

FUGA MUNDI NA PRZYKŁADZIE ŻYWOTA ŚWIĘTEGO IDZIEGO GUILLAUME'A DE BERNEVILLE

Średniowieczny ideał *fuga mundi*, ucieczki od świata, ma swoje korzenie we wschodniej literaturze patrystycznej i wiąże się z głęboką fascynacją wschodnim eremityzmem. Łacińskie wersje i tłumaczenia opowieści o Ojcach Pustyni (*Apoftegmaty Ojców*, *Opowiadania dla Lausosa Palladiusza*, *Historia mnichów w Egipcie* Rufina z Akwilei i in.), a także żywoty świętych pustelników – Antoniego, Pawła, Hilarona – pióra Atanazego i Hieronima, znajdowały się na półkach większości klasztornych bibliotek i wywarły bardzo istotny wpływ na całą średniowieczną literaturę hagiograficzną¹.

Przyczyny ucieczki na pustynię – która w IV w. stała się na Wschodzie zjawiskiem niemal masowym – były niewątpliwie złożone, i nie sposób ich tutaj przedstawić nawet w największym skrócie. Chciałabym natomiast podkreślić pewną ambiwalencję samego pojęcia „ucieczki”: czy jest to ucieczka przed czymś – przed prześladowaniami, podatkami², złem tego świata bądź grzechem, czy też raczej ku czemuś, a więc wybór lepszego (nie w znaczeniu materialnym, rzecz jasna) życia i wyjście na spotkanie z Bogiem? W nauczaniu Ojców Pustyni obecne są oba aspekty, mimo to na plan pierwszy wydaje się wysuwać ten drugi. Pustynia postrzegana jest zatem przede wszystkim jako miejsce, gdzie z dala od zgiefku i spraw tego świata można osiągnąć, jak nazywa to Jan Kasjan, „bogomyślność”: „Doskonałością pustelnika jest: mieć umysł wyzuty ze wszystkich rzeczy ziemskich

¹ Zob. W. Harmless SJ, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 114–115.

² W pierwotnym znaczeniu mianem anachorety określano chłopca, który porzucił gospodarstwo i uciekł przed koniecznością płacenia podatków. Zob. *Encyklopedia katolicka*, t. 1, art. „Anachoreci”, wyd. KUL, Lublin 1985.

i w ten sposób, o ile to ludzka niemoc zdoła, zjednoczyć go z Chrystusem”³.

U podłoża wczesnochrześcijańskiej anachorezy leżą zatem dwa elementy. Z jednej strony opiera się ona o skrypturystyczny argument o złu tego świata i przeciwstawieniu tego ostatniego Chrystusowi, który „nie jest z tego świata”: jest to radykalna interpretacja tego, co moglibyśmy nazwać teologią ucieczki od świata, współtworzoną przez świętego Jana i świętego Pawła – a więc wezwanie do odrzucenia troski o rzeczy tego świata i wartości świeckich⁴. Z drugiej strony natomiast udanie się na pustynię to wyprawa *par excellence* teotropiczna. Teologia pustyni jako szczególnego miejsca schronienia i spotkania z Bogiem ma w istocie korzenie głębsze niż teologia odrzucenia świata. O ile bowiem w Starym Testamencie nie ma wezwań do porzucenia świata, o tyle pustynia jest tam nieodmiennie przestrzenią próby i błogosławieństwa⁵. Również w Nowym Testamencie, w Apokalipsie świętego Jana, jawi się jako szczególne miejsce schronienia: „Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie miejsce ma przygotowane przez Boga” (Ap 12, 6).

Pierwszym anachoretom towarzyszy więc przekonanie, że należy całkowicie wyrzec się świata i spraw doczesnych, by w samotności i umartwieniach otworzyć się na działanie łaski. Cała terminologia monastyczna podkreśla właśnie ów aspekt zerwania, secesji, odejścia i wreszcie – co szczególnie istotne – samotności: gr. ἀναχωρέω („oddalam się, odchodzę w górę”), ἔρημος („pustkowie, pustynia”), łac. *desertum*, wywodzące się od *de-sero* („porzucam, oddzielam się, pozostawiam”), *peregrinus* („obcy, cudzoziemiec, z innego kraju”), czy wreszcie *monachos* wywodzące się z greckiego μόνος („samotny”). Jak pisze autor wstępu do *Łąki duchowej* Jana Moschosa,

Mnich to przede wszystkim „ten, który odszedł”, ten, który porzucił życie doczesne, jego przyjemności, jego niebezpieczeństwa, jego rozterki, aby odnaleźć na pustyni spokój ducha, spoczynek w Bogu, błogosławiony stan, któremu towarzyszyć będzie całkowite panowanie nad sobą i całkowite wygaszenie namiętności ziemskich⁶.

³ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, tłum. ks. A. Nocoń, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, Tyniec 2002, Rozmowa XIX, 8, s. 276.

⁴ Zob. J 8,23; J 15, 19; 1 J 5, 19; Rz 3, 19; 2 Kor 4, 4; Ga 1, 4.

⁵ Zob. 1 Mch 2, 29; Pwt 8, 15–16; Jr 2, 2; Oz 2, 16.

⁶ M.-J. Rouët de Journal, wprowadzenie do Jean Moschus, *Pré spirituel*, Sources Chrétiennes 12, 1946, s. 19, cyt. Z. Alszeghy, art. *Fuite du monde*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 5, Beauchesne, Paris 2017, col. 1575, tłum. J.G.-K.

Tymczasem na Zachodzie ukształtował się zupełnie odmienny od wschodniego ideału model religijności, charakteryzujący się przede wszystkim szczególnym wymiarem kościelno-instytucjonalnym⁷, dający prymat życiu wspólnotowemu, ujętemu w ramy ścisłej organizacji i poddanemu określonym regułom.

Ojcowie Kościoła zachodniego – święci Bazyli, Ambroży, Augustyn – wyraźnie stawiali granice ucieczce od świata, starając się raczej usytuować ją na duchowym planie osobistej relacji z Bogiem. O ile dla Jana Kasjana – jedyne go łącznika zaliczonego w poczet Ojców Pustyni, a zatem stanowiącego swoisty pomost między Wschodem i Zachodem – anachoretyzm jawił się jako „wznioślejsze powołanie”, o tyle już święty Benedykt nazywa cenobitów „najdzielniejszym rodzajem mnichów”⁸. I to właśnie cenobityzm – mimo iż każde doświadczenie monastyczne na Zachodzie będzie się powoływało na ideały Ojców Pustyni⁹ – stanie się normatywny dla średniowiecznego świata, z jego preferencją dla wspólnotowego, osiadłego trybu życia i nieufnością wobec wszelkich ekscentrycznych czy aspołecznych postaw; podczas gdy eremityzm zostanie stopniowo wchłonięty przez środowiska klerykalne starające się ująć go w uporządkowane ramy wspólnotowe (jak np. kameduli czy kartuzi), wcielając w ten sposób, jak ujmuje to Étienne Delaruelle, „wolnych strzelców w szeregi regularnej armii”¹⁰.

⁷ Zob. A. Vauchez, *Święty, [w:] Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Volumen-Marabut, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 397. Ów instytucjonalny charakter, wydaje się, jest po części związany z inną ważną postacią wczesnego Kościoła zachodniego – świętym Kolumbanem (VI/VII w.), który zapoczątkował na obszarze Galii merowińskiej nowy monastycyzm, ściśle powiązany z frankijską strukturą władzy, stopniowo reformujący monastycyzm starogalijski, bardziej zapatrzony we wzorce orientalne. Zob. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 130.

⁸ Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1994, s. 39. Por. św. Hieronim, List 125: „Mnie się wydaje, że powinieś mieszkać razem ze świętymi towarzyszami, abyś nie uczył się sam i bez przewodnika nie wkraczał na drogę, na którą nigdy nie wszedłeś, abyś zaraz z niej nie zбочzył w przeciwną stronę”, [w:] Św. Hieronim, *Listy*, t. 4 (116–130), tłum. ks. J. Czuj (oprac. M. Ożóg), WAM, Kraków 2011, s. 159.

⁹ Zob. P. Bretel, *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150–1250)*, Champion, Paris 1995, s. 117.

¹⁰ É. Delaruelle, *Les ermites et la spiritualité populaire, [w:] L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1965, s. 240.

Jak pisze o. Jean Leclercq:

W XII wieku rozumiano [...], że cenobityzm pozwala znaleźć [...] znakomitą syntezę wszystkich elementów zawartych w tradycyjnym pielgrzymowaniu. Dla każdego klasztor mógł być pustynią, na której będzie on niezmiennie pozostawał w duchu wygnania. Niegdyś praktykowano *stabilitas in peregrinatione*, obecnie odkryto *peregrinatio in stabilitate*¹¹.

Monachos nie jest więc już samotny. Nieostatni to paradoks: pojęcie *fuga mundi* zaczyna być tożsame z wyborem powołania zakonnego: wstąpienie do klasztoru postrzegane jest jako ucieczka od świata i doczesności. A przecież jest to świat – w odróżnieniu od świata pierwszych chrześcijan – poddany „Nowemu Prawu”, chrześcijański. I zakony niewątpliwie są tego świata, jak i całej doczesności, istotną częścią. Mimo to, a może właśnie dlatego, „pustelnik typu wschodniego” pozostaje nadal w średniowiecznej literaturze pewnym wyidealizowanym punktem odniesienia¹². Żywoty świętych, bądź też pobożne opowieści ujęte w XIII-wiecznym zbiorze *Żywoty Ojców* (*Vie des pères*), w znamienitej większości oparte są właśnie na nieustępliwym motywie radykalnej *fuga mundi*.

XII-wieczny *Żywot świętego Idziego* (*Vie de saint Gilles*) Guillaume’a de Berneville¹³, stanowiący swobodną i rozbudowaną adaptację łacińskiej *Vita sancti Egidii* z ok. X w., nie stanowi w tej materii wyjątku. Ucieczka od świata pojawia się jako fundamentalny tytuł do świętości już w prologu:

¹¹ J. Leclercq, *U źródeł duchowości Zachodu*, tłum. Szczepan Sztuka OSB, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2009, s. 107.

¹² Zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Marabut, Gdańsk 1996, s. 67. Zob. też J. Leclercq, *L’érémisme en Occident jusqu’à l’an mil*, [w:] *L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1965, s. 37 i 44: „Pustelnik idzie dalej niż inni, idzie tak daleko jak to możliwe w poszukiwaniu samotności z Bogiem. [...] Eremityzm jest, podobnie jak męczeństwo, sposobem totalnego praktykowania naśladowania Chrystusa, ponieważ doskonała samotność jest tym, co wymaga największego samozaparcia, a także, wbrew pozorom, największej miłości”. Por. *idem*, *U źródeł duchowości Zachodu*, *op. cit.*, s. 246–247: „Życie pustelnicze przedstawiane jest jako ideał, jako szczyt, który zdobywają jedynie najwięksi, lecz który wszystkim wskazuje kierunek, ku jakiemu mają zmierzać”.

¹³ *La vie de saint Gilles par Guillaume de Berneville*, éd. G. Paris i A. Bos, Firmin Didot, Paris 1881.

Dirrai la vie d'un seint home	Żywot świętego wam opowiem
Ki pur amur sun cher seignur	Co dla miłości Pana swego
Out feim e freit e grant labur	Głód cierpiał, mrozy i niedole
Ensuketut od bestes mues	A w otoczeniu zwierząt niemych
Vesqui meint an e d'erbes crues; [...]	Żył korzonkami długie lata. [...]
Kar pur estre povre e mendis	Porzucił ziemię i przyjaciół
Gerpi sa terre e ses amis.	By żyć jak nędzarz i jak żebrak ¹⁴ .

(2–12)

Od początku więc pojawia się – z góry przesądzona, bowiem Idzi od dzieciństwa skłania się ku życiu duchowemu, naznaczony jest też mocą czynienia cudów – rywalizacja między doczesnością a miłością do Boga, tym wyrazistsza, że zgodnie z kolejnym hagiograficznym toposem Idzi pochodzi ze znamienitego greckiego rodu, posiadającego liczne dobra ziemskie. Kiedy umierają jego rodzice, dwie perspektywy – objęcia schedy i miłości do Boga – okazują się nie do pogodzenia ze sobą:

Gires reçut sun heritage,	Idzi dziedzictwo swe otrzymał,
Meis Deus set assez sun curage	Lecz Bóg znał dobrze jego serce:
Poi preise terre ne honur,	Nie dbał o ziemię i zaszczyty,
Vers Deu turna tute s'amur.	Ku Bogu miłość całą zwrócił.

(259–262)

Idzi zaczyna więc hojnie rozdawać dobytek, co niezwykle martwi jego baronów, którzy nie wahają się surowo go napomnieć w imię odpowiedzialności za poddanych: powinien wszak być dla nich *guarant* – obrońcą ich praw. Guillaume de Berneville barwnie opisuje ich troskę o to, by wspaniałe patrymonium nie poszło na marne:

La terre gastes a estrif. [...]	Ziemię na zmarnowanie dajesz. [...]
Si tu n'oses terre tenir,	Jeśli nią władać się nie wazysz,
Va tei en un buissun tapir	Idźże się zaszyć w jakimś gąszczu
E deven moigne en un muster	I mnichem zostań gdzie w klasztorze.
Kar tu nen as de el mestier.	Tu nam takiego nie potrzeba.

(324–330)

Co jednak zastanawiające, Idzi zupełnie nie rozważa takiego pomysłu – w ogóle nie myśli o wstąpieniu do klasztoru. Nie interesuje

¹⁴ Wszystkie cytaty z wydania podanego *supra* w moim tłumaczeniu (J.G.-K.). Numery w nawiasie odnoszą się do wersów. Zamieszczam w artykule oprócz przekładu również wersję oryginalną, ponieważ jest to tekst w formie wierszowanej; przekład nie zachowuje rymów.