożego zaprezentowane przez Juliannę w jej pismach. Pierwszy z nich omówi temat ojcostwa Bożego (*fatherhood*) pokazując zasadnicze cechy miłości Bożej oraz różne sposoby Jej obecności w świecie. W sposób szczególny ten temat zostanie rozwinięty w kontekście relacji do człowieka i afektywnego charakteru mistyki anachoretki, który może mieć konkretny wkład w duchowość rodziny. Drugi punkt podejmuje temat macierzyństwa Syna Bożego (*motherhood*) odwołując się do znanych teologicznych źródeł tego rodzaju doktrynalnej nauki u mistyczki oraz nakreślając praktyczne zastosowanie jej wizji teologicznej, co może znaleźć swą odpowiedź w katolickim nauczaniu o macierzyństwie. Ostatni punkt skupi się na zagadnieniu kierownictwa Ducha Świętego (*lordhood*) w rozwoju duchowym tłumacząc poprawne zrozumienie Jego panowania w życiu wierzących oraz określając postawę wewnętrznego poddania Jego prowadzeniu i uściślając jego praktyczne konsekwencje.

### A) Ojcostwo Boga

Jak pokazuje analiza tekstu *Objawień* Julianny temat „intymnej miłości Boga (*homely/familiar loving of God*)” jest kluczem do poprawnego zrozumienia przesłania jej pism. Mistyczka używa do opisu Bożego ojcostwa (*fatherhood*) pojęć

---

<sup>380</sup> Zob. *Tamże*, s. 436.

<sup>381</sup> Zob. *Tamże*, s. 450.

<sup>382</sup> Zob. S.M.A., *Spiritual Childhood and Mother Julian*, LS 7(1945), t. 2, nr 17, s. 81-83; por. B. Du Monstier, *Spiritual Childhood and Dame Julian of Norwich (1342 – c. 1413)*, „Pax” 3(1935), t. 24, nr 161, s. 281-284.

odnoszących się do intymności, bliskości, zażyłości i poufności, które porównuje nawet do przytulności i swojskości domowego ogniska<sup>383</sup>. W ten sposób stara się oddać czułą i delikatną miłość Boga, która z jednej strony jest intymna (*familiarity*), a z drugiej prostolinijna (*homeliness*)<sup>384</sup>:

„W tym samym czasie miałam widzenie krwawiącej głowy [Jezusa] i nasz dobry Pan ukazał mi duchową wizję Jego intymnej miłości (*spiritual vision of His simple/homely/familiar love*). Zobaczyłam, że jest On dla nas wszystkim, co jest dobre i pocieszające dla naszego wsparcia. Jest naszym odzieniem, które nas z miłości otula i spowija (*wraps and enfolds us for love*), obejmuje, ochrania i otacza nas (*embraces, shelters, encloses*) z powodu Jego czulej miłości (*tender love*), która nigdy nas nie opuści” (LT 5)<sup>385</sup>.

Powyższe wyrażenie opisujące „intymną miłość (*homely*)” Boga, używane sześciokrotnie w pismach Julianny, łączy się z pokrewnym terminem „uprzejmej miłości (*courteous love*)”, zastosowanym dziewięć razy, który będąc tematem w centrum jej przesłania jest jednym z najbardziej oryginalnych wkładów w historię duchowości (LT 83):

„W tej kwestii [doświadczyla] poruszenia (*touching/inspiration*), widzenia (*sight/vision*) i odczucia (*feeling/sense*) trzech przymiotów (*properties*) Boga, które składają się na moc i skuteczność (*strength/effectiveness*) całego objawienia. (...) Tymi cechami są: życie, miłość i światło (*life, love, light*). W życiu jest cudowna intymność (*marvellous intimacy/homeliness/wonderful familiarity*), w miłości czuła uprzejmość (*gentle courtesy*) i w świetle jest niewyczerpalna dobroć (*endless kindness*)”<sup>386</sup>.

Według mistyczki nieskończona miłość Boża tak bardzo obejmuje i przenika każdą osobę, rzecz i wydarzenie, że niemożliwym jest opuszczenie przez człowieka nieustannej troskliwości Stwórcy. Jej podstawowym elementem jest zawsze obecna przezorna troska i zapobiegliwa bliskość Boga, która sięga każdego szczegółu i momentu życia indywidualnej osoby. Tego rodzaju ojcowską miłość Boga zasadniczo cechuje poufałość lub zażyłość (*familiarity*), bliskość (*nearness*) i intymność (*intimacy*), co jednocześnie przywołuje na myśl osobiste doświadczenie miłości rodzinnej. Julianna nawiązuje bowiem w tym wyrażeniu do miłości rodzicielskiej charakterystycznej dla obrazu przytulnego domowego ogniska, który potem odnosi do sposobu miłowania ze strony Boga Ojca<sup>387</sup>. Miłość tego rodzaju nie ma bowiem charakteru jedynie subiektywnego i samotnego przeżycia, ale jest międzyosobowym doświadczeniem,

---

<sup>383</sup> Por. Father John-Julian, *Introduction*, w: Julian of Norwich, *A Lesson of Love. The Revelation of Julian of Norwich*, tł. Father John-Julian, Darton, Longman and Todd, London 1988, s. v-xvii.

<sup>384</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 151n; por. G. Ahlgren, T.W. Gillian, *Julian of Norwich's Theology of Eros*, „*Spiritus*” Spring 2005, t. 5, nr 1, s. 37-53.

<sup>385</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 77; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 183; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 67n; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>386</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 367; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 339; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 208n; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>387</sup> Por. C. Roman, *Domestic Mysticism in Margery Kempe and Dame Julian of Norwich. The Transformation of Christian Spirituality in the Late Middle Ages*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2005.



które jest przeżywane w relacji pomiędzy wieloma osobami. Odwołując się w swym obrazie do „domowej miłości (*homely love*)” nie ma jedynie na myśli miejsca, w którym realizuje się początek życia ludzkiego, ale przede wszystkim pojęcie domu oznaczającego osoby, z którymi dzieli się życie i miłość i przy których obecności doświadcza się zażyłości, bliskości i intymności<sup>388</sup>. Julianna odwołując się więc do tego rodzaju metafory w kontekście ojcostwa Bożego kładzie nacisk na Jego bezwarunkową akceptację, która tworzy atmosferę intymnej miłości domagającej się podobnej odpowiedzi zaufania ze strony człowieka<sup>389</sup>.

Oprócz nacisku położonego na bliskość i intymność mistyczka także podkreśla element czulej uprzejmości (*gentle courtesy*) towarzyszący każdej relacji z Bogiem, który nikogo nie przymusza do swej intymnej bliskości ani nie narzuca poufnej zażyłości. Jego uprzejma miłość nie ma charakteru apodyktycznego ani dominującego i nigdy nie żąda uznania swych praw, ale jak mówi Julianna Bóg „uprzejmie (*courteously*)” czeka na gotowość każdego i taka postawa uprzejmości wymaga odpowiedzi w postaci kontemplacji (ST 16). Raczej tego rodzaju niespotykany opis ojcowskiej miłości Boga pozwala na wgląd w postawę Bożej wrażliwości i taktowności względem człowieka, która jest pełnym usłużności i szacunku indywidualnym odniesieniem do osoby. Dla Boga bowiem liczy się każdy człowiek, za którego to osobiście przeszedł przez Mękę i oddał swe życie, i jak podkreśla mistyczka, jeśli musiałby cierpieć więcej, to na pewno uczyniłby to z uprzejmości do niego (ST 12). Ta zaś uprzejmość (*courtesy*) w miłości dotyka innego przymiotu Boga, którym jest Jego nadmierna hojność (*generosity*), która przejawia się przede wszystkim w wybaczeniu grzechów z uprzejmości do człowieka, ponieważ Jego intymna miłość i delikatna uprzejmość nieporównywalnie przewyższają ludzkie „bezzasadne lęki (*doubtful dreads*)” o własne zbawianie (ST 24)<sup>390</sup>.

Julianna łączy wpierw powyższe przesłanie o intymnej, uprzejmej i niewyczerpalnej miłości Boga z czułą miłością Stwórcy, która podtrzymuje cały wszechświat w swym istnieniu, jak to ukazuje w obrazie świata porównanego do orzecha (*hazelnut*) w dłoni Boga<sup>391</sup>. Można tutaj zauważyć pewnego rodzaju stopniowe narastanie świadomości miłosnej bliskości Boga (*homely loving*), która ujawnia się

---

<sup>388</sup> Por. r. 5 pt. *The Mysticism of the Late Middle Ages*, w: T.M. Gannon, G.W. Traub, *The Desert and the City. An Interpretations of the History of Christian Spirituality*, MacMillan Company, London 1969, s. 115-133.

<sup>389</sup> Zob. C. Cummings, *God's 'homely' Love in Julian of Norwich*, CS 1(1978), t. 13, s. 70-72.

<sup>390</sup> Zob. *Tamże*, s. 73n; por. C.E. Banchich, *'a hevynly joy in a dredfulle soule': Julian of Norwich's Articulations of Dread*, w: *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, red. A. Scott, C. Kosso, Brepols, Turnhout 2002, s. 311-340.

<sup>391</sup> Zob. C. Cummings, *God's 'homely' Love...*, art., cyt., s. 70.

zasadniczo w Jego obecności pośród stworzeń. Ta podstawowa miłość otacza wszystko, co powstało z Jego woli i jest podtrzymywane przez Niego w istnieniu. Tego rodzaju aktywność Stwórcy dotyczy nie tyle Jego bliskości, ale obecności w tym, co stworzone, ponieważ działa we wszystkim i przez wszystko w celu zapewniania swym stworzeniom istnienia i rozwoju. Dlatego Julianna określa Boga jako tego, który stwarza (*Maker*), podtrzymuje (*Keeper*) i miłuje (*Lover*) poruszając tym samym temat dwóch rodzajów Jego obecności. Pierwszym jest powszechnie znana tajemnica Bożej Opatrzności, w której zrozumieniu Bóg jest obecny w historii człowieka i kieruje konkretnymi jej wydarzeniami. Drugą zaś jest Jego obecność w każdym pojedynczym stworzeniu przez udzielanie mu życia i podtrzymywanie jego istnienia (ST 11) oraz przez występowanie dobroci w stworzonych rzeczach, która jest dowodem na obecność Boga (ST 8)<sup>392</sup>.

Naturalnie Julianna mówiąc o obecności Boga w stworzeniach podkreśla specjalną Jego obecność w człowieku, która przybiera formę „przebywania (*dwelling*)” szczególnie w duszy ludzkiej (LT 81). Jak zasadniczo w LT 81 mówi o obecności Boga w stworzeniach, w wydarzeniach i w człowieku, tak w LT 68 określa duszę jako „najintymniejsze mieszkanie” Boga:

„Jezus nigdy nie opuści miejsca, które zajmuje w duszy, ponieważ jest to w nas Jego najintymniejszy dom (*homeliest home/home of homes/familiar home*) i wieczne zamieszkanie (*endless/everlasting/eternal dwelling*)”<sup>393</sup>.

Mistyczka nie pojmuje tego rodzaju obecności Boga w kategoriach statycznych, jak to może sugerować LT 67-68, ale jej doktryna o Bożym przebywaniu (*divine indwelling*) według LT 54-55 odnosi się bezpośrednio do zjednoczenia pomiędzy życiem danej osoby i życiem Trójcy Świętej<sup>394</sup>. Wspomina bowiem w LT 43, w kontekście duchowego pragnienia, które prowadzi do zjednoczenia, o elemencie „wejścia w przebywanie (*entered to his dwelling*)” Boga<sup>395</sup>, co odpowiadałoby idei najwyższego zjednoczenia w wierze (*union in faith*), która jest możliwa jedynie przy występowaniu „poprawnego zrozumienia (*right understanding*) z prawdziwą wiarą (*true belief*) i pewnym zaufaniem (*certain trust*) (...), że jesteśmy w Bogu i Bóg w nas” (LT 54)<sup>396</sup>. Mistyczka więc omawiając temat przebywania Boga w człowieku odwołuje

---

<sup>392</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 157-160.

<sup>393</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 315; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 313; Tenże, *Revelation of Divine Love...*, dz. cyt., s. 184; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>394</sup> Por. J. Walsh, *God's Homely Loving. St. John and Julian of Norwich in the Divine Indwelling*, „Month” 3(1958), t. 19, nr 3, s. 164-172.

<sup>395</sup> Tłumaczenie według manuskryptu PV. — Cyt. za: Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 202, p. 13.

<sup>396</sup> *Tamże*, s. 265; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 286; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 85.

się do istoty jego kontemplacyjnego zjednoczenia polegającego na głębokiej wierze, której to mogą czasami towarzyszyć akcydentalne fenomeny mistyczne. Ta przenikająca wszystko wiara, będąca owocem działania Ducha Świętego, jest fundamentem zjednoczenia, które przybiera postać afektywnego życia wewnętrznego<sup>397</sup>.

Podsumowując należy jeszcze sprecyzować, iż według M. Thorntona idea intymnej miłości Boga (*homely loving*) w teologii Julianny ma z gruntu afektywny charakter, choć nie odnosi się do temperamentu danej osoby i nie ma wiele wspólnego z emocjonalnym wymiarem ludzkiej psychiki. Rzeczywistość bliskiego, zażyłego i uprzejmego przebywania Boga w duszy ludzkiej wyraża bardziej teologiczną koncepcję ojcostwa niż bliżej niesprecyzowana sentymentalno-uczuciowa duchowość. Intymność (*homely*) tej relacji odnosi się bowiem do Boga i jest używana przez Juliannę do opisanie Bożej, a nie ludzkiej miłości, dlatego też zasadniczo oznacza habitualny stan duchowy. Jak Hilton w nauczaniu o braku odczuwalnej i zmysłowej żarliwości odrzuca niepokój z powodu duchowego wrażenia jałowości, który jest normalnym stanem wewnętrznym, tak Julianna posuwa się w tym temacie znacznie dalej. Twierdzi bowiem, że jakiegokolwiek uczucie, nawet najbardziej religijne, nie ma duchowej wartości z powodu emocjonalnego doświadczenia, które raczej w każdej sytuacji cechuje się sporadycznością i nieregularnością, dlatego też nie może być częścią bliskiej i intymnej miłości z Bogiem. Zasadniczo życie duchowe według mistyczki nie powinno być prawdziwie praktykowane jedynie podczas ekstaz i fenomenów, ale w odpoczynku i harmonii wewnętrznej. Ponieważ tego rodzaju czysta duchowa afektywność, oparta na wolitywnej relacji z Bogiem, nie ma w sobie formalnego charakteru, dlatego doświadczenie ojcostwa Bożego jest osobistym i habitualnym stanem wewnętrznej miłości, a nie sugestywnym przeżyciem w ramach emocjonalnej pobożności, która skupia się na romantycznych odczuciach. Bliska intymność z Bogiem (*homeliness*) oznacza u Julianny raczej rzeczywistość wiary przedstawianą za pomocą żywego obrazu domowo-rodzinnej alegorii, która jest znakomitą ilustracją mogącą posłużyć w przyszłości do głębszego opisanie nie tylko idei dzieciństwa Bożego w jej ojcowskim wymiarze, ale i do szerszego rozwinięcia w ramach duchowości rodzinnej i małżeńskiej<sup>398</sup>.

---

<sup>397</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz., cyt., s. 160-168.

<sup>398</sup> Zob. M. Thornton, *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology According to the English Pastoral Tradition*, SPCK, London 1963, s. 215; por. A.M. Reynolds, 'Courtesy' and 'Homeliness' in the Revelations of Julian of Norwich, EMN 6(1979), t. 5, nr 2, s. 12-20.

## B) Macierzyństwo Syna

Oprócz afektywnego opisu ojcowskiej miłości Boga, Julianna uzupełnia swą wizję o wymiar macierzyńskiej opieki Syna, uważając Go za Matkę wierzących oraz źródło pochodzenia macierzyństwa<sup>399</sup>, co stanowi kolejną odsłonę intymnej miłości Boga (*homely loving*) i następny element dziecięstwa duchowego<sup>400</sup>. Definitywnie jej nauczanie o macierzyństwie Boga nie jest czymś niespotykanym, ponieważ nie była pierwszą osobą w teologii, która podjęła ten temat<sup>401</sup>. Trzeba jednak przyznać, że przed nią żaden mistyk lub teolog nie omówił tak szczegółowo i dogłębnie tego zagadnienia, co na pewno trzeba zawdzięczać jej kontemplacyjnemu doświadczeniu i teologicznej syntezie. Ponadto można jedynie przypuszczać, iż ze względu na stan życia świeckiego, które najprawdopodobniej prowadziła, dysponowała naturalnymi predyspozycjami, które spowodowały odwołanie się do tego rodzaju rodzinnych porównań i kobiecych metafor<sup>402</sup>. W kontekście tego dość kontrowersyjnego tematu i jednego z najmocniej dyskutowanych elementów nauczania anachoretki, należy przede wszystkim zaznaczyć, że tytułowanie Boga lub Chrystusa jako matki nie było jej osobistą teologiczną innowacją, ale dobrze zakorzenioną tradycją w zachodniej duchowości, która była kontynuowana nie tylko pośród mistyczek, ale i przez znanych teologów<sup>403</sup>. Z pewnością jednak nikt przed i po Juliannie nie rozwinął teologii Bożego macierzyństwa tak szeroko i wnikliwie używając do tego nie tyle znanego motywu teologicznego, ale nowego słownictwa, które pozwoliło na głębsze zrozumienie tego zagadnienia<sup>404</sup>.

Źródłowo powyższy temat opiera się na teologii biblijnej i patrystycznej, a w okresie średniowiecza był wspominany w *Ancrene Riwe*, u św. Brigidy Szwedzkiej, św. Mechtyldy z Hackeborn, św. Katarzyny Sieneńskiej i we wczesnych źródłach franciszkańskich<sup>405</sup>. Czołowymi jednak przedstawicielami tego poglądu, z którymi być może Julianna zetknęła się przez ich pisma, byli przede wszystkim św. Bernard, który poruszył podobny wątek w swej 9 homilii do *Pieśni nad pieśniami* i św. Anzelm z Canterbury kierujący do Chrystusa modlitwę, w której nazywa Go „naszą matką”<sup>406</sup>.

---

<sup>399</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz., cyt., s. 169.

<sup>400</sup> Por. B. Pelphrey, *Christ Our Mother. Julian of Norwich*, Darton, Longman and Todd, London 1989; Por. S.M.A., *The Mother and God*, LS 11(1945), t. 2, nr 21, s. 152-153; Tenże, *God Is Our Mother*, LS 5(1945), t. 2, nr 15, s. 49-53.

<sup>401</sup> Por. S.M. Albert, *The Motherhood of God*, LS 8-9(1952), t. 7, nr 74-75, s. 85-96.

<sup>402</sup> Zob. C. Cummings, *The Motherhood of God According to Julian of Norwich*, w: *Medieval Religious Women*, t. 2 – *Peaceweavers...*, dz. cyt., s. 310.

<sup>403</sup> Por. A. Cabassut, *A Medieval Devotion to 'Jesus Our Mother'*, CS 4(1986), t. 21, s. 345-355.

<sup>404</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 459n.

<sup>405</sup> Więcej na temat macierzyństwa Syna Bożego w późnym średniowieczu por. C. Bynum Walker, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1984; V.M. Lagorio, *Variations on the Theme of God's Motherhood in Medieval English Mystical and Devotional Writings*, SM Summer 1985, t. 8, nr 2, s. 15-37.

<sup>406</sup> Zob. C. Cummings, *The Motherhood of God...*, dz. cyt., s. 310.

Koncepcja Boga jako Matki mocno obecna w XI wieku zaczęła pojawiać się w późnośredniowiecznej teologii angielskiej właśnie za przyczyną św. Anzelma i jego słynnej modlitwy „Oratio 65”, która zapoczątkowała jednocześnie specjalną pobożność do Boga-Matki. Modlitwa ta za przyczyną cystersów i kartuzów została rozpowszechniona szeroko w zachodniej mistyce, co wskazywałoby na fakt, że była używana z wielką pobożnością w wielu opactwach. Z pewnością temat macierzyństwa Chrystusowego zawdzięcza bardzo wiele bezpośrednio św. Anzelmowi, który używając tej metafory chciał wyrazić fundamentalny dla teologii pogląd, że Chrystus zrodził ludzkość na Krzyżu przez swą Mękę, a Jego pasyjne cierpienie jest kluczowym elementem w duchowym rozwoju człowieka<sup>407</sup>. Całkiem możliwe, że tego rodzaju pobożność, biorąca swój początek właśnie od benedyktynów, dotarła do Julianny pod wpływem tegoż zakonu. Ona natomiast przekształciła ją w doktrynalną naukę, która stając się jednym z najważniejszych filarów jej życia duchowego, nie została wcześniej tak szeroko omówiona<sup>408</sup>.

Mistyczka omawia wprawdzie nauczanie o macierzyństwie Boga podczas swojej refleksji w alegorii o Panu i słudze zawartej w LT 51-63<sup>409</sup>. Ponieważ zapewne tego rodzaju intuicja duchowa wymagała ponownego przemyślenia w czasie procesu pisania traktatów, temat ten powraca dopiero po dwudziestu rozdziałach i pojawia się ponownie w jednym nawiązaniu w LT 83. To wskazywałoby na fakt, że potrzebowała czasu do nabycia odpowiedniej wrażliwości duchowej i umysłowej w celu pełnego zrozumienia transcendentnego obrazu Boga w Trójcy Świętej, jako Ojca (*Father*), Matki (*Mother*) i Pana (*Lord*). Zdecydowanie Julianna nie uważa, że Bóg jest wyłącznie i jedynie matką lub ojcem w odniesieniu do człowieka, ale że tego rodzaju rola jest komplementarna i uzupełnia pozostałe Jego określenia, jak sama pisze w LT 52<sup>410</sup>:

„...zobaczyłam Boga radującego się tym, że jest naszym Ojcem, i Boga radującego się, że jest naszą Matką, i Boga radującego się z tego, że jest On naszym prawdziwym małżonkiem (*true spouse*), a nasza dusza jest jego ukochaną żoną (*wife*)”<sup>411</sup>.

Dlatego macierzyństwo Boga w rozumieniu Julianny ma raczej charakter inkluzywny (*inclusive*), a nie wyłączający (*exclusive*) wobec innych tytułów Boga, co zostaje

---

<sup>407</sup> Por. D. Pezzini, *The Theme of the Passion in Richard Rolle and Julian of Norwich*, w: *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, red. P. Boitani, A. Torti, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 29-66; E.M. Ross, *The Grief of God. Images of the Suffering Jesus in the Late Medieval England*, Oxford University Press, Oxford 1997, 31-40; M.S. Burrows, ‘Yett He Sufferyth With Vs’. *Divine Asceticism in Julian of Norwich’s Revelation of Love*, SinS 7(1997), s. 99-112.

<sup>408</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 170n.

<sup>409</sup> Całościowe opracowanie na temat miłości u Julianny por. B. Perphley, *Lo, How I Love Thee! Divine Love in Julian of Norwich*, red. J. Holloway Bolton, Spring Deer Studio, Amazon 2012; Tenże, *Love Was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Universität Salzburg, Salzburg 1982; P.M. Vinje, *An Understanding of Love According to the anchoress Julian of Norwich*, Univesität Salzburg, Salzburg 1983.

<sup>410</sup> Zob. C. Cummings, *The Motherhood of God...*, dz. cyt., s. 305n.

<sup>411</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 279.

najlepiej wyjaśnione w paraboli o Panu i służce na temat stworzenia i zbawiania ludzkości przez miłosierną miłość Trójcy<sup>412</sup>. Jak stwierdza Julianna „miłosierdzie jest pełną współczucia cechą (*compassionate property*), która przynależy do macierzyństwa (*motherhood*) dzięki czulej miłości (*tender love*)” (LT 48)<sup>413</sup>.

Spośród trzech Osób Trójcy Świętej mistyczka przypisuje przymiot miłości miłosiernej wraz z macierzyńską rolą zawsze Osobie Syna Bożego i raczej nie odnosi go do pozostałych Osób<sup>414</sup>: „Wszystkie piękne dzieła i cała słodka służba umiłowanego macierzyństwa jest właściwa dla Drugiej Osoby” (LT 59)<sup>415</sup>. Jak pokazuje szerszy kontekst w przypadku, kiedy macierzyństwo odnosi się do Boga, Julianna z reguły ma na myśli osobę Chrystusa, mimo że czasami wszystkie osoby Trójcy są nazywane prawdziwą Matką, Ojcem i Panem z uwagi na współdzielony przez każdą z nich przymiot dobroci Bożej (LT 60)<sup>416</sup>:

„Kontemplowałam działanie całej błogosławionej Trójcy (...) i zobaczyłam, i zrozumiałam te trzy właściwości: przymiot ojcostwa, przymiot macierzyństwa i przymiot panowania w jednym Bogu” (LT 58)<sup>417</sup>.

Ponadto przypisuje Ojcu przymiot „wszechmocnej prawdy (*almighty truth*)”, Synowi atrybut „głębokiej mądrości (*deep wisdom*)”, a Duchowi Świętemu cechę „najwyższej dobrości (*high goodness*)” (LT 54), przy czym dodaje, że „Boża mądrość jest naszą Matką” (LT 58) przez naturę, łaskę i miłosierdzie<sup>418</sup>. Według Julianny więc Chrystus jako nasza Matka starannie opiekuje się człowiekiem sprawiając jego wzrost w łasce i cnocie, oświecając zrozumienie, przygotowując jego przyszłość, uspokajając sumienie, pocieszając jego duszę, rozjaśniając serce oraz nawet pozwalając na upadek dla oczyszczenia (LT 61)<sup>419</sup>. W ten sposób mistyczka porównuje i przypisuje typową aktywność w ramach macierzyństwa do działania Chrystusa nie szczędząc Mu wielu opisowych przymiotników powiązanych ze słowem „matka” i określając Go na przykład jako: „nasza najdroższa Matka Jezus/Chrystus”, „nasza uprzejma Matka”, „nasza czuła Matka Jezus”, „nasza umiłowana Matka”, aż w końcu nazywając Go

---

<sup>412</sup> Zob. C. Cummings, *The Motherhood of God...*, dz. cyt., s. 306; E.A. Heath, *Judgment Without Wrath: Christ Victor in 'The Servant Parable'*, ATJ 30(1998), s. 37-50; H.H. McConnell, *From Shame to Joy: Julian of Norwich, Companion on the Journey to Spiritual Wellness*, SFS 11(1993), t. 14, nr 3, s. 395-405.

<sup>413</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 262.

<sup>414</sup> Por. K. Reinhard, *Joy to the Father, Bliss to the Son: Unity and the Motherhood Theology of Julian of Norwich*, ATR Fall 2007, t. 89, nr 4, s. 629-645.

<sup>415</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 285; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 296; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>416</sup> Por. C. Allen, *Christ Our Mother in Julian of Norwich*, SinR 4(1981), t. 10, s. 412-428.

<sup>417</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 293.

<sup>418</sup> Cyt. za: C. Cummings, *The Motherhood of God...*, dz. cyt., s. 307.

<sup>419</sup> Por. R. Bradley, *Mysticism in the Motherhood Similitude of Julian of Norwich*, SM Summer 1985, t. 8, nr 2, s. 4-14.

„prawdziwą Matką naszego życia i wszystkich rzeczy” (LT 60)<sup>420</sup>. Dlatego też dla anachoretki macierzyństwo Jezusa uosabia najbliższe, najbardziej umiłowane i najwierniejsze podejście do osoby człowieka, które znajduje swój doskonały przykład w drugiej Osobie Trójcy<sup>421</sup>.

Znaczenie przypisywane macierzyństwu Bożemu przez Juliannę staje się jeszcze wyraźniejsze w momencie, kiedy weźmie się pod uwagę kontekst, w którym przytacza i wspomina Jezusa jako naszą Matkę<sup>422</sup>. W LT 54 w czasie omawiania sposobu, w który istota duszy ludzkiej (*substance*) stanowi jedność z Trójcą Świętą, mistyczka wprowadza nowy element tejże relacji twierdząc, że „głęboka mądrość Trójcy (*deep wisdom*) jest naszą Matką (*our Mother*), w której jesteśmy zanurzeni (*enclosed*)”<sup>423</sup>. Podobny fragment odwołujący się do triady „ojciec-matka-pan”, która jest rodzinnym modelem Trójcy, pojawia się w LT 58, gdzie każdej z Osób zostaje przypisana konkretna rola w stworzeniu i zbawieniu ludzkości. Wszechmogący Ojciec jest odpowiedzialny za podtrzymywanie naszej substancjalnej istoty w jej elementarnym istnieniu; przez mądrość Syna Bożego nasza cielesność i zmysłowość znajduje swe odnowienie i zbawienie, zaś w panowaniu Ducha Świętego otrzymujemy nagrodę za doczesne posłuszeństwo i cierpienie<sup>424</sup>. Ponieważ więc na swój niepowtarzalny sposób każda Osoba Trójcy stanowi fundament naszego „istnienia, wzrostu i spełnienia (*being, increasing, fulfilling*)”, który jest dziełem „natury, miłosierdzia i łaski (*nature, mercy, grace*)”, dlatego cała nasza egzystencja zależy od i opiera się na Bożych przymiotach ojcostwa, macierzyństwa i prowadzenia Ducha Świętego<sup>425</sup>.

Kontynuując swoje rozważania na temat szczególnej roli macierzyńskiej Chrystusa anachoretki porównuje ją do macierzyństwa Maryi wspominając w LT 57, że

„nasza Pani jest naszą matką, w której jesteśmy zanurzeni i zrodzeni w Chrystusie (...) i nasz Zbawiciel jest naszą prawdziwą Matką (*true Mother*), w którym jesteśmy nieustannie zradzani (*endlessly born*)”<sup>426</sup>.

Prawdziwe więc macierzyństwo Syna jest zakorzenione w odwiecznym planie Bożym, w którym to Jezus przybierając ludzką naturę w jej cielesności, miał za zadanie zjednoczyć stworzoną i jednocześnie wieczną istotę człowieka (*eternal substance*) z doczesną zmysłowością (*temporal sensuality*) przez swą Mękę i śmierć na krzyżu.

---

<sup>420</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 297-299.

<sup>421</sup> Zob. C. Cummings, *The Motherhood of God...*, dz. cyt., s. 308.

<sup>422</sup> Por. P.S. Barker Datsko, *The Motherhood of God in Julian of Norwich's Theology*, DR 10(1982), t. 100, nr 341, s. 290-304; P. Donohue-White, *Reading Divine Maternity in Julian of Norwich*, „Spiritus” Spring 2005, t. 5, nr 1, s. 19-36.

<sup>423</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>424</sup> Por. *Tamże*, s. 294.

<sup>425</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 460. Por. K. Dearborn, *The crucified Christ as the motherly God: the theology of Julian of Norwich*, SJT 1(2002), t. 55, nr 3, s. 283-302.

<sup>426</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 292.

Dlatego rzeczywistość ofiarnego macierzyństwa, rozumiana przez Juliannę w kontekście działania Bożej dobroci, jest umocowana i potwierdzona w osobie Syna, który jest odtąd podstawą i fundamentem każdego macierzyństwa<sup>427</sup>. Ponieważ Jezus jest naszą Matką przez fakt naszego stworzenia oraz przez łaskę własnego wcielenia i przyjęcia ludzkiej natury, dlatego też każde macierzyństwo znajduje w Nim swój wzór i źródło. Julianna omawiając ten temat według B. McGinna wyszczególnia w LT 59 trzy sposoby zrozumienia i kontemplacji macierzyństwa Bożego<sup>428</sup>: (1) jako naturalne macierzyństwo (*foundation of motherhood*) będące fundamentem i źródłem stworzonej natury ludzkiej; (2) jako nadprzyrodzone macierzyństwo z łaski (*motherhood of grace*) przez wcielenie i przybranie ludzkiej natury; (3) oraz jako praktyczne macierzyństwo w działaniu (*motherhood at work*) udzielające się przez miłosierdzie<sup>429</sup>. Najwięcej uwagi poświęca trzeciemu rodzajowi macierzyństwa, które rozumie jako ofiarną posługę Chrystusa wobec ludzkości na wzór biologicznej matki opiekującej się swym dzieckiem, choć przyznaje, iż tego rodzaju porównanie jest nieadekwatne z racji tego, iż ofiarność Boga niewspółmiernie przewyższa nawet najdoskonalszą matczyną miłość<sup>430</sup>.

Kolejne rozdziały LT 60-63 przedstawiają różnego rodzaju praktyczne przykłady trzeciego rodzaju macierzyństwa, przez które Julianna stara się przybliżyć jej rolę i funkcjonalność w codziennym życiu wierzących<sup>431</sup>. Jak widać z przedstawionego opisu miłosierne macierzyństwo Jezusa w znacznym stopniu pokrywa się z najgłębszym sensem udzielonego jej objawienia miłości:

„Matczyna posługa jest najbliższa, najchętniejsza i najpewniejsza: najbliższa (*nearest*), ponieważ jest najbardziej naturalna (*natural*); najchętniejsza (*readiest, willing*), ponieważ jest najbardziej umiłowana; najpewniejsza (*surest*), ponieważ jest najbardziej prawdziwa (*truest*). Nikt nigdy nie mógłby i nie potrafiłby wykonać tej posługi tak całkowicie jak tylko On” (LT 60)<sup>432</sup>.

Julianna następnie używa przykładu ludzkiego macierzyństwa sugerując, że macierzyństwo Jezusa jest w rzeczywistości jego archetypem, ponieważ jak matka nosi z miłością swe dziecko w łonie, mimo że potem musi się narodzić dla doczesności pełnej bólu i śmierci, tak Chrystus ofiarowuje wierzącym nowe życie przez swoją śmierć na Krzyżu, aby narodzili się do wiecznego szczęścia. Podobnie jak matka karmi

<sup>427</sup> Por. J.P. Heimmel, *‘God Is Our Mother’: Julian of Norwich and the Medieval Image of Christian Feminine Divinity*, Universität Salzburg, Salzburg 1982.

<sup>428</sup> Dokładne omówienie tych rodzajów por. P. Allen, *The Concept of Woman*, t. 2 – *The Early Humanist Reformation 1250-1500*, Wm. B. Eardmans Pub., Cambridge 2002, s. 398-428.

<sup>429</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 461; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>430</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 173; por. M.A. Pallister, *Christ, Our Mother of Mercy. Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Showings Of Julian of Norwich*, Walter de Gruyter, Berlin 1992.

<sup>431</sup> Por. H.L. McAvoy, *‘The Moders Service’: Motherhood as Matrix in Julian of Norwich*, MQ 12(1998), t. 24, nr 4, s. 181-197.

<sup>432</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 287; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 297; Tenze, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 94.



swe dziecko naturalnym mlekiem, tak i Jezus udziela w szczególności Eucharystii i innych sakramentów dla wzrostu duchowego<sup>433</sup>. Także jak matka przytula do piersi i pociesza swe dziecko, tak i Chrystus pokrzepia każdego przybliżając do swego przebitego boku. Jak dobra matka pozwala nawet upaść swemu dziecku dla jego dobra, aby mogło powstając przewyciężyć słabość, tak Jezus dopuszcza grzech w celu późniejszego oczyszczenia i udoskonalenia<sup>434</sup>.

W końcu Julianna podkreśla, że Chrystus jest naszą prawdziwą Matką szczególnie przez obdarowanie nieskończonym życiem i zrodzenie do duchowego wzrostu, który sam zapewnia i podtrzymuje<sup>435</sup>. Dlatego też żaden człowiek nie powinien obawiać się swego grzechu i powrotu do Boga, ponieważ jest to okazją do zwrócenia się do

„naszej sprawiedliwej i słodkiej niebiańskiej Matki (*fear, sweet, heavenly*)”, „pokornie się żaląc naszej najdroższej Matce (*dearworthy*)”, [która] „zrosi nas wszystkich swą bezcenną Krwią i uczyni nasze dusze uległymi i łagodnymi (*pliable/mild*) i delikatnie uzdrowi nas z biegiem czasu” (LT 63)<sup>436</sup>.

Dla mistyczki więc macierzyńskie działanie Jezusa, zakorzenione w trinitarnej wizji dzieciństwa Bożego, ma czysto zbawczy charakter, polegający głównie na duchowym „zrodzeniu, karmieniu i pielęgnowaniu (*birthing, feeding, fostering*)” człowieka<sup>437</sup>. Jego naturalna kondycja jest bardziej porównywana do potrzebującego dziecka, które wymaga ciągłej pomocy rodzicielskiej, niż do upadłego stworzenia, które powinno zostać poddane korekcie i karze<sup>438</sup>. Tego rodzaju wizja dzieciństwa Bożego opartego na zaufaniu i optymizmie zbiega się u Julianny z macierzyństwem Chrystusa, który okazując swym dzieciom jedynie miłosierdzie, przygotowuje je do prowadzenia Ducha Świętego<sup>439</sup>.

### C) Kierownictwo Ducha

Kolejną odsłoną intymnej miłości Boga (*homely loving*) i zasadniczym elementem dzieciństwa duchowego u Julianny jest poddanie osoby pod prowadzenie i protekcję Ducha Świętego (*Lordhood*). Ten następny aspekt miłości miłosiernej, ujawniającej się w działaniu trzeciej Osoby Trójcy Świętej, wydaje się być najbardziej

---

<sup>433</sup> Por. E.K. Lucas, *Psychological and Spiritual Growth in Hadewijch and Julian of Norwich*, SM Fall 1986, t. 9, nr 3, s. 3-20.

<sup>434</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 461.

<sup>435</sup> Zob. *Tamże*, s. 462.

<sup>436</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 304.

<sup>437</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 462; por. S. McNamer, *The Exploratory Image: God as Mother in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love*, MQ 3(1989), t. 15, nr 1, s. 21-28; P. Rissanen, *Christ as Our Mother in the Revelations of Julian of Norwich*, w: *Makarios-Symposium. Über Den Heiligen Geist*, red. F. Cleve, Abo Academy Press, Karis 1984, s. 128-133.

<sup>438</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 462.

<sup>439</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 173n; por. R. Jacoff, *God as Mother: Julian of Norwich's Theology of Love*, DQ Winter 1984, t. 18, nr 4, s. 134-139.

tajemniczym i mistycznym tematem w jej nauczaniu, który nie jest zbyt często podejmowany naukowo i nie doczekał się jeszcze należytego i pełnego opracowania. Mimo że pisma Julianny zawierają wiele elementów doktrynalnych, to jednak nie są teoretycznym nauczaniem, ale mając charakter afektywny cechuje je głównie praktyczne podejście do indywidualnej duchowości człowieka<sup>440</sup>.

Mistyczka przypisuje właśnie działaniu Ducha Świętego tego rodzaju praktyczny wymiar miłości, ponieważ Jego obecność polega głównie na występowaniu elementów optymizmu i zaufania, które ujawniają się szczególnie w kontekście cnoty nadziei, jak pisze w LT 48:

„Ale nasz dobry Pan Duch Święty (*our good Lord*), który jest wiecznym życiem zamieszkującym (*dwelling*) w naszej duszy, najbezpieczniej nas ochrania (*protects*), stwarzając pokój w duszy i udzielając jej odpoczynienia przez łaskę oraz czyniąc ją poddaną (*submissive/obedient*) i pojednaną z Bogiem (*reconciles to God*). I to jest miłosierdzie (*mercy*) i sposób, w który nasz dobry Pan (*our good Lord*) nieustannie kieruje (*constantly leads*) nami, tak długo jak żyjemy w tym zmiennym życiu”<sup>441</sup>.

Jest czymś wartym zauważenia, że Julianna opisując Ducha Świętego jako „dobrego Pana (*good Lord*)” używa rzadkiego terminu, który występuje jedynie w powyższym fragmencie (LT 48) oraz ponadto w LT 58: „w naszym dobrym Panu (*in our good Lord*) Duchu Świętym otrzymujemy naszą nagrodę”<sup>442</sup>; w LT 59: „Nasz Ojciec pragnie (*wills*), nasza Matka działa (*works*), nasz dobry Pan (*our good Lord*) Duch Święty potwierdza (*confirms*) [to pragnienie i działanie]”<sup>443</sup>; i w LT 83:

„Nasza wiara jest światłem naturalnie pochodzącym od naszego Wiecznego Dnia (*Endless Day*), którym jest Ojciec, Bóg; w tym świetle nasza Matka, Chrystus, i nasz dobry Pan Duch Święty prowadzą nas (*lead us*) w tym przemijającym życiu”<sup>444</sup>.

Oprócz tego anachoretką dwukrotnie wspomina Ducha Świętego w kontekście Trójcy Świętej używając tytułu Pan (*Lord*) w LT 54: „i najwyższą dobrocią (*high goodness*) Trójcy jest nasz Pan (*our Lord*) i w Nim jesteśmy zanurzeni (*enclosed*), a On w nas”<sup>445</sup>; oraz w LT 58: „najwspanialszą miłością (*great love*) Trójcy jest nasz Pan (*our Lord*)”<sup>446</sup>. Powyższe fragmenty udowadniają, że mistyczka przypisuje wiodącą rolę w życiu wewnętrznym Duchowi Świętemu nazywając Go „Panem”, z racji funkcji spełnianej w ramach działania Trójcy Świętej, która polega na kierowaniu, prowadzeniu i udzielaniu dobroci. Choć powszechnie powyższy tytuł, bazując na odniesieniach

<sup>440</sup> Zob. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism...*, dz. cyt., s. 462.

<sup>441</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 217; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 261n; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>442</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>443</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 285; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 296; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>444</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 367; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 340; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>445</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 263; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 285; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>446</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 279; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 294; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 91.

biblijnych, jest przepisywany obecnie Chrystusowi, to jednak u mistyczki z racji powiązania Jezusa z pojęciem „Matki”, Duch Święty nazywany jest „dobrym Panem”, co jednocześnie określa charakter Jego posługi<sup>447</sup>.

Wartą przytoczenia teorię, na temat pochodzenia tego tytułu w powiązaniu z Duchem Świętym i prawdopodobnej przyczyny jego użycia przez Juliannę, przedstawia A. Barratt twierdząc, że w późnośredniowiecznej Anglii wyrażenia „dobry pan (*good lord*)” i „dobre panowanie (*good lordship*)” były zwrotami powiązаныmi z ówczesnym systemem społeczno-feudalnym. W czasie życia mistyczki stosowano te terminy na określenie kogoś, kto patronuje (*patron*), opiekuje się (*protector*) lub sprawuje nad kimś mecenat<sup>448</sup>. Dlatego nie jest czymś zdumiewającym, że anachoreтка określa Ducha Świętego w kontekście pojęcia feudalnego pana i patrona, kiedy pisze w LT 58, że działanie „dobrego Pana” polega na łaskawym „nagradzaniu i obdarzaniu (*rewarding and giving*)”<sup>449</sup>. Następnie tłumaczy w szczegółach jak tego rodzaju łaska wygląda w praktyce mówiąc, że

„nagradzanie jest darem zaufania (*gift of trust*), którym Pan obdarza tych, którzy [stale] wysilają się (*labour*), a obdarowanie jest łaskawym aktem (*gracious deed/courteous act*), uczynionym szczodrze z łaski (*freely of grace*), zaspokajając i przewyższając wszystko, czego pragną stworzenia”<sup>450</sup>.

Na wzór średniowiecznego pana Julianna wyraźnie odróżnia nagrodę za dotychczasową służbę od uprzejmego i niczym nie zasłużonego aktu łaski<sup>451</sup>. Przypatrując się opisowi tego rodzaju funkcji można dojść do wniosku, że do złudzenia rola patrona przypomina znaczeniowo działanie Ducha Świętego o którym wspomina Nowy Testament nazywając Go *Parakletem*. Choć tego rodzaju termin ma bardziej konotacje prawnicze, to jednak rolą Ducha Świętego jest bycie orędownikiem i obrońcą oraz towarzyszenie i doradzanie tym, wobec których spełnia zadanie adwokata i pośrednika. Ponieważ w późnośredniowiecznej Anglii „dobry pan” spełniał podobną funkcję jak Duch Święty według nauczania biblijnego, dlatego nie jest żadnym zbiegiem okoliczności, że Julianna w tak wyjątkowy sposób definiuje Jego znaczenie w życiu duchowym. Można natomiast jedynie domyślać się, jak sugeruje A. Barratt, czy przypadkiem mistyczka nie posiadała duchowego kierownika mającego dość rozległą i dokładną wiedzę w dziedzinie teologii biblijnej, który pomógłby jej zrozumieć rolę Ducha Świętego w życiu wewnętrznym w obrazowy i metaforyczny sposób, przez

---

<sup>447</sup> Zob. A. Barratt, *Julian of Norwich and the Holy Spirit, 'Our Good Lord'*, MQ 6(2002), t. 28, nr 2, s. 78.

<sup>448</sup> Zob. *Tamże*, s. 79.

<sup>449</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>450</sup> Father John-Julian, *The Complete...*, dz. cyt., s. 281; Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 294; Tenże, *Showings: Authoritative Texts...*, dz. cyt., s. 91n.

<sup>451</sup> Zob. A. Barratt, *Julian of Norwich and the Holy Spirit...*, art. cyt., s. 79n.

ukazanie podobieństwa pomiędzy pozytywną funkcją feudalnego pana a Duchem Parakletem<sup>452</sup>.

Julianna ponadto upatruje bezpośrednią konsekwencję afektywnego działania Ducha Świętego w darach optymizmu, zaufania i oderwania od siebie przez doświadczenie intymnej miłości Boga (*homely loving*)<sup>453</sup>. Nadzieja i optymistyczna perspektywa życia wewnętrznego stanowią zasadnicze elementy jej duchowości, które obecnie są rozpoznawane zwłaszcza w jej słynnym powiedzeniu: „wszystko będzie dobrze (*all shall be well*)”<sup>454</sup>. Właśnie w kontekście tego ufego optymizmu Julianna umieszcza swoje typowe nauczanie o oderwaniu od siebie (*detachment from self*), nabyciu „świętej obojętności” i dystansu do spraw światowych. Nie ma wątpliwości, że głównym problemem postępujących w rozwoju duchowym jest przywiązanie do siebie (*attachment to self*), które uniemożliwia wolne działanie Boga i zapobiega bezkompromisowemu poddaniu się (*submissive*) kierownictwu Ducha Świętego i posłuszeństwu (*obedient*) wobec Jego prowadzenia. Dlatego w nadziei i duchowym optymizmie widzi szczególnie sposób, dzięki któremu można pokonać w życiu wewnętrznych zasadnicze przeszkody do zjednoczenia z Bogiem<sup>455</sup>.

Oczywiście mistyczka nie mówi tutaj jedynie o grzesznym i egoistycznym skoncentrowaniu na sobie, ale także o bardziej wyrafinowanej sytuacji, kiedy osoba postępująca w świętości może być wewnętrznie kierowana przez szczerą pragnienie służenia Bogu, a jednocześnie ciągle ulegać subtelnemu przywiązaniu do siebie samej. Dzieje się tak, kiedy nawet nie do końca świadomie, skupiona na własnym wzroście, szuka osobistej satysfakcji i zaspokojenia swych naturalnych pragnień, co może być nawet trudne do rozeznania. Stara się bowiem zachować pewnego rodzaju pewność siebie w pobożnych praktykach, a co w konsekwencji jest niczym innym, jak jedynie duchową pychę, wiarą w siebie i brakiem zaufania do Boga<sup>456</sup>. Julianna według LT 73 nie adresuje tego nauczania do wszystkich, ale jedynie do poważnie zaawansowanej grupy osób na drodze duchowej<sup>457</sup>, która „dla miłości Boga znienawidziła grzech i skłania się ku woli Bożej”<sup>458</sup>.

Unikalny zaś wkład anachoretki w tak ważny temat polega na określeniu

---

<sup>452</sup> Zob. *Tamże*, s. 82n.

<sup>453</sup> Por. A.M. Reynolds, *Women of Hope*, w: *Julian Woman of our Day*, red. R. Llewelyn, Darton, Longman & Todd, London 1985, s. 11-26.

<sup>454</sup> Temat szczególnie poruszany w r. 32 i 36, por. Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 231-233, 238-241.

<sup>455</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 177n; por. F.M. Biscoglio, *Julian of Norwich's Reconciliation of Love and Sin*, RR 5-6 (1988), t. 47, nr 3, s. 413-424.

<sup>456</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 178, p. 1.

<sup>457</sup> Zob. *Tamże*, s. 179.

<sup>458</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 322.

korzenia i przyczyny zasadniczego problemu duchowego przywiązania, którym jak twierdzi jest „pełen wątpliwości lęk (*doubtful dread*)” wypływający z duchowego zwątpienia (*despair*). Ten bezzasadny brak nadziei ma charakter fałszywego i nadmiernego niepokoju, wywołanego duchową ślepotą i krótkowzrocznością, który owocuje brakiem postępu w zjednoczeniu z Bogiem<sup>459</sup>. Jak radzi mistyczka tego rodzaju nastawianie powinno być potraktowane jak pokusa i odrzucone jako bezużyteczny strach o siebie. Jedynym skutecznym duchowym lekarstwem w tym przypadku jest afektywna wiedza, wypływająca z doświadczenia faktycznej i rzeczywistej miłości Boga<sup>460</sup>, która dąży do posiadania każdego, kto wyrzeka się siebie (*abandoned*). Przy tym pomaga nastawianie miłosnego zaufania, w którym człowiek poddaje się zupełnie działaniu i panowaniu Ducha Świętego. Skutkiem tego procesu duchowego nie jest zwątpienie w siebie, ale wręcz przeciwnie nabycie nowej wiedzy o sobie wraz z pełnym nadziei zaufaniem jedynie do Boga<sup>461</sup> oraz zastąpienie „bezużytecznego lęku (*doubtful dread*)” pełną szacunku „bojaźnią Bożą (*reverent dread*)” (LT 76)<sup>462</sup>. Wizja więc panowania Ducha Świętego polega głównie na towarzyszeniu człowiekowi przez łaskę dobroci, w stopniowym wyrzekaniu się siebie i poddawaniu Jego prowadzeniu, ku eschatologicznej nadziei i bezwarunkowemu zaufaniu miłosiernej miłości Trójcy Świętej<sup>463</sup>.

Jak pokazuje przeprowadzona analiza afektywnego wymiaru mistyki Julianny można w jej teologicznej doktrynie wyróżnić elementy akcydentalne i esencjalne. Drugorzędnymi cechami jej duchowości są przede wszystkim choroba fizyczna i otrzymane wizje, które należą do opcjonalnych i alternatywnych środków rozwoju duchowego, udzielanych z reguły nielicznym osobom i mającym jedynie pomocniczą rolę w postępie ku zjednoczeniu z Bogiem. Zaś do zasadniczych cech jej mistyki należy zaliczyć różne formy zaawansowania modlitwy i kontemplacji, mające charakter bardziej uniwersalny, które są dostępne dla wszystkich w zależności od poziomu nabytej jedności z Bogiem w czasie doczesnego wzrostu wewnętrznego. Zarówno pierwszorzędne, jak i drugorzędne elementy afektywne, mają na celu zbliżenie do Boga i doświadczenie Jego dobroci oraz intymnej miłości i matczyne miłosierdzia wraz z prowadzeniem Ducha Świętego. Podczas duchowego procesu przechodzenia od

---

<sup>459</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>460</sup> Więcej na temat wiedzy u Julianny por. E.N. Evansdaugther, *Julian of Norwich*, w: *A History of Women Philosophers*, t. 2 – *Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A.D. 500-1600*, red. M.E. Waithe, Kluwer Academic Pub., Dordrecht 1989, s. 191-222.

<sup>461</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 178n; por. R. Bradley, *Julian's 'doubtfull drede', „Month”* 2(1981), t. 14, nr 2, s. 53-58.

<sup>462</sup> Julian of Norwich, *Showings...*, dz. cyt., s. 328.

<sup>463</sup> Por. A.M. Reynolds, *Julian of Norwich: Women of Hope*, MQ 9(1984), t. 10, nr 3, s. 118-125.

nawrócenia przez zjednoczenie do kontemplacji powinna towarzyszyć osobie narastająca dyspozycja wewnętrzna, która ujawnia się w pragnieniu i tęsknocie za Stwórcą oraz posuwa do całkowitego wyrzeczenia i oderwania od siebie, czego owocem jest nadprzyrodzony optymizm, radość i zaufanie do Boga<sup>464</sup>.

Julianna więc starając się w swych pismach przekazać otrzymane objawienie o miłości Bożej nie tylko przeprowadza każdego przez poszczególne etapy wzrostu, ale i ukazuje podstawowe elementy afektywnej duchowości w niespotykanym dotychczas stopniu, unikając przy tym kompleksowości mistyki spekulatywnej. Dzięki swym pismom, bazując głównie na własnym doświadczeniu, udziela duchowych rad odnośnie prawidłowej motywacji i nastawiania wewnętrznego, które powinny być obecne w każdym stopniu modlitwy kontemplacyjnej. Ponadto zachęcając w swej trinitarnej wizji dziecięstwa Bożego do praktykowania i trwania w pełnym nadziei zaufaniu do Bożej miłości jest w zgodzie z tradycyjnym nauczaniem teologii duchowości. Zaś dzięki oryginalnej doktrynie, która po dziś dzień inspiruje i motywuje wszystkich podążających za przekazanym jej objawieniem miłości Bożej, jest zaliczana do największych mistrzów życia wewnętrznego<sup>465</sup>.

---

<sup>464</sup> Zob. P. Molinari, *Julian of Norwich...*, dz. cyt., s. 196n.

<sup>465</sup> Zob. *Tamże*, s. 197n.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy była próba znalezienia odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie o istnienie elementów teologii afektywnej w nauczaniu i pismach późno średniowiecznych mistyków angielskich. Naukowe poszukiwania przeprowadzono w oparciu o dostępne obecnie źródła w języku angielskim do których główne należy zaliczyć dzieła reprezentantów tejże duchowości z XIV wieku oraz literaturę przedmiotu i opracowania pomocnicze. Szczegółowy problem badawczy powyższej rozprawy dotyczył odpowiedzi na pytanie czy teologia afektywna jest obecna w pismach, które powstały w czasie złotego okresu mistyki angielskiej. Następnie starano się zdefiniować jej naturę i podstawy doktrynalne oraz praktyczny wymiar w nauczaniu każdego z reprezentantów, aby w końcu zaproponować współczesną aktualizację ich dorobku duchowego.

Jednym z podstawowych osiągnięć badawczych bazujących na analizie biografii i pozostawionych pism poszczególnych mistyków było wykazanie ogólnego kontekstu historyczno-społeczno-kościelnego, który przyczynił się do ukształtowania się ich duchowości afektywnej. Przede wszystkim był nim odosobniony sposób życia inspirowany tradycją kartuzjańską, ponieważ każdy z nich prowadził czasowo lub trwale jakąś formę życia eremickiego, pustelniczego lub anachoreckiego. Cechowało ich także odejście od scholastycznej argumentacji i spekulacji intelektualnych, co w rezultacie pozwoliło się im zwrócić w kierunku doświadczenia duchowego o charakterze przeżyciowym i mistyki kontemplacyjnej. Przy braku istnienia abstrakcyjnej spekulacji i dyskursu myślowego rozwinęli oni nurt mistyki afektywnej, który umiejscawiał miłość w centrum swego przesłania i kładł nacisk na praktyczną pobożność w języku narodowym. Tego rodzaju duchowość wiązała się ściśle z wiernością tradycji Kościoła, która owocowała ścisłą ortodoksyjnością, ponieważ miała za swe źródło tradycję kartezyjską i była bezpośrednio związana ze stylem życia pustelniczego. Dość słaby wpływ ówczesnych kontynentalnych nurtów w duchowości na angielskich mistyków zaowocował głęboko indywidualnym charakterem ich życia, który mocno podkreślał rolę osobistej wewnętrznej relacji z Bogiem. Choć używali języka łacińskiego kierując swe pisma do wykształconej części społeczeństwa, to jednak zasadniczą cechą ich mistyki afektywnej było posługiwanie się językiem narodowym, co nadaje jej cechę powszechności i praktyczności. W ten sposób mogli dotrzeć po raz pierwszy do szerokich mas laikatu w Anglii powodując jego przebudzenie i wzmożoną działalność.

Pod względem doktrynalnym udało się w nauczaniu mistyków wskazać konkretne zagadnienia, które reprezentują podstawowe tematy należące do teologii afektywnej. W pismach Richarda Rolle ukazują się ona przede wszystkim w wizji rozwoju miłości, która

obejmuje życie aktywne i kontemplacyjne i objawia się na poszczególnych etapach wzrostu duchowego począwszy od oczyszczenia, przez oświecenie do zjednoczenia. Do konkretnych zagadnień tego rodzaju teologii zalicza się u niego przede wszystkim afektywny charakter doświadczenia duchowego, któremu towarzyszą czysto duchowe dary mistyczne. Centralnym zaś punktem jego nauczania jest zrozumienie zjednoczenia wewnętrznego, którego natura odnosi się do szczytowej formy wolitywnego umiłowania Boga. Nie można nie wspomnieć o praktycznej stronie jego duchowości polegającej głównie na afektywnej medytacji oraz pobożności do Imienia Jezus.

Odmierna wizja afektywnej duchowości została zaprezentowana przez autora *Obłoku niewiedzy*, który zawdzięcza swoją popularność specyficznemu połączeniu praktycznego doświadczenia o charakterze afektywnym z głęboko spekulatywną teologią apofatyczną. Prezentuje szereg elementów należących do teologii negatywnej, takich jak dzieło i powołanie do kontemplacji, obok zapomnienia i niewiedzy oraz specyficzne rozumienie życia aktywnego i kontemplacyjnego. Z kolei jego teologia afektywna przejawia się w doświadczeniu duchowym polegającym na wolitywnym doznaniu miłości i akcie czystej intencji, które dokonują się w ramach afektywnego rozumienia antropologii teologicznej. Do praktycznej strony tejże mistyki należy zaliczyć przede wszystkim szereg ćwiczeń duchowych zaproponowanych przez autora, które prowadzą do ugruntowania cnót pokory i miłości.

Najbardziej syntetyczne nauczanie na omawiany temat zostało zaproponowane przez Waltera Hiltona, który jako wytrawny teolog i kierownik duchowy przedstawił opartą się na obrazie i podobieństwie Bożym obiektywną i systematyczną doktrynę o antropologii człowieka. Następnie rozwinął swe nauczanie o mistycznej kontemplacji omawiając głównie jej zasadnicze rodzaje i afektywny rozwój duchowy. W praktycznym wymiarze zwrócił uwagę przede wszystkim na pierwszeństwo i prymat pragnienia oraz czystej intencji w życiu duchowym wiążące je przede wszystkim z rozwojem cnoty miłości i pokory.

Jedną z najbardziej popularnych i oryginalnych postaci mistyki angielskiej jest Julianna z Norwich, która podążając za radykalnym przesłaniem o miłości Boga, otrzymanym w czasie prywatnych wizji, kładła szczególny nacisk na Jego absolutną dobroć. Afektywny wymiar jej mistyki ujawnia się przede wszystkim w samym charakterze otrzymanych objawień i w klasyfikacji poszczególnych rodzajów wizji, którym towarzyszyła właściwa wewnętrzna motywacja obecna podczas choroby fizycznej. Wypływająca z tego afektywna antropologia staje się podstawą do przedstawienia mistycznej kontemplacji, na którą składają się poszczególne stopnie rozwoju duchowego. Wzrost wewnętrzny będąc uwarunkowany odpowiednią



dyspozycją, przybiera formę postępu w modlitwie nawrócenia i zjednoczenia, które są praktycznym wyrazem jej mistyki afektywnej.

Do ostatnich osiągnięć badawczych należą wybrane propozycje współczesnej aktualizacji doktryny i nauczania późnośredniowiecznych mistyków angielskich. Mistyczna tradycja reprezentowana przez Rolle, która zasadniczo ma charakter duchowości indywidualnej i kładzie nacisk na osobiste doświadczenie Boga, może posłużyć za pozytywny przykład interpretacji przeżyć wewnętrznych w ramach katolickiej duchowości charyzmatycznej. Jego zaś odosobniony sposób życia oraz wkład w rozwój i propagowanie pobożności wśród laikatów może być inspiracją i wzorem dla pustelniczej duchowości świeckich. Nauczanie zaś autora *Obłoku niewiedzy*, które jest powszechnie używane poza kontekstem kulturowo-społeczno-kościelnym, bezwzględnie wymaga zachowania wymogu eklezjologicznej interpretacji jego dzieł. Brak obecności tego warunku przy analizie jego dorobku doprowadza do powstania różnego rodzaju form pseudo-mistycyzmu, przed którymi autor niejednokrotnie ostrzegał opisując je w swoich pismach. Walter Hilton będąc niepowtarzalnym angielskim autorytetem w temacie kontemplacyjnej mistyki, duchowości świeckich i kierownictwa duchowego zaproponował przede wszystkim wprowadzenie pośredniego stanu życia mieszanego, kładąc tym samym podwaliny pod usystematyzowaną duchowość osób świeckich. Ponadto przedstawione przez niego połączenie podejścia ortodoksyjnego w nauczaniu i zastosowania cnoty umiarkowania w duszpasterstwie może stać się znakomitym przykładem i wzorem apostołskiego zaangażowania. Doskonałym podsumowaniem powyższych przykładów jest unikalna wizja dziecięstwa Bożego zaprezentowana przez Juliannę z Norwich, która omawia nie tylko ojcostwo Boga Ojca, ale i kładzie szczególny nacisk na macierzyństwo Syna i kierownictwo Ducha Świętego. Tego rodzaju doktryna, bazująca na afektywnej interpretacji trinitologii, może w znakomity sposób ubogacić teologię rodziny i duchowość małżeńską.

Dotychczas teologia afektywna nie doczekała się całościowego opracowania w ramach duchowości w języku polskim lub angielskim. W niektórych słownikach i encyklopediach można znaleźć hasła nawiązujące do tego zagadnienia i poruszające np.: temat „teologii afektywnej” lub „afektywności”, które z reguły odsyłają do innych synonimów jak „emocjonalność”, „uczuciowość” lub nawet „seksualność”. Ogólna tendencja w tychże publikacjach rozumie pod pojęciem tego rodzaju teologii jedynie emocjonalną afektywność i bazując na nurcie augustyńskim (św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Bernard, św. Bonawentura) przyjmuje za przedmiot badań człowieka w jego wymiarze przeżyciowym. W najnowszych czasach do rozwoju tej teologii przyczyniły się głównie psychologia i fenomenologia, w świetle których zaczęto

odczytywać chrześcijańskie doświadczenie duchowe zarówno od strony afektywności Boga jak i człowieka. Chodź takie podejście w przeciwieństwie do teologii racjonalistycznej zajmuję się głównie emocjonalną i uczuciową stroną doświadczenia duchowego, to jednak przyznaje wyższość duchowym przeżyciom uczuciowym nad aktami umysłu w zjednoczeniu z Bogiem<sup>1</sup>.

Jak próbowano wykazać w pracy, mistyka afektywna jest nie tylko fragmentarycznie obecna w przeanalizowanych pismach, ale jej poszczególne elementy i idące za tym doświadczenie duchowe, praktycznie konstytuują całe nauczanie poszczególnych reprezentantów duchowości angielskiej. Trzeba przy tym wykazać zasadniczą oryginalność zrozumienia tematu teologii i mistyki afektywnej w ich ujęciu, która może przyczynić się nie tylko do uzupełnienia dotychczas podawanych definicji teologii afektywnej w duchowości, ale ponadto do zmiany jej przedmiotu materialnego. Mistykom angielskim nie była bowiem znana psychologia lub fenomenologia, dlatego rozgraniczali jedynie pomiędzy emocjonalną i czysto duchową afektywnością. Pierwsza z nich związana była głównie ze zmysłowością polegającą na pięciu zewnętrznych zmysłach człowieka, które brały aktywny udział w pobożności i miały praktyczne zastosowanie w okresie nawrócenia i oczyszczenia. Drugiego rodzaju afektywność związana była ze sferą wolitywną i polegała na pięciu zmysłach wewnętrznych, które nie miały nic wspólnego z uczuciowym lub zmysłowym przeżywaniem zjednoczenia z Bogiem. Mistycy angielscy traktowali z wielką rezerwą i brakiem zaufania jakiegokolwiek przejawy zmysłowej afektywności i zachęcali do nieprzywiązywania się do tego rodzaju odczuwalnych przeżyć. Dlatego też jedynie doświadczenia czysto duchowe uważali za prawdziwy przejaw mistyki afektywnej, co pokazuje, że teologia afektywna w ich rozumieniu nie wiązała się w żadnym stopniu z psycho-somatycznym funkcjonowaniem człowieka. Za jej przedmiot uważali wyłącznie doświadczenia czysto kontemplacyjne w czasie wolitywnego zjednoczenia z Bogiem. Na tej podstawie należy więc odróżnić emocjonalną afektywność obecną w ramach praktycznej pobożności od duchowej afektywności, która przynależy do sfery czysto mistycznej.

Zaprezentowane powyżej wnioski wynikające z analizy biografii, pism i doktryny poszczególnych mistyków angielskich świadczą o pozytywnym rezultacie pracy badawczej i uzyskaniu odpowiedzi na problemowe pytania zawarte we wstępie pracy. Trzeba być jednak świadomym, że niniejszej dysertacja nie zrealizuje wszystkich zamierzeń badawczych. Praca została w głównej mierze oparta jedynie na niektórych źródłach anglojęzycznych, a z racji ogromu materiału źródłowego udało się tylko

---

<sup>1</sup> Por. S.T. Zarzycki, *Teologia afektywna*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Wyd. „M”, Kraków-Lublin 2002, s. 870-877.

przeanalizować najbardziej znane dzieła wspomnianych pisarzy mistycznych. Niestety część z zachowanych traktatów wciąż oczekuje na współczesne tłumaczenie, ponieważ jest wyłącznie dostępna w języku łacińskim lub w niezrozumiałym dla dzisiejszego czytelnika średniowiecznym języku angielskim. Ponieważ zaprezentowana rozprawa wymagałaby uzupełnienia o wnioski wynikające z analizy dzieł łacińskich, szczególnie autorstwa Rolle i Hiltona, dlatego konkluzje podane w zakończeniu mogą z tego względu być niepełne. Stanowi to jednak kolejny postulat badawczy, którego realizacja przyczyniłaby się do ostatecznego określenia natury i doktryny teologii afektywnej u mistyków angielskich.

Kolejna perspektywa dalszych badań dotyczy ograniczonej ilości literatury przedmiotu w języku angielskim i polskim, przy dużej obecności opracowań z dziedziny literatury angielskiej, które nie mają jednak charakteru teologicznego i wymagają niekiedy gruntownego przepracowania i uzupełnienia. Mimo że każdy z rozdziałów pracy zaproponował konkretne sposoby zastosowania wyników dokonanej analizy na gruncie teologicznym, to jednak pożytecznym byłoby całościowe opracowanie mistyki afektywnej tychże reprezentantów w spojrzeniu integralnym przez porównanie ich ze sobą. Tego rodzaju praca umożliwiłaby zgrupowanie poszczególnych elementów mistyki afektywnej w odpowiadających im kategoriach, które ukazałyby różne aspekty tego samego doświadczenia wraz z użytymi do jego opisu metaforami i porównaniami. Na pewno także na gruncie polskim widać potrzebę przetłumaczenia dzieł każdego z mistyków i opracowania krytycznego komentarza do złotego okresu mistyki angielskiej. W szerszym spojrzeniu nurt mistyki afektywnej, obecny w duchowości od początku Kościoła, nie doczekał się jeszcze należytego studium, dlatego byłoby wielce pożytecznym wydanie nie tylko poszczególnych opracowań na temat głównych jego reprezentantów, ale ponadto ogólnego kompendium źródeł, które pozwoliłyby na szersze rozpropagowanie teologii afektywnej i kontynuację dalszych badań naukowych. Kolejny postulat odnosi się do obszarów badań nad duchowością małżeńską, która ze swej natury ma charakter emocjonalno-wolitywny. Jak pokazują zaproponowane współczesne aktualizacje nauczania mistyków, należałoby przeanalizować ewentualne powiązania pomiędzy tymi dwoma duchowościami i wzajemne korzyści, które mogą z takiego interdyscyplinarnego studium wypłynąć.

Kończąc refleksję nad podstawowymi elementami afektywnej duchowości w pismach i nauczaniu mistyków angielskich należy wyrazić zadowolenie z rosnącego w ostatnich latach zainteresowania tym zagadnieniem. Mimo że teologia afektywna biorąca za swój przedmiot emocjonalny i przeżyciowy wymiar człowieka nie osiągnęła jeszcze swego rozkwitu, to jednak mistyka afektywna zakorzeniona od wieków duchowości

cieszy się coraz większą popularnością wśród profesjonalnych teologów i wielu osób świeckich. Należy mieć nadzieję, że wzrastająca liczba publikacji i opracowań w języku angielskim i polskim będzie miała miejsce nie tylko po stronie literatury, ale i teologii duchowości.

# BIBLIOGRAFIA

## I. Źródła

### 1. Pismo Święte, Dokumenty Soboru Watykańskiego II, Dokumenty Kongregacji Stolicy Apostolskiej i inne

#### A. Pismo Święte

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2005 (wyd. 5).

#### B. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes* (07.12.1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.

#### C. Dokumenty Kongregacji Stolicy Apostolskiej

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, <https://episkopat.pl/en/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/>, [14.06.2016].

#### D. Inne

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002 (wyd. 2).

PODKOMISJA KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI DS. INDYWIDUALNYCH FORM ŻYCIA KONSEKROWANEGO, *Stan pustelnic i pustelników. Materiały Pomocnicze dla Kościoła w Polsce*, [http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy\\_pomocnicze.pdf](http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy_pomocnicze.pdf), [03.04.2017].

## 2. Dokumenty papieskie

### A. Adhortacje

JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie, Vita consecrata* (25.03.1996), w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s.799-946.

### B. Listy, motu proprio

JAN PAWEŁ II, *List apostolski na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000, Novo millennio ineunte* (06.01.2001), „L'Osservatore Romano” 2(2001), s. 4-23.

### 3. Źródła bibliograficzne

- BOWMAN M.A., *Western Mysticism. A Guide to the Basic Works*, American Library Association, Chicago 1978.
- Guide to further reading*, w: *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 265-290.
- JOLLIFFE P.S., *A Check-List of Middle English Prose Writings of Spiritual Guidance*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, s. 237-253.
- KADEL A., *Matrology. A Bibliography of Writings by Christian Women from the First to the Fifteenth Centuries*, Continuum, New York 1995.
- LAGORIO V.M., BRADLEY R., *The 14<sup>th</sup>-Century English Mystics. A Comprehensive Annotated Bibliography*, Garland Pub., New York-London 1981.
- LAGORIO V.M., SARGENT M.G., XXIII. *English Mystical Writings*, w: *A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500*, red. E.A. Hartung, t. 9, Connecticut Academy of Arts and Sciences, Connecticut 1993, s. 3405-3445.
- McCLELLAN B., *Waters of Life – a guide to spiritual reading*, Mowbray, London-Oxford 1985.
- McGINN B., *Medieval Christianity: An Introduction to the Literature, 1957-1977*, ATR 7(1978), t. 60, nr 3, s. 278-305.
- McGINN B., *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, Crossroad Pub., New York 2012, s. 662-704.
- MORRIS T., *Julian of Norwich. A Comprehensive Bibliography and Handbook*, The Edwin Mellen Press, Lampeter 2010.
- ROBBINS R.H., *Middle English Research in progress: 1963-64*, NM 3(1964), s. 360-369.
- SAWYER M.E., *A Bibliographical Index of Five English Mystics: Richard Rolle, Julian of Norwich, The Author of The Cloud of Unknowing, Walter Hilton, Margery Kempe*, The Clifford E. Barbour Library, Pittsburgh 1978.
- Select Bibliography of Modern Works Related to the Study of Western Christian Mysticism*, w: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, red. A. Hollywood, P.Z. Beckman, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 357-370.

### 4. Teksty źródłowe

#### A. Richard Rolle

- ALBIN A., *Richard Rolle's Melody of Love. A Study and Translation with Manuscript and Musical Contexts*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2018.
- HODGSON G., *Richard Rolle's Version of the Penitential Psalms with the Commentary Based on that of S. Augustine*, The Faith Press, London 1927.
- HODGSON G., *Some Minor Works of Richard Rolle with The Privity of The Passion by S. Bonaventura*, John M. Watkins, London 1923.
- LIEGEY G.M., *Richard Rolle's Carmen Prosaicum, an Edition and Commentary*, MS 19(1959), s. 15-36.

- MOYES M., *Richard Rolle's 'Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum'. An Introduction and Contribution towards a Critical Edition*, Universität Salzburg, Salzburg 1988.
- MOYES M., *The Manuscripts and Early Printed Editions of Richard Rolle's Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 81-103.
- Richard Rolle: Prose and Verse from MS. Longleat 29 and Related Manuscripts*, red. S.J. Ogilvie-Thomson, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Richard Rolle's Meditatio de Passione Domini According to MS. Uppsala C. 494*, red. H. Lindkvist, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1917.
- ROLLE R., *Biblical Commentaries: Short Exposition of Psalm 20, Treatise of the Twentieth Psalm, Comment on the first Verses of the Canticle of Canticles, Commentary on the Apocalypse*, red. R. Boenig, Universität Salzburg, Salzburg 1984.
- ROLLE R., *Emendatio vitae. Orationes ad honorem nominis Ihesu*, red. N. Watson, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995.
- ROLLE R., *Le Chant D'Amour (Melos Amoris)*, red. Vandenbroucke François, t. 1-2, Les Editions Du Cerf, Paris 1971.
- ROLLE R., *Meditation on the Passion*, red. E. Burton, Catholic Truth Society, London 1906.
- ROLLE R., *The Amending of Life. A Modern English Version of the 'Emendatio Vitae' of Richard Rolle of Hampole*, red. H.L. Hubbard, J.M. Watkins, London 1922.
- ROLLE R., *The English Psalter: Prolog*, w: *The Idea of the Vernacular. An Anthology of Middle English Literary Theory 1280-1520*, red. J. Wogan-Browne, N. Watson, A. Taylor, R. Evans, University of Exeter Press, Exeter 1999, s. 244-249.
- ROLLE R., *The English Writings*, tł. R.S. Allen, Paulist Press, New York 1988.
- ROLLE R., *The Fire of Love or Melody of Love and The Mending of Life or Rule of Living*, tł. R. Misyn, red. F. Comper, Methuen & Co., London 1914.
- ROLLE R., *The Fire of Love*, tł. C. Wolters, Penguin Books, London 1972.
- ROLLE R., *The Form of Perfect Living and Other Prose Treatises*, red. G. Hodgson, Thomas Baker, London 1910.
- ROLLE R., *The Mending of Life*, red. D. Harford, H.R. Allenson, London 1913.
- Selected Works of Richard Rolle Hermit*, tł. G.C. Heseltine, Longmans, Green & Co., London 1930.
- Selected Writings of Richard Rolle*, tł. J.G. Harrell, SPCK, London 1963.
- The Contra Amatores Mundi of Richard Rolle of Hampole*, red. P.F. Theiner, University of California Press, Berkeley 1968.
- The Medieval Mystics of England*, red. E. Colledge, J. Murrey, London 1962, s. 141-154.
- THEINER P.F., *The Contra Amatores Mundi of Richard Rolle of Hampole*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1968.

### **B. Autor *Obłoku niewiedzy***

- A Letter of Private Direction by the author of The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1965.

- A Letter on Prayer*, „The Way” Spring 1967, s. 156-162.
- Chmura niewiedzy*, tł. W. Rostworowski, Wyd. Benedyktynów, Tyniec 2010.
- CLARK J.P.H., *Introduction and Notes for Nubes Ignorandi, the Latin versions of The Cloud of Unknowing in Bodleian Library, Oxford, Ms. Bodley 856, AC 278*, red. J. Hogg, A. Girard, D. Blevec Le, Universität Salzburg, Salzburg 2009.
- CLARK J.P.H., *Richard Mathley: Divina Caligo Ignorancie: A Latin Glossed Version of The Cloud of Unknowing*, AC 119:3, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 2009.
- CLARK J.P.H., *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 1 – *Introduction*, AC 119:4, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1995.
- CLARK J.P.H., *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 2 - *Notes on The Cloud of Unknowing*, AC 119:5, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1996.
- CLARK J.P.H., *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, t. 3 - *Notes on The Book of Privy Counselling, Bibliography, References*, AC 119:6, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1995.
- CLARK J.P.H., *The Latin Versions of The Cloud of Unknowing*, t. 1 - *Nubes Ignorandi: MS: Bodley 856*, AC 119:1, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1989.
- CLARK J.P.H., *The Latin Versions of The Cloud of Unknowing*, t. 2 - *The English text of The Cloud of Unknowing in Ms. British Library, Harley 959*, AC 119:2, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1989.
- Deonise Hid Diuinite and other Treatises on Contemplative Prayer related to the Cloud of Unknowing*, red. P. Hodgson, EETS & Oxford University Press, London 1944 (1955).
- FATHER JOHN-JULIAN, *The Complete Cloud of Unknowing with The Letter of Privy Counsel*, Paraclete Press, Brewster 2015.
- GALLACHER P., *The Cloud of Unknowing*, Western Michigan University, Kalamazoo 1997.
- HODGSON P., *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises on Contemplative Prayer Related to The Cloud of Unknowing*, EETS, London 1955.
- HODGSON P., *The Cloud of Unknowing and Related Treatises on Contemplation*, Catholic Record Press, Exeter 1982.
- HODGSON P., *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling Edited from the Manuscripts with Introduction Notes and Glossary*, Oxford University Press, Oxford 1958.
- Obłok Niewiedzy*, tł. W. Unolt, „W drodze”, Poznań 2001.
- The Cloud of Unknowing (14<sup>th</sup> Century)*, w: *Light from Light. An Anthology of Christian Mysticism*, red. L. Dupré, J. Wiseman, Paulist Press, New York, 1988, s. 225-237.
- The Cloud of Unknowing (The Epistle of Privy Counsel, Denis Hid Divinity)*, red. J. McCann, Burns & Oates, London 1924.
- The Cloud of Unknowing and Other Treatises by an English Mystic of The Fourteenth Century with Commentary on the Cloud by Father Augustine Baker O.S.B.*, red. J. McCann, Burns & Oates, London 1952.
- The Cloud of Unknowing and Other Works*, tł. C. Wolters, Penguin Books, London 1978.
- The Cloud of Unknowing and Other Works*, tł. A.C. Spearing, Penguin Books, London 2001.



- The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, red. P. Hodgson, AC 3, Universität Salzburg, Salzburg 1982.
- The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. P. Hodgson, EETS & Oxford University Press, Oxford 1958.
- The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. Johnston, Image Books, New York 1973.
- The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. Johnston, Fount, London 1997.
- The Cloud of Unknowing Together with The Epistle of Privy Counsel by An English Mystic of the XIVth Century*, red. J. McCann, Burns & Oates, London 1964.
- The Cloud of Unknowing*, red. E. Underhill, London 1934.
- The Cloud of Unknowing*, red. J. McCann, London 1952.
- The Cloud of Unknowing*, red. I. Progoff, London 1959.
- The Cloud of Unknowing*, red. C. Wolters, Penguin Books, London 1961.
- The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Pauline Press, New York 1981.
- The Cloud of Unknowing*, red. P. Gallacher, Western Michigan University, Kalamazoo 1997.
- The Cloud of Unknowing*, tl. C.A. Butcher, Shambhala, Boulder 2018.
- The Divine Cloud with Notes and a Preface by Father Augustine Baker*, red. H. Collins, Thomas Richardson & Son, London 1871.
- The Medieval Mystics of England*, red. E. Colledge, J. Murrey, London 1962, s. 155-198.
- The Pursuit of Wisdom and Other Works, by the Author of The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Paulist Press, New York 1988.
- UNDERHILL E., *A Book of Contemplation the which is called The Cloud of Unknowing, in the which a Soul is Oned with God. Edited from the British Museum MS. Harl. 674*, John M. Watkins, London 1946.
- WAY R., *The Cloud of Unknowing and The Letter of Private Direction*, Anthony Clarke, Wheathampstead 1986.

### **C. Walter Hilton**

- HILTON W., *A Letter to a Hermit*, tl. J. Russell-Smith, „The Way” 7(1966), s. 230-241.
- HILTON W., *Eight Chapters on Perfection and Angel’s Song*, tl. R. Dorward, SLG Press, Oxford 1983.
- HILTON W., *Epistle on the Mixed Life, w: Catholic England. Faith, Religion and Observance before the Reformation*, tl. R.N. Swanson, Manchester University Press, Manchester 1995, s. 104-124.
- HILTON W., *Glaube und Erfahrung (The Scale of Perfection)*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.
- HILTON W., *Mixed Life*, tl. R. Dorward, SLG Press, Oxford 2001.
- HILTON W., *Scruples at Confession (I)*, tl. C. Kirchberger, LS 4(1956), t. 10, nr 118, s. 451-456.
- HILTON W., *Scruples at Confession (II)*, tl. C. Kirchberger, LS 5(1956), t. 10, nr 119, s. 504-509.

- HILTON W., *The Ladder of Perfection*, tł. L. Sherley-Price, Penguin Books, London 1957.
- HILTON W., *The Scale (or Ladder) of Perfection*, Art and Book Company, tł. J.B. Dalgairns, London 1901.
- HILTON W., *The Scale of Perfection*, tł. E. Underhill, J. M. Watkins, London 1923.
- HILTON W., *The Scale of Perfection*, tł. M. Noetinger, Burns, Oates & Washbourne, London 1927.
- HILTON W., *The Scale of Perfection*, tł. G. Sitwell, Burns & Oates, London 1952.
- HILTON W., *The Scale of Perfection*, tł. I. Trethowan, Geoffrey Chapman, London 1975.
- HILTON W., *The Scale of Perfection*, tł. J.P.H. Clark, R. Dorward, Paulist Press, New York 1991.
- HILTON W., *The Scale of Perfection*, tł. T.H. Bestul, Western Michigan University, Kalamazoo 2000.
- HILTON W., *The Scale of Perfection. Book II. An Edition Based on British Library MSS Harley 6573 and 6579*, red. S.S. Hussey, M.G. Sargent, Oxford University Press, Oxford 2017.
- HILTON W., *The Staircase of Perfection*, tł. M.L. Del Mastro, Garden City, New York 1979.
- HILTON W., *Treatise Written to a Devout Man of Secular State*, red. H. Plantinga, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapid 1995.
- JONES D., *Minor Works of Walter Hilton*, Burns Oates & Washbourne, London 1929.
- KIRCHBERGER C., *Walter Hilton The Goad of Love. An unpublished translation of the Stimulus Amoris formerly attributed to St. Bonaventura, now edited from manuscripts*, Faber & Faber, London 1952.
- KURIYAGAWA F., *The Paris Manuscript of Walter Hilton's Eight Chapters on Perfection*, Keio University, Tokyo 1958, s. 21-56.
- KURIYAGAWA F., *Walter Hilton's Eight Chapters on Perfection. Edited from Ms. Anglais 41 (Bibliothèque Nationale, Paris) and collated with the other Mss. in the British Museum, Bodleian Library, Cambridge University Library, and the Library at the Lambeth Palace, with introduction, notes and glossary*, Keio University, Tokyo 1967.
- Of The Knowledge of Ourselves and of God. A Fifteenth-Century Spiritual Florilegium*, red. E. Colledge, J. Walsh, Mowbray & Co., London 1961.
- OGILVIE-THOMSON S.J., *Walter Hilton's Mixed Life Edited from Lambeth Palace MS 472*, Universität Salzburg, Salzburg 1986.
- TAKAMIYA T., *A new manuscript of Walter Hilton's Eight chapters on perfection: the British Library, Additional MS 60577, „Poetica” 12(1981)*, s. 142-149.
- TAKAMIYA T., *Walter Hilton's Of Angel's Song edited from the British Museum MS Additional 27592, SEL 1977 (English Number)*, s. 3-32.
- The Medieval Mystics of England*, red. E. Colledge, J. Murrey, London 1962, s. 199-264.
- The Prickyng of Love*, red. H. Kane, t. 1-2, Universität Salzburg, Salzburg 1983.
- WALLNER B., *A Commentary on the 'Benedictus' Edited from the Two Extant Middle English Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary*, Gleerup, Lund 1957.

WALLNER B., *An Exposition of Qui Habitat and Bonum Est in English. Edited from the Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary*, Gleerup, Lund 1954.

*Walter Hilton's Latin Writings*, red. J.P.H. Clark, C. Taylor, AC 124, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1987.

#### **D. Julianna z Norwich**

*A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich*, t. 1 – *Introduction and The Sort Text*, red. E. Colledge, J. Walsh, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978.

*A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich*, t. 2 – *The Long Text. Appendix, Bibliography, Glossary, Index*, red. E. Colledge, J. Walsh, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978.

FATHER JOHN-JULIAN, *The Complete Julian of Norwich*, Paraclete Press, Brewster 2014.

JULIAN OF NORWICH, *A Revelation of Love*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1976.

JULIAN OF NORWICH, *A Shewing of God's Love. The shorter version of Sixteen Revelations of Divine Love*, red. A.M. Reynolds, Sheed & Ward, London 1958.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, red. G. Warrack, Methuen & Company, London 1909.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, red. C. Wolters, Penguin Books, London 1973.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1961.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, red. B. Windeatt, Oxford University Press, Oxford 2015.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, red. B. Windeatt, Folio Society, London 2017.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love (Short Text and Long Text)*, tl. E. Spearing, Penguin Books, London 1998.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love. The Motherhood of God an Excerpt*, red. F. Beer, D.S. Brewer, Cambridge 1998.

JULIAN OF NORWICH, *Showing of Love. Extant Texts and Translation*, red. A.M. Reynolds, J. Holloway Bolton, Sismel, Bottaï 2001.

JULIAN OF NORWICH, *Showings*, tl. E. Colledge, J. Walsh, New York, Paulist Press 1978.

JULIAN OF NORWICH, *Showings: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, red. D.N. Baker, W.W. Norton & Co., New York 2005.

JULIANA OF NORWICH, *An Introductory Appreciation and An Interpretative Anthology*, red. F.P. Chambers, Victor Gollancz, London 1955.

*Revelations of Divine Love, shewed to a devout Anchoress, by name Mother Julian of Norwich*, red. H. Collins, Thomas Richardson & Son, London 1877.

*The Medieval Mystics of England*, red. E. Colledge, J. Murrey, London 1962, s. 265-282.

*The Shewings of Julian of Norwich*, red. G.R. Crampton, Western Michigan University, Kalamazoo 1993.

*The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, red. N. Watson, J. Jenkins, Brepols Publishers, Turnhout 2006.

## II. Literatura przedmiotu

### 1. Richard Rolle

*A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500*, red. E.A. Hartung, t. 9, Connecticut Academy of Arts and Sciences, Connecticut 1993.

ALBIN A., *Listening for Canor in Richard Rolle's Melos Amoris*, w: *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, red. I.R. Kleiman, Palgrave Macmillan, London 2015, s. 177-197.

ALFORD J.A., *Biblical Imitatio in the Writings of Richard Rolle*, ELH 40(1973), s. 1-23.

ALFORD J.A., *Richard Rolle and Related Works*, w: *Middle English Prose: A Critical Guide to Major Authors and Genres*, red. A.S.G. Edwards, Rutgers University Press, New Brunswick 1984, s. 35-60.

ALFORD J.A., *The Biblical Identity of Richard Rolle*, EMN 12(1976), t. 2, nr 4, s. 3-30.

ALLEN E.H., *On Richard Rolle's Lyrics*, MLR 7(1919), t. 15, nr 3, s. 320-321.

ALLEN E.H., *Writings Ascribed to Richard Rolle Hermit of Hampole and Materials for his Biography*, Oxford University Press, London 1927.

ALLEN R.S., *'Singular Lufe': Richard Rolle and the Grammar of Spiritual Ascent*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England II*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 28-54.

ALLEN R.S., *Tactile and Kinaesthetic Imagery in Richard Rolle's Works*, MQ 13(1997), s. 12-18.

AMASSIAN M., LYNCH D., *The Ego Dormio of Richard Rolle in Gonville and Caius MS. 140/80*, MS, 43(1981), s. 218-249.

ARNOULD E.J., *On Richard Rolle's Patrons: A New Reading*, MA 6(1937), t. 6, nr 2, s. 121-124.

ARNOULD E.J., *Richard Rolle and a Bishop: A Vindication*, BJRLM 21(1937), s. 55-77.

ARNOULD E.J., *Richard Rolle and The Sorbonne*, BJRL 23(1923), s. 68-101.

ARNOULD E.J., *Richard Rolle of Hampole*, „Month” 1(1960), t. 23, nr 1, s. 13-24.

ARNOULD E.J., *The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

ASTELL Ann, *Feminine Figurae in the Writings of Richard Rolle: A Register of Growth*, MQ 9(1989), t. 15, nr 3, s. 117-124.

BAKER D., *The Active and Contemplative Lives in Rolle, the Cloud-Author and Hilton*, w: *The Medieval Mystical Tradition England, Ireland and Wales*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 85-102.

BESTUL T.H., *Devotional Writing in England between Anselm and Richard Rolle*, w: *Mysticism: Medieval & Modern*, red. V.M. Legorio, Universität Salzburg, Salzburg 1986, s. 12-28.

- BLAKE N.F., *The Form of the Living in Prose and Poetry*, w: *Archiv für das Studium der neuern sprachen und literature*, t. 211, Georg Westermann Verlag, Braunschweig 1974, s. 300-308.
- BOENIG R., *Contemplation of the Dread and Love of God, Richard Rolle, and Aelred of Rievaulx*, MQ 3(1990), t. 16, nr 1, s. 27-33.
- BOENIG R., *Introduction*, w: Rolle R., *Biblical Commentaries: Short Exposition of Psalm 20, Treatise on the Twentieth Psalm, Comment on the First Verses of the Canticle of Canticles, Commentary on the Apocalypse*, red. R. Boenig, Universität Salzburg, Salzburg 1984, s. 1-22.
- BOENIG R., *St. Augustine's Jubilus and Richard Rolle's Canor*, w: *Vox Mystica: Essays for Valerie M. Lagorio*, red. A. Clark Bartlett, D.S. Brewer, Cambridge 1995, s. 75-86.
- BOENIG R., *The God-as-Mother Theme in Richard Rolle's Biblical Commentaries*, MQ 12(1984), t. 10, nr 4, s. 171-174.
- BOENIG R., *The Reification of Rolle's Mysticism*, SinS, 12(2002), s. 217-226.
- BRADY T.M., *Rolle and the Pattern of Tracts in 'The Pore Caitif'*, „Traditio” 39(1983), s. 456-465.
- BRADY T.M., *Rolle's 'Form of the Living' and 'The Pore Caitif'*, „Traditio” 35(1979), s. 426-435.
- BRADY T.M., *The Seynt and His Boke: Rolle's Emendatio Viteae and The Pore Caitif*, EMN 3(1981), t. 7, nr 1, s. 20-31.
- CALDWELL E., *The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing*, MQ 3(1984), t. 10, nr 1, s. 9-16.
- CARMEL BENDON D., *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, The Cloud of Unknowing Author, and Julian of Norwich*, Catholic University of America Press, Washington 2008.
- CLARK J.P.H., *Richard Rolle as a Biblical Commentator*, DR 7(1986), t. 104, nr 356, s. 165-213.
- CLARK J.P.H., *Richard Rolle: A Theological Re-Assessment* DR 4(1983), t. 101, nr 343, s. 108-139.
- COLEMAN T.W., *English Mystics of the Fourteenth Century*, Greenwood Press, Westport 1971.
- COLLEDGE E., *Rolle de Hampole, Richard*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, Catholic University of America, Washington 2003, s. 295-296.
- COMPER F., *The Life of Richard Rolle Together with an Edition of his English Lyrics*, Barnes & Noble, Methuen & Co, New York, London 1969.
- COPELAND R., *Richard Rolle and the Rhetorical Theory of the Levels of Style*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England II*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 55-80.
- DALY J.P., *An Edition of the Judica Me Deus of Richard Rolle*, Universität Salzburg, Salzburg 1984.
- DEANESLY M., *The 'Incendium Amoris' of Richard Rolle and St. Bonaventura*, HER 19(1914), s. 98-101.
- DEANESLY M., *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Longmans & Co., London 1915.

- DOLAN J.C., *The Tractatus Super Psalmum Vicesimum of Richard Rolle of Hampole*, The Edwin Mellen Press, Lampeter 1991.
- ELWIN V., *Richard Rolle. A Christian Sannyasi*, Christian Literature Society for India, Madras 1930.
- English Mystics of the Middle Ages*, red. B. Windeatt, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole*, red. E.H. Allen, Clarendon Press, Oxford 1931.
- EVERETT D., *The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole I*, MLR 7(1922), t. 17, nr 3, s. 219-227.
- EVERETT D., *The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole II*, MLR 10(1922), t. 17, nr 4, s. 337-350.
- EVERETT D., *The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole III*, MLR 10(1923), t. 18, nr 4, s. 381-393.
- FORD S. de, *Mystical Union in the Melos Amoris of Richard Rolle*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1980, s. 173-201.
- FORD S. de, *The Use and Function of Alliteration in the Melos Amoris of Richard Rolle*, MQ 6(1986), t. 12, nr 2, s. 59-66.
- FROOMBERG H., *The English Psalter by Richard Rolle*, LS 6(1948), t. 2, nr 24, s. 547-552.
- GILLESPIE V., *Mystic's Foot: Rolle and Affectivity*, w: Gillespie V., *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writings in England*, Brepols Publishing, Turnhout 2011, s. 243-276.
- GILMOUR J., *Notes on the Vocabulary of Richard Rolle*, „Notes and Queries” 3(1956), s. 94-96.
- GLANZ E., *Richard Rolle Imaginary in ‘Meditation on the Passion B’: A Reflection of St. Victor’s ‘Benjamin Minor’*, MQ 6(1996), t. 22, nr 2, s. 58-69.
- HARDWICK J.C., *A Medieval Anti-Scholastic*, MCh 9(1926), t. 6, nr 6, s. 251-255.
- HARGREAVES H., *‘Lessouns of Dirige’: A Rolle Text Discovered*, NM 3(1990), s. 311-319.
- HESELTINE G.C., *Great Yorkshiremen*, Longmans, Green & Co., London 1932.
- HESELTINE G.C., *Richard Rolle: 1349-1949. A Master of Medieval English*, „The Tablet” 10(1949), t. 194, nr 5706, s. 214-215.
- HESELTINE G.C., *The Fire of Love. Being a translation of the Incendium Amoris of Richard Rolle Hermit*, Burns Oates & Washbourne, London 1935.
- HIGGS L.M., *Richard Rolle and His Concern for ‘Even Christians’*, MQ 12(1988), t. 14, nr 4, s. 177-185.
- HIRSH J.C., *The Liberation of Mysticism. A Reflections on Richard Rolle*, w: Hirsh J.C., *The Boundaries of Faith. The Development and Transmission of Medieval Spirituality*, E.J. Brill, Leiden 1996, s. 111-123.
- HODAPP W.F., *Richard Rolle’s Passion meditations in the Context of His English Epistles: ‘Imitatio Christi’ and the Three Degrees of Love*, MQ 9(1994), t. 20, nr 3, s. 96-104.

- HODAPP W.F., *Ritual and Performance in Richard Rolle's Passion Meditation B*, w: *Performance and Transformation. New Approaches to Late Medieval Spirituality*, red. M.A. Suydam, J.E. Ziegler, Macmillan London 1999, s. 241-272.
- HODGSON G., *Concerning Richard Rolle*, ChQR 7(1929), nr 216, s. 224-237.
- HODGSON G., *Office Psalms from Rolle's Psalter and S. Augustine Enarrationes*, Burns Oates & Washbourne, London 1931.
- HODGSON G., *Richard Rolle Version of the Psalm 'Cantate Domino...Laus Ejus'*, „Laudate” 3(1928), t. 6, nr 21, s. 27-30.
- HODGSON G., *Rolle and the Psalm of the Presence of God*, „Laudate” 9(1926), t. 4, nr 15, s. 132-138.
- HODGSON G., *The Sanity of Mysticism. The Study of Richard Rolle*, Faith Press, London 1926.
- HODGSON P., *Three 14<sup>th</sup> Century English Mystics*, Longmans, Green & Co., London 1967.
- HORSTMAN C., *Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole and his Followers*, D.S. Brewer, Cambridge 1999.
- HUGHES J., *Rolle Richard*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. Matthew, B. Harrison, t. 47, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 619-622.
- JENNINGS M., *Richard Rolle and the Three Degrees of Love*, DR 7(1975), t. 23, nr 312, s. 193-200.
- JONES E.A., *A Chapter from Richard Rolle in Two Fifteenth-Century Compilations*, LSE 27(1996), s. 139-162.
- KNOWLES D., *The English Mystical Tradition*, Burns & Oates, London 1964.
- KNOWLES D., *The English Mystics*, Burns, Oates & Washbourn, London 1927.
- KNOWLTON M.A., *The Influence of Richard Rolle and Julian of Norwich on the Middle English Lyrics*, Mouton Press, Paris 1972.
- LAGORIO V.M., *Mysticism: Christian: English, Richard Rolle of Hampole*, DMA, t. 9, s. 18-31.
- LIEGEY G.M., *The 'Canticum Amoris' of Richard Rolle*, „Traditio” 12 (1956), s. 369-391.
- MADIGAN M.F., *The 'Passio Domini' Theme in the Works of Richard Rolle: His Personal Contribution in its Religious, Cultural, and Literary Context*, Univesität Salzburg, Salzburg 1978.
- MAISONNEUVE R., *Richard Rolle (1300-1349)*, w: *Oxford Encyclopedia of the Middle Ages*, red. A. Vauchez, James Clarke & Co., London 2005, s. 845.
- MALTMAN N., *Rolle of Hampole, Richard*, w: *Dictionary of Religion*, t. O-Z, Corpus Publication Washington, Washington 1970, s. 3074.
- McGINN B., *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, Crossroad Pub., New York 2012.
- MCILROY C.E., *The English Prose Treaties of Richard Rolle*, D.S. Brewer, Cambridge 2004.
- MISYN R., *The Amending of Life by Richard Rolle of Hampole Hermit*, Burns Oates & Washbourne, London 1927.

- MOORMAN F.W., *Richard Rolle: The Yorkshire Mystic*, TYDS 12(1914), t. 16, nr 3, s. 89-106.
- MORGAN M.M., *Versions of the Meditations on the Passion Ascribed to Richard Rolle*, MA 2(1953), t. 22, s. 93-103.
- MUIR L., *The Influence of Richard Rolle and Wyclifite Psalters upon the Psalter of the Authorised Version*, MLR 30(1935), s. 302-310.
- NELSTROP L., *The Merging of Eremitic and 'Affectivist' Spirituality on Richard Rolle's Reshaping of Contemplation*, VMRS 35(2004), s. 289-309.
- NOETINGER M., *The Biography of Richard Rolle*, „Month” 1(1926), t. 142, nr 739, s. 22-30.
- OAKLEY H.H., *Richard Rolle of Hampole*, LQR 4(1962), s. 218-227.
- OGILVIE-THOMPSON S.J., *Richard Rolle: Prose and Verse edited from MS Longleat 29 and related manuscripts*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 68-75.
- PEPLER C., *English Spiritual Writers - III. Richard Rolle*, CR 44(1959), s. 78-89.
- PEPLER C., *Entry into the Night of the Senses*, LS 2(1948), t. 2, nr 20, s. 351-358.
- PEPLER C., *First Graces of the Proficient*, LS, 1(1948), t. 2, nr 19, s. 306-311.
- PEPLER C., *Love of the Word*, LS 6(1948), t. 2, nr 24, s. 540-546.
- PEPLER C., *Prayer from God*, LS 4(1948), t. 2, nr 22, s. 441-448.
- PEPLER C., *Richard Rolle*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 18-29.
- PEPLER C., *The English Religious Heritage*, Blackfriars Publications, London 1958.
- PEPLER C., *The Mystical Body in the English Mystics*, CR 2(1943), t. 23, nr 2, s. 49-59.
- PEPLER C., *The New Light*, LS 12(1947), t. 2, nr 18, s. 253-257.
- PEPLER C., *The Prayer of Quiet*, LS 5(1948), t. 2, nr 23, s. 479-485.
- PEPLER C., *The Three Degrees. A Study of Christian Mysticism*, Blackfriars, London 1957.
- PERRY G.G., *English Prose Treatises of Richard Rolle de Hampole*, Oxford University Press, Oxford 1921.
- PETERS B., *Rolle's Eroticized Language in The Fire of Love*, MQ 6(1995), t. 21, nr 2, s. 51-58.
- PEZZINI D., *The Theme of the Passion in Richard Rolle and Julian of Norwich*, w: *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, red. P. Boitani, A. Tori, D.S. Brewer, Cambridge 1988, s. 29-66.
- POLLARD W.F., *Richard Rolle and the 'Eye of the Heart'*, w: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W.F. Pollard, R. Boenig, D.S. Berwer, Cambridge 1997, s. 85-105.
- POLLARD W.F., *The 'Tone of Heaven': Bonaventuran Melody and the Easter Psalm in Richard Rolle*, w: *The Popular Literature of Medieval England*, red. T.J. Heffernan, University of Tennessee Press, Knoxville 1985, s. 252-276.
- RALPH H., *Richard Rolle. Uncollected Prose and Verse with related Northern Texts*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- RALPH H., *Rolle and Related Works*, w: *A Companion to Middle English Prose*, red. A.S.G. Edwards, D.S. Brewer, Cambridge 2010, s. 19-32.



- RALPH H., *The English Manuscripts of Richard Rolle. A Descriptive Catalogue*, University of Exeter Press, Exeter 2010.
- RELIHAN R.J., *Richard Rolle and the Tradition of Thirteenth Century Devotional Literature*, EMN, 12(1978), t. 4, nr 4, s. 10-16.
- RENEVEY D., *Language, Self and Love. Hermeneutics in the Writings of Richard Rolle and the Commentaries on Song of Songs*, University of Wales Press, Cardiff 2001.
- RENEVEY D., *Looking for a context. Rolle, anachoric culture, and the Office of the Dead*, w: *Medieval Texts in Contexts*, red. G. Caie, D. Renevey, Routledge, London 2008.
- RENEVEY D., *Name Above Names: The Devotion to the Name of Jesus from Richard Rolle to Walter Hilton's Scale of Perfection I*, w: *The Medieval Mystical Tradition England, Ireland and Wales VI*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 103-122.
- RENEVEY D., *Richard Rolle*, w: *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, red. D. Dyas, V. Edden, R. Ellis, D.S. Brewer, Cambridge 2005, s. 63-74.
- RIEHLE W., *The Middle English Mystics*, Routledge & Kegan Paul, London 1981.
- RIEHLE W., *The Secret Within. Hermits, Recluses and Spiritual Outsiders in Medieval England*, tł. C. Scott-Stokes, Cornell University Press, London 2014.
- ROMAN C., *Opening the Inner Doors: Richard Rolle and the Space of the Soul*, MQ 9-12(2006), t. 32, nr 3-4, s. 19-45.
- ROMAN C., *Queering Richard Rolle: Mystical Theology and the Hermit in Fourteenth-Century England*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.
- ROZENSKI S., *Authority and Exemplarity in Henry Suso and Richard Rolle*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VIII*, red. A.E. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2013, s. 93-108.
- RUSSELL K., *Reading Richard Rolle*, ST 6(1978), t. 30, nr 2, s. 153-163.
- RYDER A., *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century. The Writers and their background*, MC Winter 1978, t. 26, nr 4, s. 199-209.
- RYDER A., *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - II. The Sources of their teaching*, MC Spring 1979, t. 27, nr 1, s. 25-34.
- RYDER A., *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - III. Our Knowledge of God*, MC Summer 1979, t. 27, nr 2, s. 72-82.
- RYDER A., *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - IV. Nature and Grace*, MC Autumn 1979, t. 27, nr 3, s. 138-148.
- RYDER A., *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century - V. The Stages of Love*, MC Winter 1979, t. 27, no 4, s. 192-203.
- RYGIEL D., *Structure and Style in Rolle's The Form of Living*, EMN 3(1978), t. 4, nr 1, s. 6-15.
- SARGENT M.G., *Contemporary Criticism of Richard Rolle*, w: *Kartäusermystik und mystiker. Band I*, Universität Salzburg, Salzburg 1981, s. 160-187.
- SARGENT M.G., *Richard Rolle, Sorbonnard?*, MA 2(1988), t. 52, s. 184-190.
- SCHMIDT A.V.C., *The Treatment of the Crucifixion in Piers Plowman and in Rolle's Meditations on the Passion*, AC 35(1983), s. 174-196.

- SCHNEIDER J.P., *The Prose Style of Richard Rolle of Hampole with Special Reference to Its Euphuistic Tendencies*, J.M. Trust Company, Baltimore 1906.
- SHON F., *Richard Rolle and the Medieval Doctrine of Election*, DR 10(2004), t. 122, nr 429, s. 235-258.
- SHON F., *The Contemplative Vocation in two Works of Richard Rolle*, DR 4(2005), t. 123, nr 431, s. 79-108.
- SITWELL G., *Medieval Spiritual Writers*, Burns & Oates, London 1961.
- SMEDICK L.K., *Parallelism and Pointing in Rolle's Rhythmical Style*, MS 41(1979), s. 404-467.
- STANLEY J.B., *Richard Rolle – Englishman*, CR 1(1941), t. 20, nr 1, s. 31-44.
- SUTHERLAND A., *Biblical Text and Spiritual Experience in the English Epistles of Richard Rolle*, RES 2005, t. 56, nr 227, s. 695-711.
- The Life of Richard Rolle*, red. R.M. Woolley, SPCK, London, New York 1919.
- TUMA WOOD G., *The Fourteenth Century English Mystics: A Comparative Analysis*, t. 1-2, Universität Salzburg, Salzburg 1977.
- UNDERHILL E., *Ricardus Hermita*, DR 10-12(1928), s. 176-187.
- UNDERHILL E., *Richard the Hermit*, w: Underhill E., *Mixed Pasture. Twelve Essays and Addresses*, Methuen & Co., London 1933, s. 169-187.
- UNDERHILL E., *The Mysticism of Richard Rolle*, w: Rolle R., *The Fire of Love or Melody of Love and The Mending of Life or Rule of Living*, tl. R. Misyn, red. F. Comper, Methuen & Co., London 1914, s. vi-xliii.
- VULIĆ K., *The Pater Noster of Richard Eremita and the Topos of the Female Audience*, MQ 9-12(2008), t. 34, nr 3-4, s. 1-43.
- WAKELIN M.F., *Richard Rolle and the Language of Mystical Experience in the Fourteenth Century*, DR 7(1979), t. 97, nr 328, s. 192-203.
- WATSON N., *Middle English Mystics*, w: *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. Wallace, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 539-65.
- WATSON N., *Richard Rolle and the Invention of Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- WATSON N., *Richard Rolle as Elitist and as Popularist: The Case of Judica Me*, w: *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, red. M. Sargent Michael, D.S. Brewer, Cambridge 1989, s. 123-143.
- WATSON N., *Richard Rolle*, w: *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. K.D. Scott, t. 4, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 391-394.
- WATTS H.C., *Richard Rolle of Hampole*, „Catholic World” 9(1916), s. 798-804.
- WHITEHEAD C., *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. Lamm, Wiley-Blackwell 2013, s. 357-372.
- WILSON R.M., *Three Middle English Mystics*, w: *Essays and Studies 1956*, John Murray, London 1956, s. 87-112.
- WINDEATT B., *The Art of Swooning in Middle English*, w: *Medieval Latin and Middle English Literature. Essays in Honour of Jill Mann*, red. C. Cannon, M. Nolan, D.S. Brewer, Cambridge 2011, s. 211-230.

WOOLF R., *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1968.

WORMALD F., *De Passione Secundum Ricardum*, „Laudate” 13(1935), s. 37-48.

*Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole and his Followers*, red. C. Horstmann, D.S. Brewer, Cambridge 1999.

## 2. Autor *Obłoku niewiedzy*

AITKEN R., *The Cloud of Unknowing and the Mumonkan: Christian and Buddhist Meditation Methods*, BChS 1(1981), s. 87-91.

BAKER D., *The Active and Contemplative Lives in Rolle, The Cloud-Author and Hilton*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England, Ireland and Wales VI*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 85-102.

BOITANI P., *A reading of The Cloud of Unknowing*, w: *Thou sittest at another boke... English Studies in Honor of Domenico Pezzini*, red. G. Iamartino, M.L. Maggioni, R. Facchinetti, Polimetrica, Milano 2008, s. 187-208.

BRINTON H., *Foreword*, w: *The Cloud of Unknowing. A Version in Modern English of Fourteenth Century Classic*, Harper & Brothers, New York, London 1948, s. vii-xxvii.

BURROW J.A., *Fantasy and Language in The Cloud of Unknowing*, EinC 10(1977), t. 27, nr. 4, s. 283-298.

CALDWELL E., *The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing*, MQ 3(1984), t. 10, nr 1, s. 9-16.

CARMEL BENDON D., *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, The Cloud of Unknowing Author, and Julian of Norwich*, Catholic University of America Press, Washington 2008.

CATFORD J., *Foreword*, w: *The Cloud of Unknowing*, red. Halcyon Blackhouse, Hodder, 1985.

CHARTRAND-BURKE T., *Against the Proud Scholars of the Devil: Anti-Intellectual Rhetoric in the Cloud of Unknowing*, MQ 9(1997), t. 23, nr 3, s. 115-136.

CLARK J.P.H., *Cloud of Unknowing and the Contemplative Life*, w: *Die Kartäuser und ihre Welt: Kontakte und gegenseitige Einflüsse*, red. J. Hogg, AC 62, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1993, s. 44-65.

CLARK J.P.H., *Editing The Latin Version of The Cloud of Unknowing – A Progress Report*, w: *Die Ausbreitung kartäuischen Lebens und Geistes im Mittelalter*, red. J. Hogg, AC 63, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1990, s. 191-211.

CLARK J.P.H., *Some Monastic Elements in Walter Holton and in the ‘Cloud’ Corpus*, w: *Die Kartäuser und die Reformation: Internationaler Kongress vom 24. bis 27. August 1983*, red. J. Hogg, AC 108, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1984, red. s. 237-257.

CLARK J.P.H., *Sources and Theology in ‘The Cloud of Unknowing’*, DR 4(1980), t. 98, nr 331, s. 83-109.

CLARK J.P.H., *The ‘Cloud of Unknowing’, Walter Hilton and St. John of The Cross: A Comparison*, DR 10(1978), s. 281-304.

CLARK J.P.H., *The Cloud of Unknowing*, w: *An Introduction to the Medieval Mysticism of Europe*, red. P. Szarmach, SUNY Press, Albany 1984, s. 273-291.

- COOPER A., *The Cloud of Unknowing. Reflections on Selected Text*, Burns & Oates, Wellwood 1991.
- CORLESS R., *From Ignorance to Unknowing in The Cloud of Unknowing and the Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, w: *Mysticism: Medieval & Modern*, red. V. Lagario, Universität Salzburg, Salzburg 1986, s. 118-134.
- EATON M.E., *Cloud of Unknowing*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. 3 - *Can-Col*, red. T. Carson, J. Cerrito, Catholic University of America, Washington 2003, s. 808.
- EGAN H., *The Cloud of Unknowing and Pseudo-Contemplation*, „Thought” 6(1979), t. 54, nr 213, s. 162-175.
- ELLIS R., *Author(s), Compilers, Scribes and Bible Texts: Did The Cloud-Author Translate The Twelve Patriarchs?*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1992, s. 193-221.
- ENGLERT R., *Lonergan, Religious Experience and The Cloud of Unknowing*, RfR 7-8(1982), t. 41, nr 4, s. 524-539.
- ENGLERT R., *Of Another Mind: Ludic Imagery and Spiritual Doctrine in the Cloud of Unknowing*, SM Spring 1985, t. 8, nr 1, s. 3-12.
- ENGLERT R.W., *Scattering and Oneing: A Study of Conflict in The Works of The Author of The Cloud of Unknowing*, Universität Salzburg, Salzburg 1983.
- FORMAN R., *Mystical Experience in the Cloud Literature*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England IV*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1987, s. 177-194.
- FOWLER M.W., *Zen Buddhist Meditation and the Cloud Author's Prayer of Love*, DR 113(1995), s. 289-308.
- FREEMAN L., *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing*, tl. E. Underhill, Element, Rockport 1997, s. 3-25.
- FREEMAN L., *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing*, tl. E. Underhill, Vega, 2002, s. 1-26.
- GARAY K., *'A Naked Intent Unto God': Ungendered Discourse in Some Late Medieval Mystical Texts*, MQ 6(1997), t. 23, nr 2, s. 36-51.
- GARDNER H.L., *Walter Hilton and The Authorship of The Cloud of Unknowing*, RES 4(1933), t. 9, nr 34, s. 129-147.
- GATTO L., *The Walter Hilton-Cloud of Unknowing Authorship Controversy Reconsidered*, SMC 5(1973), s. 181-190.
- GREGG W., *The Presence of the Church in The Cloud of Unknowing*, ABR 6(1992), t. 43, nr 2, s. 184-186.
- HALE R., *The Author of the Cloud of Unknowing as Teacher and Disciple*, „Religion East and West” 10(2006), nr 6, s. 53-60.
- HARKAWAY-KRIEGER K., *'lothe to thenk on ought bot on Hymself': Interaction and Contemplation in The Cloud of Unknowing*, w: *Devotional Interaction in Medieval England and Its Afterlives*, red. E.A. Foster, J. Perratore, S. Rozenski, Brill, Boston 2018, s. 29-48.
- HARRIS S., *'In cordis tui scrinio conserua': Richard Methley, The Cloud of Unknowing and Reading for Affectivity*, „Marginalia” 4(2011), s. 14-26.
- HOGDSON P., *Walter Hilton and 'The Cloud of Unknowing': A Problem of Authorship Reconsidered*, MLR 10(1955), t. 50, nr 4, s. 395-406.

- HOGG J., *Richard Methley's Latin Translations. The Cloud of Unknowing and Porete's The Mirror of Simple Souls*, SinS 12(2000), s. 82-104.
- HONDA M., *The Cloud of Unknowing and the Logic of Not-Two*, BChS 1(1981), s. 93-96.
- JOHNSTON W., *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. Johnston, Fount, London 1997, s. xiii-xxvii.
- JOHNSTON W., *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*, tł. A. Gicala, „W drodze”, Poznań 2001.
- JOHNSTON W., *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, Fordham University Press, New York 2000.
- JOHNSTON W., *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, Desclee Company, New York 1967.
- KENT E., *The Cloud of Unknowing and Mystica Theologia*, w: *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, red. E. Kent, Variorum, Aldershot 1996, s. 46-70.
- KNOWLES D., *The Excellence of The Cloud*, DR 1(1934), t. 52, nr 149, s. 71-92.
- KOCIJANČIČ POKORN N., *Original Audience of The Cloud of Unknowing (In Support of The Carthusian Authorship)*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. J. Hogg, AC 130, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 60-77.
- KOCIJANČIČ POKORN N., *The Language and Discourse of The Cloud of Unknowing*, LT 12(1997), t. 11, nr 4, s. 408-421.
- KOCIJANČIČ POKORN N., *The Late Twentieth-Century Audience of The Cloud of Unknowing (Postmodernism and Apophatic Thought with a Special Reference to Slovenia)*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. J. Hogg, AC 130, t. 1, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 78-90.
- KOCIJANČIČ POKORN N., *The Two Traditions of The Cloud of Unknowing*, <http://kud-logos.si/2004/the-two-traditions-of-the-cloud-of-unknowing/> [27.12.2018].
- LAGORIO V.M., *Mysticism: Christian: English: The Cloud Author*, DMA, t. 9, s. 18-35.
- LEES R.A., *The Negative Language of The Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to The Cloud of Unknowing*, AC 107, t. 1-2, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1983.
- LLEWELYN R., *The Treatment of Distractions in Zen and The Cloud of Unknowing*, EMN 6(1981), t. 7, nr 2, s. 61-76.
- LONSDALE D., *Traditions of Spiritual Guidance. The Cloud of Unknowing, „The Way”* 4(1986), t. 26, nr 2, s. 155-162.
- MAIKA W.J., *The Role of Passivity in the Prayer of The Cloud of Unknowing*, MQ 6(1993), t. 19, nr 2, s. 63-70.
- MAIKA W.J., *Dionysian Neoplatonism and The Theology of The Cloud Author - I*, DR 4(1992), t. 110, nr 379, s. 99-109.
- MAIKA W.J., *Dionysian Neoplatonism and The Theology of The Cloud Author - II*, DR 7(1992), t. 110, nr 380, s. 184-194.
- MASCIANDARO N., *Eros As Cosmic Sorrow: Locating the Limits of Difference in Julian of Norwich's Revelation of Love and The Cloud of Unknowing*, MQ 3-6(2009), t. 35, nr 1-2, s. 59-103.
- McCANN J., *The Cloud of Unknowing*, AJ Summer 1924, s. 192-197.

- McGLYNN M., *The Salmon of Knowledge, The Cloud of Unknowing, and Other Accounts of Instant Knowing*, SinS 26(2016), s. 217-248.
- McLAUGHLIN B., *The Cloud of Unknowing*, AJ Spring 1925, s. 88-94.
- MINNIS A., *Affection and Imagination in 'The Cloud of Unknowing' and Hilton's 'Scale of Perfection'*, „Traditio” 39(1983), s. 323-366.
- MINNIS A., *The Cloud of Unknowing and Walter Hilton's Scale of Perfection*, w: *Middle English Prose: A Critical Guide to Major Authors and Genres*, red. A.S.G. Edwards, Rutgers University Press, New Brunswick 1984, s. 61-81.
- MINNIS A., *The Sources of The Cloud of Unknowing: A Reconsideration*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England II*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1982, s. 63-75.
- MORRIS T.J., *Rhetorical Stance: An Approach to The Cloud of Unknowing and Its Related Treatises*, MQ 3(1989), t. 15, nr 1, s. 13-20.
- NIEVA C.S., *The Cloud of Unknowing and St. John of The Cross*, MA, Summer 1978, t. 26, nr 2, s. 79-89.
- NIEVA C.S., *This Transcending God. The Teaching of The Author of The Cloud of Unknowing*, Mitre Press, London 1969.
- NOETINGER M., *The Authorship of the 'Cloud of Unknowing'*, „Blackfriars” 3(1924), t. 4, nr 48, s. 1457-1464.
- NORQUIST B., *Glossary of Certain Key Theological Terms in the Cloud*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. J. Hogg, AC 1, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 23.
- O'DONOGHUE N., *'This Noble Noughting and This High Alling'. Self-Relinquishment in the Cloud of Unknowing and The Epistle of Privy Council*, JSM Autum 1979, t. 2, nr 1, s. 1-16.
- PEPLER C., *Lump of Sin*, LS 10(1948), t. 3, nr 28, s. 169-176.
- PEPLER C., *Nought*, LS 11(1948), t. 3, nr 29, s. 203-209.
- PEPLER C., *On Reading The Mystics*, LS 7(1945), t. 2, nr 17, s. 88-92.
- PEPLER C., *The Back of Beyond*, LS 3(1949), t. 3, nr 33, s. 414-423.
- PEPLER C., *The English Religious Heritage*, Blackfriars Publications, London 1958.
- PEPLER C., *The Naked Intent*, LS 1(1949), t. 3, nr 31, s. 304-311.
- PEPLER C., *The Way and The Means According to The Cloud*, LS 9(1948), t. 3, nr 27, s. 109-117.
- PROGOFF I., *Introductory Commentary*, w: *The Cloud of Unknowing*, tł. I. Progoff, Rider & Company, London 1959, s. 9-37.
- RENEVEY D., *'See by Ensaumple': Images and Imagination in the Writings of the Author of The Cloud of Unknowing*, „Micrologus” 6(1998), s. 225-243.
- RIEHLE W., *The Problem of Walter Hilton's Possible Authorship of The Cloud of Unknowing and its Related Tracts*, NM 77(1977), s. 31-45.
- ROGERS D., *Psychotechnological Approaches to the Teaching of the Cloud-Author and to the Showings of Julian of Norwich*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1980, s. 143-160.
- ROLFSON H., *Images of God in the Mystics*, MQ 9(1988), t. 14, nr 3, s. 123-134.



- ROSS M., *Behold Not The Cloud of Experience*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VIII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2013, s. 29-50.
- ROVANG P.R., *Demythologizing Metaphor in the Cloud of Unknowing*, MQ 12(1992), t. 18, nr 4, s. 120-130.
- SARGENT M., *William Exmewe, Maurice Chauncy, and The Cloud of Unknowing*, w: *Spiritualität Heute Und Gestern*, AC 35, Band 4, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1984, s. 17-20.
- SIKKA S., *Transcendence in Death: A Heideggerian Approach to Via Negativa in The Cloud of Unknowing*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1992, s. 179-192.
- SITWELL G., *English Spiritual Writers. XIX. The Cloud of Unknowing*, CR 7(1960), t. 43, nr 7, s. 385-394.
- SITWELL G., *The Cloud of Unknowing*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 41-50.
- SMART N., *What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing?*, w: *Mysticism and Language*, red. S. Katz, Oxford University Press 1992, s. 103-122.
- SPEARING A.C., *Language and its Limits: The Cloud of Unknowing and Pearl*, w: *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, red. D. Dyas, V. Edden, R. Ellis, D.S. Brewer, Cambridge 2005, s. 75-86.
- STEINMETZ K.H., *'Thiself A Cros To Thiself': Christ as Signum Impressum in the Cloud-Texts Against the Background of Expressionistic Christology in Late Medieval Devotional Theology*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 132-148.
- STROLLO C., *The Primacy of Love in The Cloud of Unknowing*, RfR 9-10(1981), t. 40, nr 5, s. 736-758.
- SUTHERLAND A., *The Dating and Authorship of the Cloud Corpus: A Reassessment of the Evidence*, MA, 1(2002), t. 71, s. 82-100.
- TAYLOR C., *Paradox upon Paradox: Using and Abusing Language in The Cloud of Unknowing and Related Texts*, „Parergon” 7(2005), t. 22, nr 2, s. 31-52.
- TAYLOR C., *The Cloud-author's Remaking of the Pseudo-Dionysius' Mystical Theology*, MA 2(2006), t. 75, s. 202-218.
- The Dart of Longing Love. Daily Readings from The Cloud of Unknowing and The Epistle of Privy Counsel*, red. R. Llewelyn, Darton Longman & Todd, London 2004.
- The Wisdom of The Cloud of Unknowing*, red. H. Bradley, Lion Pub., Sandy Lane West 1999.
- TIXIER R., *'Good Gamesumli Pley'*, *Games of Love in The Cloud of Unknowing*, DR 10(1990), t. 108, nr 373, s. 235-253.
- TIXIER R., *'This louely blinde werk': Contemplation in The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, w: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W. Pollard, R. Boenig, D.S. Brewer, Cambridge 1997, s. 107-138.
- TUGWELL S., *Preface*, w: *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Pauline Press, New York 1981, s. xi-xxiii.
- VERRIER E., *Christian Dhyana or Prayer of Loving Regard A Study of 'The Cloud of Unknowing'*, SPCK, London 1930.
- WALSH J., *Introduction*, w: *The Cloud of Unknowing*, red. J. Walsh, Pauline Press, New York 1981, s. 1-97.

- WALSH J., *The Cloud of Unknowing*, „The Month” 12(1963), t. 30, nr 6, s. 325-335.
- WALSH J., *The Cloud of Unknowing*, w: *Pre-Reformation English Spirituality*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1965, s. 170-181.
- WALSH J., *The Knowledge of God and of Ourselves*, „The Way” 10(1972), t. 12, nr 4, s. 310-320.
- WATSON G., *Strike The Cloud. Understanding and practising the teaching of The Cloud of Unknowing*, SPCK, London 2011.
- WHITEHEAD C., *Regarding the Ark: Revisions of Architectural Imagery in the Writings of The Cloud Author*, DR 7(1998), t. 116, nr 404, s. 195-212.
- WÖHRER F., *An Approach to the Mystographical Treatises of the Cloud-Author through Carl Albrecht's Psychology of Mystical Consciousness*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England III*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 116-136.
- WÖHRER F., *The Cloud of Unknowing. A Late Medieval Example of Apophatic Spiritual Guidance*, SinS, 7(1997), s. 113-144.
- WOLTERS C., *A Study of Wisdom. Three Tracts by the Author of The Cloud of Unknowing*, SLG Press, Oxford 1980.
- YOUNG G., *Forget Yourself and Your Deeds for God: Awareness and Transcendence of Self in The Cloud of Unknowing*, MQ 3-6(2005), t. 31, nr 1-2, s. 9-22.

### 3. Walter Hilton

- ARMSTRONG K., *The English Mystics of the Fourteenth Century*, Kyle Cathie, London 1991.
- BACKHOUSE H., *Editor's Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, red. H. Backhouse, Hodder & Stoughton, London 1992, s. 7-10.
- BAKER D.N., *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, Garland Pub., New York 1998, s. 35-60.
- BALDWIN A.P., *The Tripartite Reformation of The Soul in The Scale of Perfection, Pearl and Piers Plowman*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England III*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1984, s. 136-150.
- BALTHASAR H. Urs von, *Introduction*, w: W. Hilton, *Glaube und Erfahrung*, Fleck auf Schnitt und Rückenschild, Leinen 1966, s. 6-10.
- BARRY M.J., *Hilton Walter*, w: *Dictionary of Religion*, red. G. Mayer, t. F-N, Corpus Publications, Washington 1979, s. 1670.
- BEALE W.H., *Walter Hilton and the Concept of 'Medled Lyf'*, ABR 12(1975), s. 381-394.
- BESTUL T., *Walter Hilton*, w: *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, red. D. Dyas, V. Edden, R. Ellis, D.S. Brewer, Cambridge 2005, s. 87-100.
- BESTUL T.H., *Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, tł. T.H. Bestul, Western Michigan University, Kalamazoo 2000, s. 1- 14.
- BLISS A.J., *Two Hilton Manuscripts in Columbia University Library*, MA 2(1969), t. 37, s. 157-163.
- CHAPPELL A.B., *Walter Hilton: A Contemplative Spirituality for All the Baptized*, DR 1(1995), t. 113, nr 390, s. 36-53.



- CHOLMELEY K., *A Medieval Book for Today*, LS 12(1948), t. 3, nr 30, s. 262-266.
- CLARK J.P.H., *Augustine, Anselm, and Walter Hilton*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England II*, red. M. Glasscoe, University of Exeter, Exeter 1982, s. 102-126.
- CLARK J.P.H., DORWARD R., *Introduction*, w: Hilton W., *The Scale of Perfection*, tł. J.P.H. Clark, R. Dorward, Paulist Press, New York 1991, s. 13-68.
- CLARK J.P.H., *English and Latin in The Scale of Perfection – Theological Considerations*, w: *Spiritualität Heute und Gestern*, AC 35, Band 1, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 1982, s. 167-212.
- CLARK J.P.H., *Hilton Walter*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. Matthew, B. Harrison, t. 27, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 250-251.
- CLARK J.P.H., *Image and Likeness in Walter Hilton*, DR 7(1979), t. 97, nr 328, s. 204-220.
- CLARK J.P.H., *Intention in Walter Hilton*, DR 1(1979), t. 97, s. 69-80.
- CLARK J.P.H., *Introduction and Notes*, w: W. Hilton, *Mixed Life*, tł. R. Dorward, SLG Press, Oxford 2001, s. iii-viii.
- CLARK J.P.H., *Some Monastic Elements in Walter Hilton and in The 'Cloud' Corpus*, w: *Die Kartäuser und die reformation*, red. J. Hogg, AC 108, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1984, s. 237-257.
- CLARK J.P.H., *The 'Cloud of Unknowing', Walter Hilton and St. John of The Cross: Comparison*, DR 10(1978), s. 281-298.
- CLARK J.P.H., *The 'Lightsome Darkness' – Aspects of Walter Hilton's Theological Background*, DR 4(1977), s. 95-109.
- CLARK J.P.H., *The Problem of Walter Hilton's Authorship: Bonum Est, Benedictus and Of Angel's Songs*, DR 1(1983), t. 101, nr 342, s. 15-29.
- CLARK J.P.H., *Walter Hilton and the Luminous Darkness*, „New Fire” Spring 1982, t. 7, nr 50, s. 15-20.
- CLARK J.P.H., *Walter Hilton and the Psalm Commentary Qui Habitat*, DR 10(1982), t. 100, nr 341, s. 235-262.
- CLARK J.P.H., *Walter Hilton and the Stimulus Amoris*, DR 4(1984), t. 102, nr 347, s. 79-118.
- CLARK J.P.H., *Walter Hilton in Defence of the Religious Life and of the Veneration of Images*, DR 1(1984), t. 103, nr 350, s. 1-25.
- CLARK J.P.H., *Walter Hilton's Mixed Life – Further Sources*, w: AC 278, red. J. Hogg, Universität Salzburg, Salzburg 2009, s. 41-43.
- CLARK P.M., *'Feeling' in Walter Hilton's The Scale of Perfection*, DR 1(2009), t. 127, nr 446, s. 23-48.
- COLEMAN T.W., *Walter Hilton's 'Scale of Perfection'*, LQHR 4(1935), s. 241-245.
- COLLEDGE E., *Recent Work on Walter Hilton*, „Blackfriars”, 6(1956), t. 37, nr 435, s. 265-270.
- COLLEDGE E., *The English Prose Benedictus: a second manuscript*, MA 2(1939), t. 8, nr 1, s. 45-49.
- COLLEDGE E., WALSH J., *Introduction*, w: *Of The Knowledge of Ourselves and of God. A Fifteenth-Century Spiritual Florilegium*, red. E. Colledge, J. Walsh, Mowbray & Co., London 1961, s. v-xix.

- COLLEDGE E., WALSH J., *Of The Knowledge of Ourselves and of God. A Fifteenth-Century Spiritual Florilegium*, „Month” 12(1960), t. 24, nr 6, s. 365-376.
- FERNANDEZ-CORUGEDO S.G., *A View of 14<sup>th</sup>-Century Contemplation: Walter Hilton's The Scale of Perfection*, „Cuadernos de Filología Inglesa” 3(1987), s. 23-35.
- GARDNER E.G., *Hilton Walter*, w: *The Catholic Encyclopaedia*, red. C. Herbermann, t. 7, Universal Knowledge Foundation, London 1910, s. 355.
- GARDNER H.L., *The Text of The Scale of Perfection*, MA, 2(1936), t. 5, nr 1, s. 11-30.
- GARDNER H.L., *Walter Hilton and The Authorship of the Cloud of Unknowing*, RES 4(1933), t. 9, nr 34, s. 129-147.
- GARDNER H.L., *Walter Hilton and The Mystical Tradition in England*, E&S 22(1937), s. 103-143.
- GILLESPIE V., *Idols and Images: Pastoral Adaptations of The Scale of Perfection*, w: V. Gillespie, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writing in England*, Brepols, Turnhout 2011, s. 49-78.
- GILLESPIE V., *Idols and Images: Pastoral Adaptations of The Scale of Perfection*, w: *Langland, The Mystics and The Medieval English Religious Tradition*, red. H. Phillips, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 97-124.
- GROVE MUNSON M., *Humility, Charity, and the Beatitudes in Patience and The Scale of Perfection*, EMN 9(1978), t. 4, s. 17-22.
- GUNNEL C., *Basic Mystic Themes in Walter Hilton's Scale of Perfection, Book II*, Univesität Salzburg, Salzburg 1994.
- GUNNEL C., *Mystic Themes in Walter Hilton's Scale of Perfection, Book I*, Univesität Salzburg, Salzburg 1989.
- HICKEY E., *Forewords*, w: *A Parable of A Pilgrim by Walter Hilton*, red. E. Hickey, Catholic Truth Society, London 1907, s. 5-11.
- Hilton, Walter de*, w: *Biographical Register of The University of Cambridge to 1500*, red. A.B. Emden, Cambridge University Press, Cambridge 1963, s. 305.
- HUDSON A., *A Chapter from Walter Hilton in Two Middle English Compilation*, „Neophilologus” 10(1968), t. 52, nr 4, s. 416-421.
- HUDSON V.K., *Clothing and Adornment Imagery in 'The Scale of Perfection'*, SinS 4(1994), s. 116-145.
- HUSSEY S.S., *From Scale I to Scale II*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. Hogg James, AC 130, t. 4, Univesität Salzburg, Salzburg 1995, s. 46-67.
- HUSSEY S.S., *Langland, Hilton, and The Three Lives*, RES 4(1956), t. 7, nr 26, s. 132-150.
- HUSSEY S.S., *Latin and English in the Scale of Perfection*, MS 25(1973), s. 456-476.
- HUSSEY S.S., *The Text of the Scale of Perfection, Book II*, NM 65(1964), s. 75-92.
- HUSSEY S.S., *Walter Hilton: Traditionalist?*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter, Exeter 1980, s. 1-16
- INGE W.R., *Studies of English Mystics*, John Murray, London 1906.
- KENNEDY D., *Incarnational Element in Hilton's Spirituality*, ERS 92:3, red. J. Hogg, Univesität Salzburg, Salzburg 1982.

- KRAMAREK G., *Hilton Walter CRSA*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. J. Walkusza, t. 6, KUL, Lublin 1993, s. 884n.
- KURIYAGAWA F., *The Inner Temple Manuscript of Walter Hilton's Eight Chapters on Perfection*, SEL 1971 (English Number), s. 7-34.
- LAGORIO V.M., *Mysticism: Christian: English: Walter Hilton*, DMA, t. 9, s. 18-35.
- MASTRO M.L. Del, *Introduction*, w: W. Hilton, *The Stairway of Perfection*, tł. M.L. Del Mastro, Garden City, New York, s. 5-47.
- McENTIRE S., *Walter Hilton and Margery Kempe: Tears and Compunction*, w: *Mysticism: Mediaval & Modern*, red. V.M. Lagorio, Universität Salzburg, Salzburg 1986, s. 49-57.
- MILOSH J.E., *The Scale of Perfection and The English Mystical Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison-London 1966.
- MINNIS A., *Affection and Imagination in 'The Cloud of Unknowing' and Hilton's 'Scale of Perfection'*, „Traditio” 39(1983), s. 323-366.
- MONTMORENCY J.E.G. De, *Master Walter Hilton and the Authorship of the Imitation*, w: *Thomas a Kempis. His Age and Book*, red. J.E.G. De Montmorency, Methuen & Co., London 1906, s. 139-169.
- MURSELL G., *English Spirituality from Earliest Times to 1700*, SPCK, London 2008.
- NOETINGER M., *The Modern Editions of Walter Hilton's 'Scala Perfectionis'*, DR, 6(1923), t. 41, nr 118, s. 149-157.
- OWEN H.P., *Christian Mysticism: A Study in Walter Hilton's The Ladder of Perfection*, RS 7(1971), s. 31-42.
- PARK T., *Reflecting Christ: The Role of the Flash in Walter Hilton and Julian of Norwich*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1992, s. 17-38.
- PEPLER C., *Feelings in Prayer*, LS 10(1950), t. 5, nr 52, s. 151-158.
- PEPLER C., *Objective Spirituality*, LS 6(1950), t. 4, nr 48, s. 555-561.
- PEPLER C., *Reaching Unity by Prayer*, LS 8-9(1955), t. 10, nr 110-111, s. 58-69.
- PEPLER C., *The Divine Specialists*, LS 3(1951), t. 5, nr 57, s. 387-397.
- PEPLER C., *The Re-Formation of the Soul*, LS 8(1950), t. 5, nr 50, s. 63-71.
- PEPLER C., *The Scale*, LS 5(1950), t. 4, nr 47, s. 504-511.
- PEPLER C., *The Soul as Image*, LS 7(1950), t. 5, nr 49, s. 18.
- PEPLER C., *The Three Degrees*, LS 6(1951), t. 5, nr 60, s. 570-577.
- PUTTER A., *Walter Hilton's Scale of Perfection and The Cloud of Unknowing*, w: *A Companion to Middle English Prose*, red. A.S.G. Edwards, D.S. Brewer, Cambridge 2010, s. 33-52.
- RENEVEY D., *Name Above Names: The Devotion to the Name of Jesus from Richard Rolle to Walter Hilton's Scale of Perfection*, w: *The Medieval Mystical Tradition England, Ireland and Wales VI*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1999, s. 103-123.
- RINGER J., *Faith and Language: Walter Hilton, St. Augustine, and Poststructural Semiotics*, Ch&L Autumn 2003, t. 53, nr 1, s. 3-18.
- ROSS E.M., *Ethical Mysticism: Walter Hilton and The Scale of Perfection*, SM 2(1996), t. 17, s. 160-184.

- ROSS E.M., *Submission or Fidelity. The Unity of Church and Mysticism in Walter Hilton's Scale of Perfection*, DR 4(1988), t. 106, nr 363, s. 134-144.
- ROSS E.M., *The Use of Scripture and the Spiritual Journey in Walter Hilton's Scale of Perfection*, „Augustiana” 1-2(1989), t. 39, s. 119-131.
- RUSSELL-SMITH J., *Walter Hilton and A Tract in Defence of the Veneration of Images*, DS 7(1954), s. 180-214.
- RUSSELL-SMITH J., *Walter Hilton*, „Month” 9(1959), t. 22, nr 3, s. 133-148.
- RUSSELL-SMITH J., *Walter Hilton*, w: *Pre-Reformation English Spirituality*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London [1965], s. 182-197.
- RYDER A., *The English Spiritual Writers of the Fourteenth Century – II. The Sources of their Teaching*, MC Spring 1979, t. 27, nr 1, s. 25-34.
- SARGENT M.G., *A New Manuscript of The Chastising of God's Children with an Ascription to Walter Hilton*, MA 46(1977), s. 49-65.
- SARGENT M.G., *Bishops, Patrons, Mystics and Manuscripts: Walter Hilton, Nicholas Love and the Arundel and Holland Connections*, w: *Middle English Texts in Transition*, red. S. Horobin, L. Mooney, York Medieval Press, Woodbridge 2014, s. 159-176.
- SARGENT M.G., *Walter Hilton on the Gift of Interpretation of Scripture*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VIII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2011, s. 51-58.
- SARGENT M.G., *Walter Hilton's Scale of Perfection: the London Manuscript Group Reconsidered*, MA 2(1983), t. 52, s. 189-216.
- SITWELL G.M., *Contemplation in 'The Scale of Perfection' II*, DR Winter 1949/50, s. 21-34.
- SITWELL G.M., *Contemplation in 'The Scale of Perfection' III*, DR Summer 1950, s. 271-290.
- SITWELL G.M., *Contemplation in 'The Scale of Perfection'*, DR 7(1949), t. 67, nr 209, s. 276-290.
- SITWELL G.M., *English Spiritual Writers. VII. Walter Hilton*, CR 6(1959) t. 44, nr 6, s. 321-332.
- SITWELL G.M., *Medieval Spiritual Writers*, Burns & Oates, London 1961.
- SITWELL G.M., *Walter Hilton*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 30-40.
- THORNTON M., *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology According to the English Pastoral Tradition*, SCPK, London 1963.
- TRETHOWAN I., *Introduction*, w: W. Hilton, *The Scale of Perfection*, tł. I. Trethowan, Geoffrey Chapman, London 1975, s. 3-33.
- TUMA WOOD G., *The Fourteenth Century English Mystics: A Comparative Analysis*, t. 1-2, Universität Salzburg, Salzburg 1977.
- UNDERHILL E., *Introduction*, w: *The Scale of Perfection by Walter Hilton*, red. E. Underhill, Butler & Tanner, London 1923, s. v-liv.
- UNDERHILL E., *Mixed Pasture. Twelve Essays and Addresses*, Methuen & Co., London 1933.
- UNDERHILL E., *The Mystics of the Church*, James Clarke & Co., Strand 1925.

- WALSH J., *Hilton Walter*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. 6 – *Fri-Hoh*, Catholic University of America, Washington 2003, s. 834-835.
- WALSH J., *Translating Middle English Spiritual Writings*, „Month” 5(1958), t. 19, nr 5, s. 292-296.
- WATSON N., *The Middle English Mystics*, w: *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. Wallace, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 539-565.
- WHITEHEAD C., *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. Lamm, Blackwell Pub., Oxford 2013, s. 361-364.
- WINDEATT B., *Introductory Essay*, w: *English Mystics of the Middle Ages*, red. B. Windeatt, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 1-13.
- WOLTERS C., *Introduction*, w: W. Hilton, *The Ladder of Perfection*, tł. L. Sherley-Price Penguin Books, London 1957, s. xvii-xxv.
- YAMAGUCHI H., *A Short Descriptive Study of Dialectal Variations in the Language of Walter Hilton's Scala Perfectionis or the Scale of Perfection*, „Poetica” 25-26(1987), s. 110-171.

#### 4. Julianna z Norwich

- AHLGREN G., GILLIAN T.W., *Julian of Norwich's Theology of Eros*, „Spiritus” Spring 2005, t. 5, nr 1, s. 37-53.
- ALBERT S.M., *The Motherhood of God*, LS 8-9(1952), t. 7, nr 74-75, s. 85-96.
- ALLEN C., *Christ Our Mother in Julian of Norwich*, SinR 4(1981), t. 10, s. 412-428.
- AMSTRONG PSAKIS E., *Motives of Charity in the Writings of Julian of Norwich and St. Teresa of Avila*, MQ 3(1990), t. 16, nr 1, s. 9-26.
- APPLEFORD A., *The 'Comene Course of Prayers': Julian of Norwich and Late Medieval Death Culture*, JEGP 4(2008), t. 107, nr 2, s. 190-214.
- BAKER D.N., *Affective Spirituality and the Genesis of A Book of Showings*, w: Baker D.N., *Julian of Norwich's Showings. From Vision to Book*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 15-39.
- BAKER D.N., *Julian of Norwich and Anchoritic Literature*, MQ 12(1993), t. 19, nr 4, s. 148-160.
- BAKER D.N., *Julian of Norwich and the Varieties of Middle English Mystical Discourse*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 53-63.
- BAKER D.N., *Julian of Norwich's Showings. From Vision to Book*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- BAKER D.N., *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. McEntire, Garland Pub., New York 1998, s. 35-60.
- BAKER D.N., *The Structure of the Soul and the 'Godly Wylle' in Julian of Norwich's Showings*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 37-49.
- BANCHICH C.E., *'a hevynly joy in a dredfulle soule': Julian of Norwich's Articulations of Dread*, w: *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, red. A. Scott, C. Kosso, Brepols, Turnhout 2002, s. 311-340.

- BARKER DATSKO P.S., *The Motherhood of God in Julian of Norwich's Theology*, DR 10(1982), t. 100, nr 341, s. 290-304.
- BARRATT A., *'No such sitting': Julian Tropes the Trinity*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 42-52.
- BARRATT A., *How Many Children Had Julian of Norwich? Editions, Translations and Versions of her Revelations*, w: *Vox Mystica. Essays on Medieval Mysticism*, red. C.A. Bartlett, D.S. Brewer, Cambridge 1995, s. 27-39.
- BARRATT A., *Julian of Norwich and her Children Today: Editions, Translations, and Versions of her Revelations*, w: *Julian of Norwich's Legacy. Medieval Mysticism and Post-Medieval Reception*, red. S. Salih, D. N. Baker, Palgrave MacMillan, New York 2009, s. 13-28.
- BARRATT A., *Julian of Norwich and the Holy Spirit, 'Our Good Lord'*, MQ 6(2002), t. 28, nr 2, s. 78.
- BARRATT A., *Julian of Norwich*, w: *Women's Writings in Middle English*, red. A. Barratt, Pearson Education, Edinburgh 2010, s. 112-114.
- BARRY M.M., *Julian of Norwich*, w: *Dictionary of Religion*, red. G. Mayer, t. F-N, Corpus Pub., Washington, 1979, s. 1948.
- BAUERSCHMIDT F.C., *Julian of Norwich – Incorporated*, MT 1(1997), t. 13, nr 1, s. 75-100.
- BAUERSCHMIDT F.C., *Julian of Norwich and the Mystical Body Politic of Christ*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, s. 203-212.
- BAUERSCHMIDT F.C., *Order, Freedom, and 'Kindness'. Julian of Norwich on the Edge of Modernity*, TT 4(2003), t. 60, nr 1, s. 63-81.
- BECKWITH S., *Julian of Norwich*, w: *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. Kastan, t. 3, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 172-175.
- BEER F., *Julian of Norwich's Revelations of Divine Love. The Shorter Version ed. From B.L. Add. MS 37790*, Carl Winter, Heidelberg 1978.
- BENEDICTINE OF STANBROOK (D.S.H.), *Dame Julian of Norwich*, w: *English Spiritual Writers*, red. C. Davis, Burns & Oates, London 1961, s. 51-65.
- BENEDICTINE OF STANBROOK (D.S.H.), *English Spiritual Writers: XII. Dame Julian of Norwich*, CR 12(1959), t. 44, nr 12, s. 705-719.
- BHATTACHARJI S., *Independence of Thought in Julian of Norwich*, WS 11(1989), s. 79-92.
- BHATTACHARJI S., *Julian of Norwich*, w: *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-1500*, red. P. Brown, Blackwell Pub., Oxford 2007, s. 522-536.
- BHATTACHARJI S., *Julian of Norwich*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. Matthew, B. Harrison, t. 30, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 819-820.
- BISCOGLIO F.M., *Julian of Norwich's Reconciliation of Love and Sin*, RR 5-6 (1988), t. 47, nr 3, s. 413-424.
- BRADLEY R., *Julian and the Mystery of Redemption*, SinS 10(2000), s. 205-227.
- BRADLEY R., *Julian of Norwich on Prayer*, w: *Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache*, AC 106, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1983, s. 136-154.

- BRADLEY R., *Julian of Norwich: Everyone's Mystic*, w: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W.F. Pollard, R. Boenig, D.S. Brewer, Cambridge 1997, s. 139-158.
- BRADLEY R., *Julian of Norwich: Writer and Mystic*, w: *An Introduction to The Medieval Mystics of Europe*, red. P. Szarmach, State University of New York Press, Albany 1984, s. 195-216.
- BRADLEY R., *Julian on Prayer*, w: *Julian Woman of our Day*, red. R. Llewelyn, Darton, Longman and Todd, London 1985, s. 61-74.
- BRADLEY R., *Julian on Prayer*, w: *Medieval Religious Women*, t. 2 – *Peaceweavers*, red. L.T. Thomas, J.A. Nicholas, Cistercian Pub., Kalamazoo 1987, s. 291-304.
- BRADLEY R., *Julian's 'doubtfull drede'*, „Month” 2(1981), t. 14, nr 2, s. 53-58.
- BRADLEY R., *Julian's Way. A Practical Commentary on Julian of Norwich*, Harper Collins, London 1992.
- BRADLEY R., *Mysticism in the Motherhood Similitude of Julian of Norwich*, SM Summer 1985, t. 8, nr 2, s. 4-14.
- BRADLEY R., *The Goodness of God: A Julian Study*, w: *Langland, The Mystics and The Medieval English Religious Tradition*, red. H. Phillips, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 85-96.
- BRANDOLINO G., 'The Chiefe and Principal Mene': *Julian of Norwich's Redefining of the Body in A Revelation of Divine Love*, MQ 9(1996), t. 22, nr 3, s. 102-110.
- BROCKETT L., *Traditions of Spiritual Guidance. The Relevance of Julian Today*, „The Way” 7(1988), t. 28, nr 3, s. 272-279.
- BURROWS M.S., 'Yett He Sufferyth With Vs'. *Divine Asceticism in Julian of Norwich's Revelation of Love*, SinS 7(1997), s. 99-112.
- CABASSUT A., *A Medieval Devotion to 'Jesus Our Mother'*, CS 4(1986), t. 21, s. 345-355.
- CHAMBERS F.P., *Part One. An Introductory Appreciation*, w: *Juliana of Norwich, An Introductory Appreciation and An Interpretative Anthology*, red. F.P. Chambers, Victor Gollancz, London 1955, s. 15-74.
- CLARK J.P.H., *Fiducia in Julian of Norwich I*, DR 4(1981), t. 99, nr 335, s. 97-108.
- CLARK J.P.H., *Fiducia in Julian of Norwich II*, DR 7(1981), t. 99, nr 338, s. 214-229.
- CLARK J.P.H., *Nature, Grace and Trinity in Julian of Norwich*, DR 7(1982), t. 100, nr 340, s. 203-220.
- CLARK J.P.H., *Predestination in Christ According to Julian of Norwich*, DR 4(1982), t. 100, nr 339, s. 79-91.
- CLARK J.P.H., *Time and Eternity in Julian of Norwich*, DR 10(1991), t. 109, nr 377, s. 259-276.
- COLLEDGE E., *The Julian Manuscripts*, w: *Julian and her Norwich*, red. D.F. Sayer, Julian of Norwich 1973 Celebration Committee, Norwich 1973, s. 39
- COLLEDGE E., WALSH J., *Editing Julian of Norwich's Revelations: A Progress Report*, MS 37(1976), s. 404-427.
- COLLEDGE E., WALSH J., *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Showings*, tł. E. Colledge, J. Walsh, Paulist Press, New York 1978, s. 17-119.
- CRAMPTON G.R., *Introduction*, w: *The Shewings of Julian of Norwich*, red. G.R. Crampton, Western Michigan University, Kalamazoo 1993, s. 1-23.

- CRÉ M., *London, Westminster Cathedral Treasury, MS 4: An Edition of the Westminster Compilation*, JMRC 1(2011), t. 37, s. 1-59.
- CRÉ M., *'This blessed beholding': reading the Fragments from Julian of Norwich's A revelation of Love in London, Westminster Cathedral Treasury, MS 4*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 116-126.
- CRÉ M., *Vernacular Mysticism in the Charterhouse. A Study of London, British Library, MS Additional 37790*, Brepols, Turnhout 2006.
- CRÉ M., *Women in the Charterhouse? Julian of Norwich's Revelations of Divine Love and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls in British Library, MS Additional 37790*, w: *Writing Religious Women. Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, red. D. Renevey, C. Whitehead, University of Wales Press, Cardiff 2000, s. 43-62.
- CUMMINGS C., *God's 'homely' Love in Julian of Norwich*, CS 1(1978), t. 13, s. 68-74.
- CUMMINGS C., *The Motherhood of God According to Julian of Norwich*, w: *Medieval Religious Women*, t. 2 – *Peaceweavers*, red. L.T. Thomas, J.A. Nicholas, Cistercian Pub., Kalamazoo 1987, s. 305-314.
- CUMMINGS C., *Wounded in Glory*, MQ 6(1984), t. 10, nr 2, s. 73-76.
- DAFFERN A., *The Cross and Julian of Norwich*, Grove Books, Bramcote 1993.
- DALE J., *'Sin Is Behovely': Art and Theodicy in Julian Text*, MQ 12(1999), t. 25, nr 4, s. 127-146.
- DEARBORN K., *The crucified Christ as the motherly God: the theology of Julian of Norwich*, SJT 1(2002), t. 55, nr 3, s. 283-302.
- DEIGHTON A., *Julian of Norwich's Knowledge of the Life of St. John of Beverley*, „Notes and Queries” 12(1993), t. 40, nr 4, s. 440-443.
- DICKMAN S., *Julian of Norwich and Margery Kempe: Two Images of Fourteenth-Century Spirituality*, w: *Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache*, AC 106, Band 1, Universität Salzburg, Salzburg 1983, s. 178-194.
- DONOHUE-WHITE P., *Reading Divine Maternity in Julian of Norwich*, „Spiritus” Spring 2005, t. 5, nr 1, s. 19-36.
- DREYER E., *'And All Shall Be Well': Julian of Norwich*, w: Dreyer E., *Manifestations of Grace*, Michael Glazer Inc., Wilmington 1990, s. 104-125.
- DREYER E.A., *The Trinitarian Theology of Julian of Norwich*, SinS 4(1994), s. 79-93.
- DUTTON E., *Julian of Norwich. The Influence of Late-Medieval Devotional Compilations*, D.S. Brewer, Cambridge 2008.
- EILEEN M., *The Place of Lady Julian of Norwich in English Religious Literature*, w: *Julian of Norwich*, red. A.M. Allchin, SLG Press, Oxford 1973, s. 3-10.
- EVANSDAUGHTER E.N., *Julian of Norwich*, w: *A History of Women Philosophers*, t. 2 – *Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A.D. 500-1600*, red. M.E. Waite, Kluwer Academic Pub., Dordrecht 1989, s. 191-222.
- FATHER JOHN-JULIAN, *Introduction*, w: *Julian of Norwich, A Lesson of Love. The Revelation of Julian of Norwich*, tl. Father John-Julian, Darton, Longman & Todd, London 1988, s. v-xvii.
- FATHER JOHN-JULIAN, *Thankyng in Julian*, MQ 6(1989), t. 15, nr 2, s. 70-74.



- FUSCO R., *The Contemplation of Christ Crucified in Julian of Norwich*, SinS 13(2003), s. 119-140.
- GARDNER E.G., *Juliana of Norwich*, w: *The Catholic Encyclopedia*, red. C. Herbermann, t. 8, Universal Knowledge Foundation, London 1910, s. 557.
- GARRETT C., *Weal and Woe: Suffering, Sociology, and the Emotions of Julian of Norwich*, PP 3(2001), t. 49, s. 187-203.
- GATTA J., *Julian of Norwich: Theodicy as Pastoral Art*, ATR 4(1981), t. 63, nr 2, s. 173-181.
- GLASSCOE M., *Changing Chere and Changing Text in the Eight Revelation of Julian of Norwich*, MA 1(1997), t. 66, nr 1, s. 115-121.
- GLASSCOE M., *Evidence of Orality in Julian's Short Text*, w: *The Mystical Tradition and The Carthusians*, red. Hogg James, AC 130, t. 10, Univesität Salzburg, Salzburg 1996, s. 71-84.
- GLASSCOE M., *Introduction*, w: *Julian of Norwich, A Revelations of Love*, red. M. Glasscoe, University Exeter Press, Exeter 1993, s. vii-xxi.
- GLASSCOE M., *Visions and Revisions. A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich*, SinB 42(1989), s. 103-119.
- GUNN C., 'A recluse ate Norwyche': *Images of Medieval Norwich and Julian's Revelations*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 32-41.
- HAGEN S.K., *St. Cecilia and St. John of Beverly: Julian of Norwich's Early Model and Late Affirmation*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S. McEntire, Garland Pub., New York 1998, s. 91-114.
- HANSHELL D., *A Crux in the Interpretation of Dame Julian*, DR 4(1974), t. 92, nr 307, s. 77-91.
- HARFORD D., *Comfortable Words for Christ's Lovers: Being the Visions and Voices Vouchsafed to Lady Julian, Recluse at Norwich in 1373*, H.R. Allinson, London 1911.
- HEATH E.A., *Judgment Without Wrath: Christus Victor in 'The Servant Parable'*, ATJ 30(1998), s. 37-50.
- HEIMMEL J.P., 'God Is Our Mother': *Julian of Norwich and the Medieval Image of Christian Feminine Divinity*, Universität Salzburg, Salzburg 1982.
- HIDE K., 'Only in God Do I Have All': *The Soteriology of Julian of Norwich*, DR 1(2004), t. 122, nr 426, s. 43-60.
- HOLLOWAY BOLTON J., *Anchoress and Cardinal. Julian of Norwich and Adam Easton, O.S.B.*, AC 35, t. 20, Univesität Salzburg, Salzburg 2008.
- HOLLOWAY BOLTON J., *Anchoress, Prophetess, Cardinal: Julian of Norwich, Birgitta of Sweden and Adam Easton, O.S.B.*, w: *Julian Library Portfolio*, red. J. Holloway Bolton, Julian Library Project, Fiesole 1996, s. 2-28.
- HOLLOWAY BOLTON J., *Preface*, w: *Julian of Norwich, Showing of Love*, tđ. J. Holloway Bolton, Darton Longman Todd, London 2003, s. vii-xxxiv.
- HOMIER D.F., *The Function of Rhetoric in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love*, EMN, 12(1981), t. 7, nr 4, s. 162-178.
- INNES-PARKER C., *Subversion and Conformity in Julian's Revelations: Authority, Visions and the Motherhood of God*, MQ 6(1997), s. t. 23, nr 2, s. 7-35.

- JACOFF R., *God as Mother: Julian of Norwich's Theology of Love*, DQ Winter 1984, t. 18, nr 4, s. 134-139.
- JANTZEN G.M., *Julian of Norwich. Mystic and Theologian*, SPCK, London 2000.
- JANTZEN G.M., *Julian of Norwich*, w: *The Oxford Companion to Christian Thoughts*, red. A. Hastings, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 358.
- JENKINS E., *Julian's Revelation of Love: A Web of Metaphor*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 181-191.
- JONES C., *The English Mystic: Julian of Norwich*, w: *Medieval Women Writers*, red. K.M. Wilson, University of Georgia Press, Athens 1984, s. 269-296.
- JONES E.A., *A Mystic by Any Other Name: Julian(?) of Norwich*, MQ 9(2007), t. 33, nr 3, s. 1-18.
- JONES E.A., *Anchoritic Aspects of Julian of Norwich*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 75-87.
- KEMPSTER H., *A Question of Audience: The Westminster Text and Fifteenth-Century Reception of Julian of Norwich*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S. McEntire, Garland Pub., New York 1998, s. 257-290.
- KEMPSTER H., *Julian of Norwich: The Westminster Text of A Revelation of Love*, MQ 12(1997), t. 23, nr 4, s. 177-245.
- KILROY P., *Julian of Norwich – her experience of God*, SDL 3-4(1979), t. 19, nr 79, s. 115-123.
- KING M.H., *The Desert Mothers: From Judith to Julian of Norwich*, EMN 3(1983), t. 9, nr 1, s. 12-25.
- LAGORIO V.M., *Mysticism: Christian: English: Julian of Norwich*, DMA, t. 9, s. 18-35.
- LANG J., 'The Godly Wylle' in *Julian of Norwich*, DR 7(1984), t. 102, nr 348, s. 163-173.
- LAWLOR J., *A Note on the Revelations of Julian of Norwich*, RES 7(1951), t. 2, nr 7, s. 255-259.
- LEECH K., *Hazelnut Theology: Its Potential and Perils*, w: *Julian Reconsidered*, red. K. Leech, B. Ward, SLG Press, Oxford 1988, s. 1-32.
- LEWIS A., *Directing Reader Response: Julian's Revelation as Guided Meditation*, MQ 3-6(2009), t. 35, nr 1-2, s. 1-27.
- LORENZO B., *The Mystical Experience of Julian of Norwich, with Reference to the Epistle to the Hebrews (ch. IX). Semiotic and Psychoanalytic Analysis*, tł. Y.L. Guillou, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1980, s. 161-181.
- LUCAS E.K., *Psychological and Spiritual Growth in Hadewijch and Julian of Norwich*, SM Fall 1986, t. 9, nr 3, s. 3-20.
- MAGILL K.J., *Julian of Norwich. Mystic or visionary?*, Routledge, London 2006.
- MARZAC-HOLLAND N., *Three Norfolk Mystics*, C.J.M. Isaacson, Norfolk 1983.
- MASSON C., *The Point of Coincidence: Rhetoric and the Apophatic in Julian of Norwich's Showings*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S. McEntire, Garland Pub., New York 1998, s. 153-182.
- MASTRO M.L. DEL, *Juliana od Norwich: Parable of the Lord and Servant – Radical Orthodoxy*, MQ 6(1988), t. 14, nr 2, s. 84-93.

- MASTRO M.L. DEL, *The Revelation of Divine Love in Sixteen Showings Made to Dame Julian of Norwich*, Burns & Oates, London 1994.
- McAVOY H.L., 'The Moders Service': *Motherhood as Matrix in Julian of Norwich*, MQ 12(1998), t. 24, nr 4, s. 181-197.
- McAVOY H.L., *Introduction: 'God forbade ... that I am a techere': Who, or what, was Julian?*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 1-18.
- McAVOY J., *To Be Satisfied. Julian of Norwich and the Meaning of Atonement*, SinS 13(2003), s. 141-153.
- McCONNELL H.H., *From Shame to Joy: Julian of Norwich, Companion on the Journey to Spiritual Wellness*, SFS 11(1993), t. 14, nr 3, s. 395-405.
- McENTIRE S.J., *The Likeness of God and the Restoration of Humanity in Julian of Norwich's Showings*, w: *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S. McEntire, Garland Pub., New York 1998, s. 3-34.
- McILWAIN J.T., *The 'Bodelye syeknes' of Julian of Norwich*, JMH 10(1984), t. 10, nr 3, s. 167-180.
- McNAMER S., *The Exploratory Image: God as Mother in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love*, MQ 3(1989), t. 15, nr 1, s. 21-28.
- MINORE A., *Julian of Norwich and Catherine of Siena: Pain and the Way of Salvation*, JMRC 1(2014), t. 40, s. 44-74.
- MOLINARI P., *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystics*, Longmans Green & Co., London 1958.
- MOLINARI P., *Love Was His Meaning. Julian of Norwich – Six Centuries Later*, EMN 12(1979), t. 5, nr 4, s. 12-33.
- MONSTIER B. Du, *Spiritual Childhood and Dame Julian of Norwich (1342 – c. 1413)*, „Pax” 3(1935), t. 24, nr 161, s. 281-284.
- NOLCKEN C. Von, *Julian of Norwich*, w: *Middle English Prose. A Critical Guide to Major Authors and Genres*, red. A.S.G. Edwards, Rutgers University Press, New Brunswick 1984, s. 97-105.
- OBENHAUS S.R., *The Doctrine of Creation in Julian of Norwich's Showings*, DR 10(2005), t. 123, nr 433, s. 235-251.
- PALLISTER M.A., *Christ, Our Mother of Mercy. Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewings Of Julian of Norwich*, Walter de Gruyter, Berlin 1992.
- PAUL M., *Julian of Norwich and the Bible*, w: *Julian of Norwich*, red. A.M. Allchin, SLG Press, Oxford 1973, s. 11-23.
- PELPHREY B., 'Uncreated Charity': *The Trinity in Julian of Norwich*, „Sobornost” Summer 1978, seria 7, nr 7, s. 527-535.
- PELPHREY B., *Christ Our Mother. Julian of Norwich*, Darton, Longman and Todd, London 1989.
- PELPHREY B., *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Universität Salzburg, Salzburg 1982.
- PEPLER C., *Mother Julian Herself*, LS 4(1949), t. 3, nr 34, s. 450-455.
- PEPLER C., *The Goal*, LS 3(1950), t. 4, nr 45, s. 393-403.
- PEPLER C., *The Ground of Beseeking*, LS 11(1949), t. 4, nr 41, s. 217-224.

- PEPLER C., *The Ground of Union*, LS 12(1949), t. 4, nr 42, s. 249-255.
- PEPLER C., *The Simple Sight of Sin*, LS 7(1949), t. 4, nr 37, s. 10-20.
- PEPLER C., *The Soul of a Mystic*, LS 8(1949), t. 4, nr 38, s. 56-65.
- PEPLER C., *The Soul of Christ*, LS 10(1949), t. 6, nr 40, s. 149-156.
- PEPLER C., *The Union of Opposites*, LS 6(1949), t. 3, nr 36, s. 545-551.
- PEPLER C., *Visions and Shewings*, LS 5(1949), t. 3, nr 35, s. 486-493.
- PERPHLEY B., *Lo, How I Love Thee! Divine Love in Julian of Norwich*, red. J. Holloway Bolton, Spring Deer Studio, Amazon 2012.
- PERPHLEY B., *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Universität Salzburg, Salzburg 1982.
- PETERS B., *Julian of Norwich's Showings and the Ancrene Riwe: Two Rhetorical Configurations of Mysticism*, RR 4(2008), t. 27, s. 361-378.
- PEZZINI D., *The Theme of the Passion in Richard Rolle and Julian of Norwich*, w: *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, red. P. Boitani, A. Torti, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 29-66.
- PEZZINI D., *The Vocabulary of Joy in Julian of Norwich*, SinS 4(1994), s. 94-115.
- REINHARD K., *Joy to the Father, Bliss to the Son: Unity and the Motherhood Theology of Julian of Norwich*, ATR Fall 2007, t. 89, nr 4, s. 629-645.
- REYNOLDS A.M. *Love Is His Meaning*, CR 5(1973), t. 58, nr 5, s. 363-369.
- REYNOLDS A.M., 'Courtesy' and 'Homeliness' in the Revelations of Julian of Norwich, EMN 6(1979), t. 5, nr 2, s. 12-20.
- REYNOLDS A.M., *Introduction*, w: *A Shewing of God's Love. The shorter version of Sixteen Revelations of Divine Love*, red. A.M. Reynolds, Sheed & Ward, London 1958, s. xi-lvii.
- REYNOLDS A.M., *Julian of Norwich*, „Month” 9(1960), t. 24, nr 3, s. 133-144.
- REYNOLDS A.M., *Julian of Norwich, Showings, Westminster Manuscript*, w: *Julian Library Portfolio*, red. J. Holloway Bolton, Julian Library Project, Fiesole 1996, s. 8-15.
- REYNOLDS A.M., *Julian of Norwich*, w: *Pre-Reformation English Spirituality*, red. J. Walsh, Burns & Oates, London 1966, s. 198-209.
- REYNOLDS A.M., *Julian of Norwich: Women of Hope*, MQ 9(1984), t. 10, nr 3, s. 118-125.
- REYNOLDS A.M., *Preface*, w: *A Shewing of God's Love. The shorter version of Sixteen Revelations of Divine Love*, red. A.M. Reynolds, Sheed & Ward, London 1958, s. ix-x.
- REYNOLDS A.M., *Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich (c 1342-post-1416)*, LSEKL 7/8(1952), s. 18-28.
- REYNOLDS A.M., *Women of Hope*, w: *Julian Woman of our Day*, red. R. Llewelyn, Darton, Longman & Todd, London 1985, s. 11-26.
- RIDDY F., 'Publication' before print: the case of Julian of Norwich, w: *The Uses of Script and Print, 1300-1700*, red. J. Crick, A. Walsham, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 29-49.

- RIGGS C., *Julian of Norwich and the Ecstatic Experience*, w: *Tradition and Ecstasy: The Agony of the Fourteenth Century*, red. N. Van Deusen, The Institute of Medieval Music, Ottawa 1997, s. 109-122.
- RISSANEN P., *Christ as Our Mother in the Revelations of Julian of Norwich*, w: *Makarios-Symposium. Über Den Heiligen Geist*, red. F. Cleve, Abo Academy Press, Karis 1984, s. 128-133.
- ROBERTSON E., *Julian of Norwich's 'Modernist Style' and the Creation of Audience*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 139-153.
- ROLF V.M., *Julian's Gospel. Illuminating the Life & Revelations of Julian of Norwich*, Orbis Books, Maryknoli 2013.
- ROMAN C., *Domestic Mysticism in Margery Kempe and Dame Julian of Norwich. The Transformation of Christian Spirituality in the Late Middle Ages*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2005.
- ROSS E.M., *The Grief of God. Images of the Suffering Jesus in the Late Medieval England*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- RUUD J., *Nature and Grace in Julian of Norwich*, MQ 6(1993), t. 19, nr 2, s. 71-80.
- RYDER A., *A Note on Julian's Visions*, DR 10(1978), s. 299-304.
- SIRKO J., 'Penance Profytable': *Julian of Norwich and the Sacrament of Penance*, JMRC 2(2015), t. 41, s. 163-186.
- S.M.A., 'God Is Our Mother', LS 5(1945), t. 2, nr 15, s. 49-53.
- S.M.A., *Spiritual Childhood and Mother Julian*, LS 7(1945), t. 2, nr 17, s. 81-83.
- S.M.A., *The Mother and God*, LS 11(1945), t. 2, nr 21, s. 152-153.
- SALIH S., Baker D.N., *Introduction*, w: *Julian of Norwich's Legacy. Medieval Mysticism and Post-Medieval Reception*, red. S. Salih, D.N. Baker, Palgrave MacMillan, New York 2009, s. 1-11.
- SALIH S., *Julian's Afterlives*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 208-218.
- SISTER MARY BENVENUTA, *Julian of Norwich*, DR 1-3(1925), s. 81-94.
- SLATTERY DURLEY M., *Guilt and Innocence: The Coincidence of Opposites in Julian of Norwich's Parable of the Lord and the Servant*, UOQ 4-6(1980), s. 202-208.
- SPEARING A.C., *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Revelation of Divine Love (Short Text and Long Text)*, tl. E. Spearing, Penguin Books, London 1998, s. vii-xxxiii.
- SUMMIT J., *From Anchorhold to Closet: Julian of Norwich in 1670 and the Immanence of the Past*, w: *Julian of Norwich's Legacy. Medieval Mysticism and Post-Medieval Reception*, red. S. Salih, D.N. Baker, Palgrave MacMillan, New York 2009, s. 29-48.
- SUTHERLAND A., 'Oure Feyth is Groundyd in Goddes Worde' – *Julian of Norwich and the Bible*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 1-21.
- SUTHERLAND A., *Julian of Norwich and the Liturgy*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 88-98.
- TAMBURR K., *Mystic Transformation: Julian's Version of the Harrowing of Hell*, MQ 6(1994), t. 20, nr 2, s. 60-67.

- THIÉBAUX M., *An English anchoress Julian of Norwich (1343-1416/1419)*, w: *The Writings of Medieval Woman*, tł. M. Thiébaux, t. 14, seria B, Garland Pub., New York, 1987, s. 221-224.
- THORNE B., *Julian of Norwich: Radical Psychotherapist*, FC Spring 1995, t. 28, nr 1, s. 17-26.
- THORNTON M., *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology According to the English Pastoral Tradition*, SPCK, London 1963.
- THOULESS R.H., *The Lady Julian. A Psychological Study*, SPCK, London 1924.
- TRACY K.G., *Julian of Norwich and the Sin of Forgetfulness*, JMRC 2(2015), t. 41, s. 148-162.
- TUGWELL S., *Julian of Norwich as a Speculative Theologian*, EMN 12(1983), t. 9, nr 4, s. 199-209.
- TURNER D., 'Sin is Behovely' in *Julian of Norwich's Revelations of Divine Love*, MT 7(2004), t. 20, nr 3, s. 407-422.
- TURNER D., *Julian of Norwich, Theologian*, Yale University Press, New Haven 2011.
- VANN G., *Juliana of Norwich on the 'Love-Longing' of Christ*, „Month” 12(1932), t. 160, nr 822, s. 537-541.
- VINJE P.M., *An Understanding of Love According to the anchoress Julian of Norwich*, Univesität Salzburg, Salzburg 1983.
- WALSH J., *God's Homely Loving. St. John and Julian of Norwich in the Divine Indwelling*, „Month” 3(1958), t. 19, nr 3, s. 164-172.
- WALSH J., *Introduction*, w: *Julian of Norwich, The Revelation of Divine Love*, tł. J. Walsh, Burns & Oates, London 1961, s. 1-44.
- WALSH J., *Julian of Norwich*, w: *New Catholic Encyclopedia*, red. T. Carson, J. Cerrito, t. 8, Catholic University of America, Washington 2003, s. 49-50.
- WARD B., *Julian The Solitary*, w: Ward B., *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers from the 4th Century to the 14th*, Variorum, Brookfield 1992, s. 11-31.
- WARD B., *Lady Julian and Her Audience: 'Mine Even-Christian'*, w: *The English Religious Tradition and The Genius of Anglicanism*, red. G. Rowell, Ikon, Wantage 1992, s. 47-64.
- WARRACK G., *Introduction*, w: *Julian of Norwich, Revelations of Divine Love*, red. G. Warrack, Methuen & Co., London 1909, s. xvii-lxxviii.
- WATKIN E.I., *Dame Julian of Norwich (1342-1413)*, w: *The English Way. Studies in English Sanctity from St. Bede to Newman*, red. M. Ward, Sheed & Ward, London 1933, s. 128-158.
- WATKIN E.I., *On Julian of Norwich and In Defence of Margery Kempe*, University of Exeter, Exeter 1979.
- WATSON N., JENKINS J., *Introduction*, w: *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, red. N. Watson, J. Jenkins, Brepols Publishers, Turnhout 2006, s. 1-60.
- WATSON N., *The Composition of Julian of Norwich's Revelation of Love*, „Speculum” 7(1993), t. 68, nr 3, s. 637-683.
- WHITEHEAD C., 'A Great Woman in our Future': *Julian of Norwich's Functions in Late Twentieth-Century Spirituality*, w: *Julian of Norwich's Legacy. Medieval*

- Mysticism and Post-Medieval Reception*, red. S. Salih, D.N. Baker, Palgrave MacMillan, New York 2009, s. 131-152.
- WINDEATT B., *Introduction*, w: Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, tl. B. Windeatt, Oxford University Press, Oxford 2015, s. ix-li.
- WINDEATT B., *Julian of Norwich*, w: *A Companion to Middle English Prose*, red. A.S.G. Edwards, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 67-81.
- WINDEATT B., *Julian's Second Thoughts: The Long Text Tradition*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvoy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 101-115.
- WINDEATT B.A., *Julian of Norwich and her Audience*, RES 28(1977), s. 1-17.
- WINDEATT B.A., *The Art of Mystical Loving: Julian of Norwich*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1980, s. 55-71.
- WOLTERS C., *Introduction*, w: Julian of Norwich, *Revelation of Divine Love*, red. C. Wolters, Penguin Books, 1973, s. 11-46.
- WRIGHT M.J., *Julian of Norwich's Early Knowledge of Latin*, NM 94(1993), nr 1, s. 37-46.
- WRIGHT R.E., *The 'Book Performyd': Affective Technique and Reader Response in the Showings of Julian of Norwich*, Ch&L Summer 1987, t. 36, nr 4, s. 13-32.
- YOSHIKAWA F., *Julian of Norwich and the Rhetoric of the Impersonal*, w: *Rhetoric of Anchorhold. Space, Place and Body within the Discourses of Enclosure*, red. H.L. McAvoy, University of Wales Press, Cardiff 2008, s. 141-154.
- YOSHIKAWA N.K., *Discretio Spirituum in Time: The Impact of Julian of Norwich's Counsel in The Book of Margery Kempe*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England VII*, red. E.A. Jones, D.S. Brewer, Cambridge 2004, s. 119-131.

### III. Literatura pomocnicza

- „*Affecciou*”, w: *Middle English Dictionary*, red. H. Kurath, S. Kuhn, t. 1, University of Michigan Press, London 1956, s. 116-117.
- „*Aware*”, w: *Webster's Dictionary of the English Language*, Webster's Press, New York 1977, s. 131.
- „*Consciousness*”, w: *Webster's Dictionary of the English Language*, Webster's Press, New York 1977, s. 388.
- „*Felen*”, w: *Middle English Dictionary*, red. H. Kurath, S. Kuhn, t. 3, University of Michigan Press, London 1952, s. 468-473.
- „*Feling*”, w: *Middle English Dictionary*, red. H. Kurath, S. Kuhn, t. 3, University of Michigan Press, London 1952, s. 473-474.
- A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, red. A.B. Emsen, t. 3 - *P to Z*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- ABERTH J., *Pseudo-Dionysius as Liberator: The Influence of The Negative Tradition on Late Medieval Female Mystics*, DR 4(1996), t. 114, nr 395, s. 96-115.
- AERS D., *Salvation and Sin. Augustine, Langland, and Fourteenth-Century Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.
- ALLEN E.H., *The Speculum Vitae: Addendum*, MLAA 25(1917), s. 133-162.

- ALLEN P., *The Concept of Woman*, t. 2 – *The Early Humanist Reformation 1250-1500*, Wm. B. Eardmans Pub., Cambridge 2002.
- AMSTRONG K., *The English Mystics of the Fourteenth Century*, Kyle Cathie, London 1991.
- ANDERSON W.L., *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in The Late Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- ANSON P.F., *The Call of the Desert. The Solitary Life in the Christian Church*, SPCK, London 1964.
- ASTELL A., *The Song of Songs in the Middle Ages*, Cornell University Press, London 1990.
- BANCROFT A., *The Luminous Vision. Six Medieval Mystics and their Teaching*, Unwin Paperbacks, London 1989.
- BAUMGARDT D., *Great Western Mystics. Their Lasting Significance*, Columbia University Press, New York 1961.
- BEADLE R., *Prolegomena to a Literary Geography of Later Medieval Norfolk*, w: *Regionalism in Late Medieval Manuscripts and Texts*, red. F. Riddy, D.S. Brewer, Cambridge 1991, s. 89-108.
- BECKWITH S., *Christ's Body. Identity, culture and society in late medieval writings*, Routledge, London 1993.
- BEER F., *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge 1992.
- BELISLE P.D., *The Language of Silence. The Changing Face of Monastic Solitude*, Darton Longman Todd, London 2003.
- BERGSTORM-ALLEN J., *The Whitefriars' Return to Carmel*, w: *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages*, red. L.H. McAvoy, M. Hughes-Dewards, University of Wales Press, Cardiff 2005, s. 77-91.
- BERNSTEIN A.E., *Heaven, hell and purgatory: 1100-1500*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 4 - *Christianity in Western Europe c.1100-1500*, red. M. Rubin, W. Simons, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 200-216.
- BHATTACHARJI S., *Medieval Contemplation and Mystical Experience*, w: *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, red. D. Dyas, V. Edden, R. Ellis, D.S. Brewer, Cambridge 2005, s. 51-59.
- BLAKE N.F., *Varieties of Middle English Religious Prose*, w: *Chaucer and Middle English Studies in Honour of Rossell Hope Robbins*, red. B. Rowland, Gorge Allen & Unwin, London 1974, s. 343-356.
- BLOMEFIELD F., *History and Antiquities of the County of Norfolk*, J. Crouse, Norwich 1781.
- BOENIG R., *Pseudo-Dionysius and the Via towards England*, w: *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W. Pollard, R. Boenig, D.S. Brewer, Cambridge 1997, s. 21-38.
- BOUYER L., *The Christian Mystery. From Pagan Myth to Christian Mysticism*, t. I. Trethowan, T&T Clark, Edinburgh 1990.
- BOUYER L., *The Meaning of Sacred Scripture*, t. R. Perkins, Darton, Longman & Todd, London 1958.



- BRANTLEY J., *Reading in the Wilderness. Private Devotion and Performance in Late Medieval England*, University of Chicago Press, Chicago, London 2007.
- BULLETT G., *The English Mystics*, Michael Joseph, London 1950.
- BYNUM WALKER C., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- CANNON C., *Middle English Literature. A Cultural History*, Polity Press, Cambridge 2008.
- CARDIFF E., *A Mystical Bypass of Christianity*, CR 7(1943), t. 23, nr 7, s. 305-113.
- CARRUTHERS M., *Sweetness*, „Speculum” 10(2006), t. 81, nr 4, s. 999-1113.
- Carthusian Spirituality. The Writings of Hugh of Balme and Guigo de Ponte*, tł. M. Dennis, Paulist Press, New York 1997.
- CATTO J., *1349-1412: culture and history*, w: *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 113-131.
- CATTO J., *Religion and the English Nobility in the Later Fourteenth Century*, w: *History & Imagination. Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper*, red. H. Lloyd-Jones, V. Pearl, B. Worden, Gerald Duckworth & Co., London 1981, s. 43-55.
- CHASE S., *Angelic Wisdom. The Cherubim and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor*, University of Notre Dame Press, London 1995.
- CHMIELEWSKI M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, RW KUL, Lublin 2001.
- CLARK BARTLETT A., *A Reasonable Affection. Gender and Spiritual Friendship in Middle English Devotional Literature*, w: *Vox Mystica: Essays for Valerie M. Lagorio*, red. A. Clark Bartlett, D.S. Brewer, Cambridge 1995, s. 131-145.
- CLARK BARTLETT A., *Male Authors, Female Readers. Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*, Cornell University Press, London 1995.
- CLARK J.P.H., *Augustine Baker, O.S.B. – Towards a Re-Assessment*, SinS 14(2004), s. 209-224.
- CLARK J.P.H., *Late Fourteenth-Century Cambridge Theology and The English Contemplative Tradition*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England V*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1992, s. 1-16.
- CLARK-KING E., *The Path to Your Door. Approaches to Christian Spirituality*, Continuum, London 2011.
- CLAY R.M., *Further Studies on Medieval Recluses*, JBAA 16(1953), s. 74-85.
- CLAY R.M., *The Hermits and Anchorites of England*, Methuen & Co., London 1914.
- COLEMAN J., *English Literature in History. 1350-1400 Medieval Readers and Writers*, Hutchinson, London 1981.
- COLLEDGE E., CHADWICK N., *‘Remedies Against Temptations’. The Third English Version of William Flete*, w: *Archivio italiano per la storia della pietà*, red. R. Guarnieri, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1968, s. 201-240.

- COLLEDGE E., *De nobilitate anime and De ornatu spiritualium nupciarum: Bibliothek Rijksuniversiteit Utrecht, MS. 5.F.34*, „Quaerendo” Spring 1979, t. 9, nr 2, s. 149-159.
- CONSTABLE G., *The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in The Late Middle Ages*, w: *Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron*, red. A. Molho, J. Tedeschi, G.C. Sansoni Editore, Firenze 1971, s. 3-28.
- COOLMAN TAYLOR B., *The Medieval Affective Dionysian Tradition*, w: *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, red. S. Coakley, C.M. Stang, Wiley-Blackwell, Chichester 2009, s. 85-102.
- COOLMAN TAYLOR B., *Thomas Gallus*, w: *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, red. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 140-158.
- COX M., *The Handbook of Christian Mysticism*, Crucible, [Wellingborough] 1986.
- DALBY J., *Christian Mysticism and the Natural World*, James Clarke & Co., London 1950.
- DALGAIRNS J.B., *Spiritual Life of Mediaeval England*, w: W. Hilton, *The Scale (or Ladder) of Perfection*, Art and Book Company, tł. J.B. Dalgairns, London 1901, s. i-xlv.
- DAVIS V., *The Rule of Saint Paul, The First Hermit, in Late Medieval England*, w: *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, red. W.J. Sheils, Basil Blackwell, Padstow 1985, s. 203-214.
- De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, red. M. Sargent Michael, D.S. Brewer, Cambridge 1989.
- DICKENS A.G., *Lollards and Protestants in the Diocese of York 1509-1558*, The Hambleton Press, London 1982.
- DICKENS A.J., *The Female Mystics. Great Women Thinkers of the Middle Ages*, I.B. Tauris, London 2009.
- DICKINSON J.C., *The Later Middle Ages. From the Norman Conquest to the Eve of the Reformation*, Adam and Charles Black, London 1979.
- Dictionary of the Middle Ages*, red. J. Strayer, t. 9, Charles Scribner's Sons, New York 1987.
- Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, red. F. Ivanović, Cambridge Scholars Pub., Newcastle-upon-Tyne 2011.
- Dionysius' Mysticism: A Modern Version of the Middle English Translation*, red. T. Timothee, Paul Cowell, York 1990.
- DOYLE A.I., *Carthusian Participation in the Movement of Works of Richard Rolle between England and Other Parts of Europe in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries*, w: *Kartäusermystik und mystiker. Band 2*, Universität Salzburg, Salzburg 1981, s. 109-120.
- DOYLE A.I., *The European Circulation of Three Latin Spiritual Texts*, w: *Latin and Vernacular. Studies in Late-Medieval Texts and Manuscripts*, red. A.J. Minnis, D.S. Brewer, Cambridge 1989, s. 129-146.
- DOYLE A.I., *The Shaping of the Vernon and Simeon Manuscripts*, w: *Chaucer and Middle English Studies in Honor of Rossell Hope Robbins*, red. B. Rowland, George Allen & Unwin, London 1974, s. 328-341.

- DUNN F.I., *Hermits, anchorites and recluses: a study with reference to medieval Norwich*, w: *Julian and her Norwich*, red. D.F. Sayer, Julian of Norwich 1973 Celebration Committee, Norwich 1973, s. 18-27.
- DUPRÉ L., *Religious Mystery and Rational Reflection. Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion*, Wm B. Eerdmans, Cambridge 1998.
- DUPRÉ L., *Unio mystica: The State and the Experience*, w: *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An ecumenical Dialogue*, red. I. Moshe, B. McGinn, Continuum, New York 1999, s. 3-26.
- DUTTON E., *The Seventeenth-Century Manuscript Tradition and the Influence of Augustine Baker*, w: *A Companion to Julian of Norwich*, red. H.L. McAvooy, D.S. Brewer, Cambridge 2008, s. 127-138.
- EGAN H., *An Anthology of Christian Mysticism*, Liturgical Press, Collegeville 1991.
- EGAN H., *Christian Apophatic and Kataphatic Mysticisms*, TS 9(1978), t. 39, nr 3, s. 399-426.
- EGAN H., *Christian Mysticism. The Future of Tradition*, Wipf & Stock, Eugene 1984.
- EGAN H., *In Purgatory We Shall All Be Mystics*, TS 12(2012), t. 73, nr 4, s. 870-889.
- ELLIS R., S. Fanous, *1349-1412: text*, w: *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 133-161.
- FEKETE D., *A Rhapsody of Love and Spirituality*, Algora Publishing, New York, 2003.
- FIELDS S., *Balthasar and Rahner on the Spiritual Senses*, TS 6(1996), t. 57, nr 2, s. 224-241.
- Flete, William de, w: *A Biographical Register of The University of Cambridge to 1500*, red. A.B. Emden, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, s. 234.
- FOSBROOKE D.T., *British Monachism or Manners and Custom of the Monks and Nuns of England*, M.A. Nattali, London 1843.
- FRY A., *Learning from the English Mystics*, Grove Books, Cambridge 1999.
- GANNON T.M., TRAUB G.W., *The Desert and the City. An Interpretations of the History of Christian Spirituality*, MacMillan Company, London 1969.
- GATA J., *A Pastoral Guide. Spiritual Guidance in the English Mystics*, Darton, Longman and Todd, London 1987.
- GAVRILYUK P.L., *Pseudo-Dionysius the Areopagite*, w: *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, red. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 86-10.
- GIBBARD M., *Guides to Hidden Springs. A history of Christian spirituality through the lives of some of its witnesses*, SCM Press, London 1979.
- GILLESPIE V., *Lukyng in Haly Bukes: Lectio in some Late Medieval Spiritual Miscellanies*, w: V. Gillespie, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writing in England*, Brepols, Turnhout 2011, s. 113-144.
- GILLESPIE V., *Postcards from the Edge: Interpreting the Ineffable in the Middle English Mystics*, w: V. Gillespie, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writing in England*, Brepols, Turnhout 2011, s. 307-337.
- GILLESPIE V., *Postcards from the Edge: Interpreting the Ineffable in the Middle English Mystics*, w: *Interpretation: Medieval and Modern*, red. P. Boitani, A. Torti, D.S. Brewer, Cambridge 1993, s. 137-166.

- GILLESPIE V., *Strange Images of Death: The Passion in Later Medieval English Devotional and Mystical Writing*, w: V. Gillespie, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writing in England*, Brepols, Turnhout 2011, s. 210-239.
- GILLESPIE V., *Strange Images of Death: The Passion in Later Medieval English Devotional and Mystical Writing*, w: *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, red. J. Hogg, AC 117, Band 3, Universität Salzburg, Salzburg 1995, s. 111-159.
- GLASSCOE M., *English Medieval Mystics. Games of Faith*, Longman, London 1993.
- GLASSCOE M., *Time of Passion: Latent Relationship between Liturgy and Meditation in two Middle English Mystics*, w: *Langland, The Mystics and the Medieval English Religious Tradition. Essays in Honour of S.S. Hussey*, red. H. Phillips, D.S. Brewer, Cambridge 1990, s. 141-160.
- GOLITZIN A., *The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?*, MQ 9(1993), t. 19, nr 3, s. 98-114.
- GRANT P., *Literature of Mysticism in Western Tradition*, Macmillan, London 1983.
- GRAY D., *Themes and Images in the Medieval English religious Lyric*, Routledge & Kegan Paul, London 1972.
- GREEN J., 'A Strange Tongue'. *Tradition, Language and the Appropriation of Mystical Experience in late fourteenth-century England and sixteenth-century Spain*, Peeters, Leuven 2002.
- GREEN J.D., 'A Strange Tongue'. *Tradition, Language and the Appropriation of Mystical Experience in late fourteenth-century England and sixteenth-century Spain*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley 2002.
- GUTGSELL J., *The Gift of Tears: Weeping in the Religious Imagination of Western Medieval Christianity*, ATR 2(2015), t. 97, s. 239-253.
- GWYNN A., *The English Austin Friars in the Time of Wyclif*, Oxford University Press, London 1940.
- HALE R.D., 'Taste and See, for God is Sweet'. *Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience*, w: *Vox Mystica: Essays for Valerie M. Lagorio*, red. A. Clark Barrlett, D.S. Brewer, Cambridge 1995, s. 3-14.
- HARPER-BILL C., RAWCLIFFE C., *The Religious Houses*, w: *Medieval Norwich*, red. C. Rawcliffe, R. Wilson, Hambledon & London, London 2004, s. 73-120.
- HIRSH J.C., *The Experience of God. A New Classification of Certain Late Medieval Affective Texts*, ChR Summer 1976, t. 11, nr 1, s. 11-21.
- HODAPP W.F., *Sacred Time and Space Within: Drama and Ritual in Late Medieval Affective Passion Meditations*, DR 10(1997), t. 115, nr 401, s. 235-248.
- HODGES K., *List of prices of medieval items*, w: <http://medieval.ucdavis.edu/120D/Money.html> [14.10.2018].
- HODGSON P., *Ignorancia Sacerdotum: The Fifteenth Century Discourse on the Lambeth Constitutions*, RES 1(1948), t. 24, nr 93, s. 1-11.
- HORT G., *Sense and Thought. A Study in Mysticism*, George Allen & Unwin, London 1936.
- HUGHES J., *Pastors and Visionaries. Religion and Secular Life in Late Medieval Yorkshire*, Boydell Press, Woodbridge 1988.

- HUGHES-EDWARDS M., *'Wrapt as if to the third heaven': Gender and Contemplation in Late Medieval Anchoritic Guidance Writing*, w: *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages*, red. L.H. McAvoy, M. Hughes-Edwards, University of Wales Press, Cardiff 2005, s. 131-141.
- HUGHES-EDWARDS M., *Anchoritism: the English Tradition*, w: *Anchoritic Tradition of Medieval Europe*, red. H.L. McAvoy, Boydell Press, Woodbridge 2010, s. 31-152.
- HUSSEY S.S., *The Audience for English Middle Mystics*, w: *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, red. M.G. Sargent Michael, D.S. Brewer, Cambridge 1989, s. 109-122.
- INGE W.R., *Mysticism in Religion*, Hutchinson's University Library, London 1969.
- INGE W.R., *Studies of English Mystics. St. Margaret's Lectures 1905*, John Murray, London 1906.
- JAKLEWICZ T., *Religia własnego „ja”*, *Gość Niedzielny* 6/2017, <http://gosc.pl/doc/3691239.Religia-wlasnego-ja>, [03.04.2017].
- JEFFERY R., SNOWDEN K., *The History of Thornton-le-Dale*, Blackthorn Press, Peckering 2009.
- JEFFREY D.L., *The Law of Love. English Spirituality in the Age of Wyclif*, Wm B. Eerdmans Pub., Grand Rapids 1988.
- JENNINGS E., *Every Changing Shape*, Carcanet, Manchester 1996.
- JEWSON C.B., *People of Medieval Norwich*, Jarrold & Sons, Norwich 1956.
- JOHNSTON F.W., *Heart of the Saints. The Christian Ideal in the Lives and Ecumenical Teaching of the Saints*, T. Shand Publication, London 1975.
- JOHNSTON W., *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, Collins, London 1978.
- JOHNSTON W., *The Still Point. Reflection on Zen and Christian Mysticism*, Harper & Row, London 1971.
- JONES E.A., *Hermits and Anchorites in Historical Context*, w: *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, red. D. Dyas, V. Edden, R. Ellis, D.S. Brewer, Cambridge 2005, s. 3-18.
- JONES J., *The Character of Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite*, w: *Ethical Wisdom East and/or West*, red. G. McLean, Catholic University of America, Washington 1977, s. 66-74.
- JONES R.M., *The Flowering of Mysticism*, Macmillan, New York 1938.
- KEISER G.R., *A Note on the Descent of the Thornton Manuscript*, *CBS* 5(1976), t. 6, s. 346-348.
- KEISER G.R., *Lincoln Cathedral Library MS. 91: Life and Milieu of the Scribe*, *SinB* 32(1979), s. 158-178.
- KELLY H.A., *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Cornell University Press, London 1975.
- KENDALL L., *A City Not Forsaken. Studies of English Masters of the Spiritual Life*, Faith Press, London 1962.
- KIECKHEFER R., *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*, w: *Sainthood. Its Manifestations on World Religions*, red. R. Kieckhefer, G. Bond, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988, s. 1-42.

- KIECKHEFER R., *Mysticism and Social Consciousness in the Fourteenth Century*, UOQ, 7-9(1978), t. 48, nr 3, s. 179-186.
- KIECKHEFER R., *Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984.
- KING U., *Christian Mystics. Their Lives and Legacies throughout the Ages*, Routledge, London-New York 2004.
- KIRCHBERGER C., *English Devotional Literature*, LS 5(1950), t. 4, nr 47, s. 512-514.
- KIRCHBERGER C., *Richard of Saint-Victor. Selected Writings on Contemplation*, Faber & Faber, London 1957.
- KIRCHBERGER C., *The Cleansing of Man's Soul*, LS 1(1950), t. 4, nr 43, s. 290-295.
- KNOWLES D., *The Influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism*, w: *Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp*, red. P. Brooks, SCM Press, London 1975, s. 79-94.
- LAGORIO V.M., SERGENT M.G., *English Mystical Writings*, w: *A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500*, red. A.E. Hartung, t. 9, Connecticut Academy of Arts and Sciences, Connecticut 1993, s. 3057-3061.
- LAGORIO V.M., *Variations on the Theme of God's Motherhood in Medieval English Mystical and Devotional Writings*, SM Summer 1985, t. 8, nr 2, s. 15-37.
- LaNAVE G., *Bonaventure*, w: *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, red. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 159-173.
- LANE B.C., *Prayer without Language in the Apophatic Tradition: Knowing God as 'Inaccessible Mountain' – 'Marvellous Desert'*, SM 2(1996), t. 17, s. 3-29.
- Late Medieval Mysticism*, red. R.C. Petry, SCM Press, London 1958.
- Latin and Vernacular. Studies in Late-Medieval Texts and Manuscripts*, red. A.J. Minnis, D.S. Brewer, Cambridge 1989.
- LEECH K., *Soul Friend. A Study of Spirituality*, Sheldon Press, London 1977.
- LEECH K., *True Prayer. An Introduction to Christian Spirituality*, Sheldon Press, London 1980.
- LOUTH A., *Apophatic and Cataphatic Theology*, w: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, red. A. Hollywood, P. Backman, Cambridge University, Cambridge 2012, s. 137-146.
- LOUTH A., *Bernard and Affective Mysticism*, w: *The Influence of Saint Bernard*, red. B. Ward, SLG Press, Oxford 1976, s. 1-10.
- LOUTH A., *Denys The Areopagite*, Morehouse-Barlow, Wilton 1989.
- LOUTH A., *Denys the Areopagite*, w: *The Study of Spirituality*, red. C. Jones, Wainwright Geoffrey, Yarnold Edward, SPCK, London 1986, s. 184-189.
- LOUTH A., *Platonism in the Middle English Mystics*, w: *Platonism and the English Imagination*, red. A. Baldwin, S. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 52-64.
- LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- LOVATT R., *The Imitation of Christ in Late Medieval England*, TRHS 12(1968), t. 18, s. 97-121.

- LOVE N., *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Full Critical Edition based on Cambridge University Library Additional MSS 6578 and 6686 with Introduction, Notes and Glossary*, red. M.G., Sargent, University of Exeter Press, Exeter 2005.
- MACQUARRIE J., *Two Worlds Are One. An Introduction to Christian Mysticism*, SCM Press, Canterbury 2004.
- MAIN J., *The Way of Unknowing*, Darton Longman & Todd, London 1999.
- MANNING S., *Wisdom and Number. Toward a Critical Appraisal of the Middle English Religious Lyric*, University of Nebraska Press, Lincoln 1962.
- MANter L., *Rolle Playing: 'And the Word Become Flesh'*, w: *The Vernacular Spirit. Essays on Medieval Religious Literature*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, D. Robertson, N. Bradley Warren, Palgrave, New York 2002, s. 15-37.
- Masterpieces of Christian Literature in Summary Form*, t. 1 – C. 96 to 1695, red. F.N. Magill, I.P. McGreal, Bowker Pub., Epping 1963.
- MATTER A.E., *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990.
- McDONALD R., *The Perils of Language in the Mysticism of Late Medieval England*, MQ 9-12(2008), t. 34, nr 3-4, s. 45-70.
- McENTIRE S., *The Doctrine of Compunction from Bede to Margery Kempe*, w: *The Medieval Mystical Tradition in England IV*, red. M. Glasscoe, D.S. Brewer, Cambridge 1987, s. 77-90.
- McGINN B., *Apocalyptic Tradition and Spiritual Identity in Thirteenth-Century Religious Life*, w: *The Roots of the Modern Christian Tradition*, red. R.E. Elder, Cistercian Pub., Kalamazoo 1984, s. 1-26.
- McGINN B., *God as Eros. Metaphysical Foundations of Christian Mysticism*, w: *New Perspective on Historical Theology. Essays on Memory of John Meyendorff*, red. N. Bradley, Grand Rapids, Michigan - Cambridge 1996, s. 189-209.
- McGINN B., *Humans as Imago Dei: Mystical Anthropology Then and Now*, w: *Sources of Transformation. Revitalizing Christian Spirituality*, red. E. Howells, P. Tyler, Continuum, London 2010, s. 19-40.
- McGINN B., *Late Medieval Mystics*, w: *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, red. P. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 190-209.
- McGINN B., *Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition*, w: *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An ecumenical Dialogue*, red. I. Moshe, B. McGinn, Continuum New York 1999, s. 59-86.
- McGINN B., *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, ChH 3(1987), t. 56, nr 1, s. 7-24.
- McGINN B., McGINN FERRIS P., *Early Christian Mystics. The Divine Vision of The Spiritual Masters*, Crossroad Book, New York 2003.
- McGINN B., *Mystical consciousness: A Modest Proposal*, „Spiritus” Spring 2008, t. 8, nr 1, s. 44-63.
- McGINN B., *Mystical Theology*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I. McFarland, D. Fergusson, K. Kilby, I. Torrance, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 327-330.

- McGINN B., *Mysticism and Sexuality*, „The Way Supplement” Summer 1993, t. 77, s. 46-54.
- McGINN B., *Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition*, JR 4(1994), t. 74, nr 2, s. 155-181.
- McGINN B., *Reflections on the Mystical Self*, „Parisian Notebooks” 3(2007), s. 110-130.
- McGINN B., *The Flowering of Mysticism. Man and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, Crossroad Pub., New York 1998.
- McGINN B., *The Forms of Negativity in Christian Mysticism*, w: *Knowing the Unknowable. Science and Religions on God and the Universe*, red. J. Bowker, I.B. Tauris & Co., London 2009, s. 99-122.
- McGINN B., *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, „Spiritus” Fall 2001, t. 1, nr 2, s. 156-171.
- McGINN B., *The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 202-235.
- McGINN B., *Thomas Gallus and Dionysian Mysticism*, SinS 8(1988), s. 81-96.
- McINTOSH M.A., *Mystical Theology. Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell, Oxford 1998.
- McLOUGHLIN J., *St. Bonaventure and The English Mystics*, w: *S. Bonaventura 1274-1974*, red. R. Almagno, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1974, s. 279-287.
- McNAMER S., *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010.
- MEDCALF S., *Inner and outer*, w: *The Context of English Literature. The Later Middle Ages*, red. S. Medcalf, Methuen & Co., London 1981, s. 108-171.
- Medieval Callings*, red. J. Le Goff, tł. L.G. Cochrane, University of Chicago, Chicago 1987.
- Medieval Latin and Middle English Literature. Essays in Honour of Jill Mann*, red. C. Cannon, M. Nolan, D.S. Brewer, Cambridge 2011.
- Medieval Literary Theory and Criticism c.1110-c.1375*, red. A.J. Minnis, A.B. Scott, Clarendon Press, Oxford 1988.
- MEDIOLANENSIS J., PECKAM J., *Stimulus amoris fr. Iacobi Mediolanensis. Canticum pauperis fr. Ioannis Peckam. Sec. codices mss. edita a pp. Collegii s. Bonaventurae*, Bibliotheca Francicana Ascetica Medii Aevi, t. 4, Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex typographia Collegii s. Bonaventurae, [Rome]1949.
- MERTON T., *Ways of the Christian Mystics*, Shambhala, Boston 1994.
- MILES SAETVEIT L., *Richard Methley and The Translation of Vernacular religious Writing into Latin*, w: *After Arundel: Religious writing in Fifteenth-Century England*, red. V. Gillespie, K. Ghosh, Brepols Publishers, Turnhout 2011, s. 449-466.
- MILLETT B., *The Ancrene Wisse Group*, w: *A Companion to Middle English Prose*, red. A.S.G. Edwards, D.S. Brewer, Cambridge 2010, s. 1-18.
- MINNIS A., *1215-1349: culture and history*, w: *Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 69-89.



- MINNIS A., *Translations of Authority in Medieval English Literature. Valuing the Vernacular*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- MUELLER J., *The Native Tongue and The Word. Developments in English Prose Style 1380-1580*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984.
- MURPHY F.X., *Pseudo-Dionysius*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. 11 - *Pau-Red*, red. T. Carson, J. Cerrito, Catholic University of America, Washington 2003, s. 800-802.
- MURSELL G., *English Spirituality from Earliest Times to 1700*, SPCK, London 2008.
- Mysticism and Spirituality in Medieval England*, red. W.F. Pollard, R. Boenig, D.S. Berwer, Cambridge 1997.
- NEWMAN B., *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003.
- NUTH J., *God's Lovers in an Age of Anxiety. The medieval English Mystics*, Darton, Longman & Todd, London 2001.
- OWEN A.E.B., *The Collation and Descent of the Thornton Manuscript*, CBS 4(1975), t. 6, s. 218-225.
- OWEN H.P., *Experience and Dogma in the English Mystics*, w: *Mysticism and Religious Traditions*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 148-162.
- OWST G.R., *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters & of the English People*, Basil Blackwell, Oxford 1961.
- PAUES A.C., *A Fourteenth Century English Biblical Version*, Cambridge University Press, Cambridge 1902.
- PEERS A., *Behind That Wall. An Introduction to Some Classics of the Interior Life*, SCM Press, Toronto 1947.
- PETRY R.C., *Social Responsibility and The Late Medieval Mystics*, ChH 3(1952), t. 21, nr 1, s. 3-19.
- PEZZINI Domenico, *The Translation of Religious Texts in the Middle Ages. Tracts and Rules, Hymns and Saints' Lives*, Peter Lang, Oxford 2008.
- PFAFF R.W., *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- PSEUDO-DIONYSIUS, *The Complete Works*, red. P. Rorem, tl. C. Luibheid, SPCK, London 1987.
- RASIN M.E., *Evidences of Romanticism in the Poetry of Medieval England*, Slater Company, Louisville 1929.
- REEVES M., MEDCALF S., *The Ideal, the Real and the Quest for Perfection*, w: *The Context of English Literature. The Later Middle Ages*, red. S. Medcalf, Methuen & Co., London 1981, s. 56-107.
- Regionalism in Late Medieval Manuscripts and Texts*, red. F. Riddy, D.S. Brewer, Cambridge 1991.
- RENEVEY D., *1215-1349: texts*, w: *Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, red. S. Fanous, V. Gillespie, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 91-112.
- REYNOLDS S., *Attitudes to the Body in Fourteenth-century English Mystical Literature*, w: *Sources of Transformation. Revitalizing Christian Spirituality*, red. E. Howells, P. Tyler, Continuum, London 2010, s. 115-124.

- RICE N.R., *Lay Piety and Religious Discipline in Middle English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- RITZKE-RUTHERFORD J., *Anglo-Saxon Antecedents of the Middle English Mystics, w: The Medieval Mystical Tradition in England I*, red. M. Glasscoe, University of Exeter Press, Exeter 1980, s. 216-233.
- ROREM P., *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- ROREM P., *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius, w: Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, Routledge & Kegan Paul, London 1986, s. 132-151.
- RUETHER RADFORD R., *Women and Redemption*, Fortress Press, Minneapolis 2012.
- RYDER A., *Love is His Way. Reflection on the Theme of Love in Christian Literature*, Christian Journals, Belfast 1979.
- SARGENT M.G., *The Heneage Manuscript of Calculus de perfectione filiorum Dei and the Middle English Treatise of Perfection of the Sons of God*, „Ons Geestelijk Erf” 12(1985), t. 59, nr 4, s. 533-559.
- SEELY B., *Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius*, TS 57(1996), s. 201-223.
- SHELDRAKE P., *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, SPCK, London 1995.
- SIDNEY S., *Mysticism in World Religion*, Gorge Allen & Unwin, London 1963.
- SIEMIENIEWSKI A., KIWKA M., *Chrześcijańska medytacja monologiczna*, PWT, Wrocław 2003.
- Silence and The Word. Negative Theology and Incarnation*, red. O. Davies, D. Turner, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- SIMONS W., *On the Margins of Religious Life: Hermits and Recluses, Penitents and Tertiaries, Beguines and Beghards*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 4 - *Christianity in Western Europe c.1100-1500*, red. M. Rubin, W. Simons, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 311-323.
- SIMPSON J., *Reform and Cultural Revolution. The Oxford English Literary History*, t. 2 - *1350-1547*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- SMART W.K., *Some English and Latin Sources and Parallels for the Morality of Wisdom*, George Banta Pub., Menasha 1912.
- SMITH G., *The Prayer of Continual Turning Towards God*, DR 4(1971), t. 89, nr 295, s. 153-157.
- SMITH K., *Art, Identity and Devotion in Fourteenth Century England*, University of Toronto Press, London 2003.
- SPURGEON C., *Mysticism in English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.
- ŚMIAROWSKI H., *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnicy*, [http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy\\_pomocnicze.pdf](http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.3-ove-materialy_pomocnicze.pdf), [03.04.2017].
- TANNER N., *Religious Practice*, w: *Medieval Norwich*, red. C. Rawcliffe, R. Wilson, Hambledon & London, London 2004, s. 137-156.

- TANNER N., *The Church in Late Medieval Norwich 1370-1532*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984.
- TANNER N., *The Church in the Later Middle Ages*, I.B. Tauris, London 2008.
- TEASDALE W., *Dionysian and Eckhartian Mysticism*, CS 3(1986), t. 21, s. 228-258.
- The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. Wallace, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- The Cell of Self-Knowledge: Seven Early English Mystical Treatises Printed by Henry Pepwell in 1521*, red. E. Gardner, Chatto & Windus, London 1910.
- The Idea of the Vernacular. An Anthology of Middle English Literary Theory 1280-1520*, red. J. Wogan-Browne, N. Watson, A. Taylor, R. Evans, University of Exeter Press, Exeter 1999.
- The Popular Literature of Medieval England*, red. T.J. Heffernan, University of Tennessee Press, Knoxville 1985.
- The Roots of the Modern Christian Tradition*, red. R.E. Elder, Cistercian Pub., Kalamazoo 1984.
- The Thornton Manuscript (Lincoln Cathedral MS. 91)*, red. D.S. Brewer, A.E.B. Owen, Scholar Press, London 1975.
- The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. Lamm, Wiley-Blackwell 2013.
- THORNTON M., *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology According to the English Pastoral Tradition*, SPCK, London 1963.
- TUGWELL S., *Ways of Imperfection. An Exploration of Christian Spirituality*, Darton, Longman and Todd, London 1984.
- TURNER D., *Dionysius And Some Late Medieval Mystical Theologians of Northern Europe*, w: *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, red. S. Coakley, C.M. Stang, Wiley-Blackwell, Chichester 2009, s. 121-135.
- TURNER D., *Eros and Allegory. Medieval Exegesis of the Song of Songs*, Cistercian Pub., Kalamazoo, 1995.
- TURNER D., *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- TYLER E., *Memoir of Christopher Sutton D.D.*, w: C. Sutton, *Disce Mori: Learn to Die*, SPCK, London 1843, s. iii-xxii.
- TYLER P., *The Return to The Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, London 2011.
- TYRRELL G., *The Faith of the Millions*, Longmans Green & Co., London 1901.
- UNAM SANCTAM CATHOLICAM, *Seven Reasons Why the Charismatic Renewal Does Not Foster Deep Spirituality*, <http://unamsanctamcatholicam.com/spirituality/82-spirituality/214-seven-reasons-why-the-charismatic-renewal-does-not-foster-deep-catholic-spirituality.html>, [02.04.2017]
- UNDERHILL E., *The Mystics of the Church*, James Clarke & Co., London 1925.
- VAUCHEZ A., *The Saint*, w: *Medieval Callings*, red. J. Le Goff, tl. L.G. Cochrane, University of Chicago, Chicago 1987, s. 313-146.
- VITZ P.C., *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1994.

- VOGEL J., *Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice*, „Spiritus” Fall 2015, t. 15, nr 2, s. 214-230.
- WALSH J., *A note on Sexuality and Sensuality*, „The Way” Supplement 15, Spring 1972, s. 86-92.
- WARD B., *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers from the 4th Century to the 14th*, Variorum, Brookfield 1992.
- WARREN A.K., *Anchorites and Their Patrons in Medieval England*, University of California Press, Berkeley 1985.
- WARREN A.K., *Old Forms with New Meaning. Changing Perception of Medieval English Anchorites*, „Fifteenth-Century Studies” 5(1982), s. 209-221.
- WATKIN E.I., *Poets and Mystics*, Sheed & Ward, London 1953.
- WATSON N., *Visions of Inclusion: Universal Salvation and Vernacular Theology in Pre-Reformation England*, JMEMS Spring 1997, t. 27, nr 2, s. 145-188.
- Webster's Dictionary of the English Language*, red. W. Collins, Webster's Press, New York 1977.
- WILLIAMS J.P., *Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor*, w: *The First Christian Theologians. In Introduction to Theology in the Early Church*, red. G.S. Evans, Blackwell Pub., Oxford 2004, s. 186-193.
- WINDEATT B., *The Art of Swooning in Middle English*, w: *Medieval Latin and Middle English Literature. Essays in Honour of Jill Mann*, red. C. Cannon, M. Nolan, D.S. Brewer, Cambridge 2011, s. 211-230.
- WOODS R., *Christian Spirituality. God's Presence through the Ages*, Orbis Books, Maryknoll 2006.
- WOOLF R., *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- WRIGHT W.M., *Spirituality*, w: *The Blackwell Companion to Catholicism*, red. J.J. Buckley, F.C. Bauerschmidt, T. Pomplun, Blackwell Pub., Oxford 2007, s. 389-402.
- ZARRABI-ZADEH S., *Practical Mysticism. Its Definition, Parts and Characteristics*, SinS 19(2009), s. 1-13.
- ZARZYCKI S.T., *Teologia afektywna*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Wyd. „M”, Kraków-Lublin 2002, s. 870-877.

**Affective Theology in the Works  
of Late Medieval English Mystics:  
history and actuality.**

**SUMMARY**

This doctoral dissertation deals with the topic of affective theology present in the writings and spirituality of late medieval English mystics, and includes a description of the historical dimension, as well as a proposal for a modern contemporary perspective of their teaching. According to the history of spirituality, the most important representatives of the golden age of English mysticism, who lived and wrote in the 14th century, are Richard Rolle, Walter Hilton, Julianna of Norwich and the Author of *The Cloud of Unknowing*. The first of the spiritual writers, Richard Rolle (1305-1349), was a hermit and the author of a considerably large collection of comments and treatises on the spiritual life, which were written mainly in Latin, but some in the vernacular. Similarly, Walter Hilton (1343-1396), a lawyer, theologian and Augustinian canon, was the author of theological works and spiritual guides in both languages. A contemporary of Hilton, with a similar spiritual overtone, was the Author of *The Cloud of Unknowing*. Evidence suggests that he was probably a Carthusian who wrote several other treatises. The last representative living in that time was the anchorite, Julianna of Norwich (1342-1416), who described her private spiritual visions in two versions of her work, *Revelations of Divine Love*.

The material subject of the dissertation is the work of late medieval English mystics, who present their doctrine and view on the topic of affective mysticism. Due to the formal approach, which is personal to each of them, every chapter contains a broad presentation of the biography of each mystic, reflecting the historical and social context. In addition, the dissertation in its theological aspect, takes as its source the main publications and preserved writings of these mystics, and describes the doctrine and views on the topic of affective spirituality.

The formal subject, which presents the problem which this thesis attempts to address, includes elements of affective theology in the understanding of the above mystics. These representatives are considered to be part of 14th-century affective mysticism which is also called experiential and practical mysticism, as opposed to speculative and essential mysticism. The formal subject will be everything that contributes to the devotional and

experiential nature of their mysticism. First of all, the topic concerns the way of describing the affective dimension of God, manifesting Himself to man (doctrinal foundations), and the role and the nature of feelings in spiritual experience as part of the spiritual development proposed by mystics (practical conclusions).

In the doctrinal sense, it is possible to identify specific elements that represent the basic themes of affective theology in the teaching of mystics. In the writings of Richard Rolle, it appears primarily in the vision of the development of love, which includes both the active and contemplative life. This is manifested at various stages of spiritual growth, ranging from purification, through enlightenment to spiritual unity. The specific idea of his theology includes primarily the affective nature of spiritual experience, which is accompanied by purely spiritual and mystical gifts. The central point of his teaching is to understand the inner union, which nature refers to as the highest form of a voluntary love of God. Moreover, the practical side of his spirituality mainly consists of affective meditation and piety to the Name of Jesus.

Another point of view reflected in affective spirituality is presented by the Author of *The Cloud of Unknowing*, which owes its popularity to a specific combination of practical and affective experience, with deeply speculative apophatic theology. On the one hand, the Author presents a number of elements which adhere to negative theology, such as the *opus* as well as the vocational *calling* to contemplation; the *cloud of forgetting and unknowing* and his specific understanding of the active and contemplative life. Where, on the other hand, his affective theology manifests itself in a spiritual experience, consisting in a voluntary experience of love and an act of pure intention that takes place within the framework of the affective understanding of theological anthropology. One of the practical aspects of this mysticism is the series of spiritual exercises proposed by the Author, which lead to the consolidation of the virtues of humility and love.

Walter Hilton proposes the most synthesised teaching on the subject matter. As a conscientious theologian and spiritual director, he presents an objective and systematic doctrine of human anthropology based on the image and likeness of God. He subsequently develops his teaching on mystical contemplation, mainly discussing its basic types and affective spiritual development. In practical terms, he first of all emphasises the priority and primacy of desire and pure intention in the spiritual life, binding them primarily to the development of the virtue of love and humility.

One of the most popular and original figures of English mysticism is Julianna of Norwich, who places special emphasis on the absolute goodness of God, following the radical message of His love which she received during private revelations. The affective dimension of her mysticism is revealed primarily in the very nature of the visions, and in the

classification of these particular types of encounters, which were accompanied by the proper internal motivation present during her physical illness. The affective anthropology resulting from her experience becomes the foundation for the presentation of mystical contemplation, which consists of various stages of spiritual development. Therefore, the internal growth, which is conditioned by an appropriate disposition, takes the form of progress in the prayer of conversion and unification, which are practical expressions of her affective mysticism.

The findings of this research include selected proposals for a modern perspective of the doctrine and teaching of late medieval English mystics. The mystical tradition represented by Rolle, which essentially has the character of individual spirituality and emphasizes a personal experience of God, may serve as a positive example of the interpretation of internal experiences within Catholic charismatic spirituality. His isolated way of life as a hermit, and his contribution to the development and propagation of piety among the laity, may be an inspiration and model for lay spirituality. The teaching of the Author of *The Cloud of Unknowing*, which is commonly used outside cultural, social and ecclesiastical contexts, necessitates the requirement of an ecclesiological interpretation of his works. The lack of presence of this condition in the analysis of his achievement leads to the creation of various forms of pseudo-mysticism, which the Author often warned about by describing them in his writings. Walter Hilton, as a unique English authority on the subject of contemplative mysticism, lay spirituality and spiritual direction, proposed above all, the introduction of an intermediate state of mixed life, thereby laying the foundation for a systematic spirituality of the laity. In addition, the combination of the orthodox approach in teaching, and the application of the virtue of moderation in pastoral work presented by him, could become a great example and model of apostolic commitment. An excellent summary of the examples listed above, is a unique vision of God's childhood presented by Julianna of Norwich, which discusses not only the fatherhood of God, but also places particular emphasis on the motherhood of the Son, and the leadership of the Holy Spirit. This kind of doctrine, which is based on the affective interpretation of trinitology, may enrich the theology of the family, and marital spirituality in a fitting way.