

## **Asceza średniowieczna**

Autor tekstu: **Agata Niegowska**

### Pojęcie ascezy

Ascezę rozumiemy powszechnie jako praktykę dobrowolnego wyrzeczenia się dóbr, wartości czy rodzajów aktywności życiowej. Każda z jej form ma na celu uzyskanie świętości, doskonałości i zbawienia, a służyć ma temu opanowanie namiętności, samozaparcie i wyrzeczenie się przyjemności. Słowo „asceza” wywodzi się z greckiego *askesis*, oznaczającego ćwiczenie, lub od *askein* - obrabiać, kształtować, ćwiczyć. [1] Osoba praktykująca ascezę charakteryzuje się więc trwałym nastawieniem, regularnością praktyk i zamiarem doskonalenia osobowości. Jej zadaniem jest prowadzenie kontrolowanego życia, wyrzekanie się namiętności, ale także rozpoznawanie prawd o świecie i moralności. Pamiętać trzeba, że asceza zawsze ma charakter praktyki indywidualnej. [2]

Do najczęstszych praktyk ascetycznych zalicza się posty, pokutę, kontemplację, modlitwę, milczenie, życie pustelnicze i zakonne. Z kolei za typowe drogi ascetyczne uważa się anachoretyzm, rozumiany jako wycofanie się z życia publicznego, połączone z samotną ascezą, eremityzm — pustelnictwo oparte na regule mniszej, cenobityzm, a więc samotne życie w zorganizowanej wspólnoty, oraz monastycyzm — życie według reguły zakonnej. [3]

Na praktyki ascetyczne duży wpływ wywarła koncepcja człowieka, kreowana przez św. Augustyna. Według niej ciało stanowiło więzienie duszy. Wezwanie św. Pawła do porzucenia dawnego człowieka, *i przyobleczenia człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości*. [4] stało się więc hasłem do surowego obchodzenia się z ciałem i dobrami ziemskimi. Dlatego też zaparcie się siebie, wyrzeczenie czy dobrowolna pokuta i ofiary stały się najważniejszymi środkami do uświęcania się. [5]

Początek szkołom ascetycznym dały klasztory, które akcentowały różne formy ascezy. I tak, benedyktyni kładli nacisk na modlitwę liturgiczną, cystersi — na pracę, kameduli i kartuzi podjęli próbę pogodzenia form eremickich z formami właściwymi dla życia we wspólnoty. Z kolei zakony kanoniczne kładły nacisk na pracę duszpasterską, zaś idea ubóstwa znalazła wyraz w powstaniu zakonów żebrzących. [6]

Jak twierdzi L. Moulin, w praktykach ascetycznych chodziło o „mocne uderzenie” w surowe umysły, a więc w osobowości nieufne i naiwne, o ujarzmienie ludzi, których ciało i duch od dzieciństwa przywykły do postów czy cierpliwego znoszenia nieszczęść. Dlatego też wiara zakonników, kiedy już się wyzwoliła, prowadziła do pobożnych ekstrawagancji, do praktyk na modłę derwiszów, do postępów zakrawających nawet na pewien masochizm, takich jak cierniowe krzewy i rozżarzone węgle, po których się tarzano, aby zwalczyć namiętności, albo też odmawianie z rozkrzyżowanymi ramionami całego psalterza. [7]

### Asceza a Biblia

Termin „asceza” nie jest pojęciem biblijnym, jednakże niektóre praktyki ascetyczne znajdują uzasadnienie w Piśmie Świętym. Stary Testament bogaty jest w liczne nakazy postów: *Dziesiątego dnia siódmego miesiąca będziecie pościć. (...) Będzie to dla was święty szabat odpoczynku* [8], czy: *i jak ustanowili dla siebie i dla potomnych swoich przepisy postu i lamentowania* [9], a także zalecenia wstrzymywania się od picia wina: *Nie będziesz ogołacał winnicy i nie będziesz zbierał tego, co spadło na ziemię w winnicy* [10] oraz dosłowne: *Żaden kapłan nie ma pić wina, jeśli się udaje do wewnętrznego dziedzińca* [11]. Pismo podaje również przykłady zaleceń wstrzeźliwości seksualnej: *Dawid odrzekł kapłanowi: 'Tak jest, zabronione nam jest współżycie z kobietą jak zawsze, gdy wyruszam w drogę...'* [12], który to zakaz wynikał z zasad prowadzenia świętej wojny. Nakazywano również wstrzymywać się od pracy fizycznej w szabat: *Przez sześć dni praca będzie wykonywana, ale siódmego dnia jest uroczysty szabat, jest zwolanie święte, nie będziecie wykonywać [w tym dniu] żadnej pracy — to jest szabat dla Pana we wszystkich waszych siedzibach* [13]. Stary Testament pokazuje także, że już niektórzy prorocy stosowali umartwienia (*Pewien człowiek spośród uczniów prorockich rzekł, z rozkazu Pana, do swego współtowarzysza: 'Uderźże mnie!'* *Ale ów człowiek nie chciał go uderzyć*. [14]), nosili strój pokutny (*Odpowiedzieli mu: 'Był to*

człowiek w płaszczu z sierści i pasem skórzany przepasany dokoła bioder. Wtedy zawołał: *ŹTo Eliasz z Tiszbe!t* [15] czy pozostawali w stanie bezżennym (słowa Pana do Jeremiasza: *ŹNie weźmiesz sobie żony i nie będziesz miał na tym miejscu ani synów, ani córek* [16]). [17]

Asceza nowotestamentowa wynika z kolei z przekonania, że pomyślne realizowanie zbawienia w życiu jednostki wymaga rezygnacji z jakiejś części własnego „ja”. Żądaniem Chrystusa było bowiem zaparcie się siebie i wyrzeczenie się świata (*Potem przywołał do siebie tłum razem ze swoimi uczniami i rzekł im: ŹJeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje!* [18]), a sens ascezy polegał na uznaniu konieczności utrwalania pozycji dziecka Bożego. Ważny jest również fakt, że istotą ascezy w Nowym Testamencie jest współmieranie z Chrystusem. [19]

Charakterystycznym jest, że stosunek Jezusa do seksualności nacechowany był znaczną rezerwą, traktował ją wręcz jako zło konieczne. M.in. mówił, że *każdy, kto pożądlwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* [20]. Naturalna atrakcyjność przyciągająca wzrok stała się więc czymś nagannym. Małżeństwo również nie wywoływało entuzjazmu Chrystusa. Sam bezżenny, uczniom, którzy powątpiewali w wartość małżeństwa odpowiedział: *ŹNie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni.* [21] Za tym idą wezwania do braku troski o ciało: *Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie?* [22] Cieleśność nabiera więc cech negatywnych, odciąga człowieka od właściwego celu - Królestwa Niebieskiego. [23]

Asceza bazuje również na radach ewangelicznych. Jedną z nich dotyczy ubóstwa: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie* [24]. Natomiast posłuszeństwo, rozumiane jako zobowiązanie do bezwzględnego posłuchu przełożonemu stanowiło o wyrzeczeniu się własnych upodobań i skłonności, jak również o rezygnacji z kierowania własnym życiem. [25]

W tym miejscu warto zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście asceza, traktowana jako umartwienie ciała, nieraz doprowadzane do skrajności, była realizacją nakazu, by naśladować życie Chrystusa i towarzyszyć mu w jego cierpieniach. Otóż, jak twierdzi J. P. Roux, życie Jezusa nie wydaje się być życiem ascety. W Testamencie również nie ma wzmianki o tym, jakoby apostołowie sami sobie zadawali cierpienia. Ubóstwo, którego żądał Chrystus, miało być ubóstwem serca, nie zaś pograżaniem się w skrajnej biedzie! Sam Jezus nie był ubogi, ani jego najbliższe otoczenie. [26] Czym więc wytłumaczyć chrześcijańskie upodobanie do cierpienia?

Praktyki ascetyczne w średniowiecznej duchowości nawiązywały oczywiście do Biblii, jednak zawarte w Piśmie Świętym opozycje zostały zubożone i wzmocnione przez niedokładny przekład Wulgaty. W ten sposób antyteza Cieleśność-Duch została zredukowana do antagonizmu między ciałem a duchem. Tak więc wszystko, co miało związek z cieleśnością, było uważane za złe i niegodne. Łatwo więc zrozumieć, dlaczego kąpiele były odradzane — stanowiły coś złego przez sam fakt, że kąpiący się miał kontakt z własnym, grzesznym ciałem. Mnisi więc raczej w ślad za stoikami niż naśladowując Ewangelię, definiowali ascezę jako dążenie do niewrażliwości, popadając często w gnostycyzm. Świat stanowił dla nich rzeczywistość pozbawioną konsystencji, uproszczone i zdegradowane odbicie świata niebieskiego. [27] Tak więc stosunek jednostek i grup do praktyk ascetycznych w dużej mierze był wynikiem postaw filozoficznych. Częste zbliżenia do dualistycznej wizji świata i człowieka: radykalne przeciwstawianie ducha i ciała w człowieku było utożsamiane z antytezą Dobro-Zło. [28] Czym więc tak naprawdę różnili się gorliwi asceci, traktujący z pogardą własne ciało jako siedlisko zła, od katarów z ich dualistyczną religią? Wydaje się być niesprawiedliwością dziejową, że katarzy, traktowani jako heretycy, byli bardzo surowo zwalczani, zaś asceci, stosujący najbardziej wymyślne formy umartwienia ciała, byli traktowani jako święci.

## Asceza a duchowość benedyktyńska

W formowaniu się średniowiecznej duchowości reguła benedyktyńska odegrała znaczącą rolę poprzez jej umiarkowany charakter oraz ujęcie życia monastycznego we wszystkich jego aspektach.

W klasztorach kultywowano ascezę jako środek powrotu do Boga: dobrowolne cierpienie pozwalało bowiem człowiekowi odzyskać utraconą na skutek grzechu pierworodnego niewinność oraz uzyskać wolność duchową. Jednak z braku prześladowców zadawano sobie męki dobrowolnie.

Asceza benedyktyńska, umiarkowana w formie, składała się z dwóch podstawowych elementów: wyrzeczenia się przyjemności zmysłowych oraz walki z pokusami. Asceza była bowiem nie tylko wyrazem obsesyjnego lęku o własne zbawienie, ale również stanowiła świadectwo chęci naśladowania w męczeństwie cierpiącego Chrystusa. [29] Jednakże w klasztorach nie było miejsca na „heroiczny” ascetyzm — poszczenie do zagłodzenia czy tarzanie się w pokrzywach nie mogły być tolerowane w miejscu, gdzie codzienne życie określał uregulowany porządek. [30] Jeśli jednak przyjrzymy się wybitnym zakonnym jednostkom zobaczymy, że właśnie owa „heroiczność” świadczyła o ich świętości (jak choćby Katarzyna ze Sieny, która zmarła z zagłodzenia się).

Trzeba pamiętać, że średniowieczny mnich/mniszka, jak pisze A. Vauchez, z całej siły pragnął Boga i ojczyzny niebieskiej, ascezą i pokorą zabiegając o to, by życie było życiem anielskim, dalekim od uciech i ziemskich pokus. Klasztor dzięki temu stawał się przedsiönkiem raj. Zostanie mnichem oznaczało więc powrót do stanu pierwotnej doskonałości oraz tworzenie od nowa człowieka, powołanego do zajęcia miejsca obok Boga. [31] Jednak na życie w Niebie trzeba było sobie zasłużyć — właśnie dzięki ujarzmieniu ciała i pobożnym czynkom.

Chrześcijański ideał życia w cenobium według św. Benedykta polega nie na wyszukanych umartwieniach czy poszukiwaniach nadzwyczajności, ale na spokojnej wierności w wypełnianiu codziennych obowiązków. Według Benedykta bowiem istotna wartość służby Bożej nie leży w surowości ascezy, ale w intencjach. Miarą doskonałości mnicha jest stopień osiągniętej przez niego pokory, której wyrazem jest codzienne wytrwałe posłuszeństwo przyjętym zobowiązaniom. [32]

Reguła porusza wiele aspektów życia ascetycznego, między innymi mówi, że *wszyscy bracia powinni okazywać dobre posłuszeństwo nie tylko opatowi, ale też powinni być sobie nawzajem posłuszni* (rozd. 71) [33], że nikt nie powinien starać się o to, *co uważa za pożyteczne dla siebie, lecz raczej o to, co pożyteczne dla drugiego* (rozd. 72) [34], czy też, że *bracia nie powinni zważać na barwę i grubość tych rzeczy [tj. odzieży]; mają nosić to, co można dostać w kraju, w którym mieszkają i co można taniej kupić* (rozd. 55). [35]

Jedną z podstawowych zasad stanowiło, by nie zakłócać „spokoju innych”, przez co narzucono milczenie jako element zachowania społecznego — *mnisi winni zachowywać milczenie w każdym czasie, ale szczególnie w czasie nocy* (rozd. 42). [36] Milczenie miało też przypominać o pustyni, ponieważ to w nim właśnie najwyraźniej przetrwała samotność. Można więc powtórzyć za L.J.R. Milisem, że *monastycyzm stworzył sztuczną pustynię: samotność pośród tłumu*. [37] Trzeba jednak pamiętać, że milczenie stanowiło również oznakę posłuszeństwa.

Benedyktyński nacisk na pracę fizyczną sprawiał, że powoli zaczynała ona zastępować ćwiczenia typowo ascetyczne. Praca stała się więc *quasi-łącznikiem* między światem a ascezą i zapobiegała temu, by ascetyczna nadgorliwość nie skostniała poprzez ucieczkę od świata. [38]

W regule św. Benedykta nie znajdujemy jednak wskazań, które bezpośrednio odnosiłyby się do praktykowania ascezy rozumianej jako samoumartwienie się. Występuje w całej księdze tylko jeden punkt (w rozdziale czwartym) mówiący, że należy *ciało umartwiać* [39], kwestia ta jednak w dalszej części już nie jest poruszana. Skąd więc we wszystkich zakonach wzorujących się na św. Benedyktie „ciągoty” do umartwiania się? J. Kłoczowski wysuwa opinię, że wśród mnichów była rozwinięta ideologia „białego męczeństwa”, która miałaby prowadzić do wyszukiwania najdrastyczniejszych form umartwień. Miały one w ich oczach zrównoważyć wartość prawdziwego „męczeństwa czerwonego”. [40]

U Benedykta występuje ponadto „pustynia serca” w miejsce pustyni materialnej, co miało służyć zdemitologizowaniu tej drugiej, ucieczki *sensu stricto*, na rzecz pierwszeństwa pójścia za Chrystusem, wyznawania tajemnicy paschalnej i żywego dialogu z Bogiem, który miałby mieszkać w każdym człowieku. [41]

Na marginesie chciałabym jeszcze krótko rozważyć rolę reguły w zgromadzeniu pod kątem praktyk ascetycznych. Otóż, jej ustanowienie ograniczało wszelkie spontaniczne i nieskrępowane formy inicjatywy ascetycznej, będące duchem ucieczki do pustelni. Ale ustanowienie reguły i organizacji pociągało za sobą zmiany w postawach myślowych i w rozwijaniu przeżycia monastycznego, ponieważ wprowadzało do niego czynnik posłuszeństwa i dyscypliny. [42]

## Asceza a duchowość kobieca

Kościół i społeczeństwo dosyć niechętnie odnosili się do podejmowanych przez kobiety prób życia eremickiego. Zakładali oni, że życie takie jest, dla słabych przecież kobiet, zbyt ciężkie

i niebezpieczne. Jednak niektórym kobietom udało się ominąć ten zakaz — żyły one jako rekluzki w swoich domach albo kazały się zamuroвывать w przylegających do kościołów celach, co było popularne zwłaszcza w Anglii. [43]

Te dobrowolnie izolujące się od świata kobiety nazywano anachoretkami. Owe cele, w których mieszkały, posiadały dwa okienka: jedno, przez które porozumiewały się ze światem zewnętrznym, i drugie, przez które mogły obserwować ołtarz i odprawiane przy nim nabożeństwa. Taką pustelnicę, po dokonaniu rekluzji, uznawano za zmarłą dla świata — jej celę nazywano grobem, udzielano jej ostatniego namaszczenia i odmawiano nad nią modlitwy dla zmarłych. [44]

To oczywiście, że dla niektórych kobiet ascetyzm posiadał olbrzymią siłę przyciągania, ponieważ, w ich mniemaniu, doprowadzony do skrajności i połączony z dowodami Bożej łaski, miał prowadzić do świętości. [45] Warto się więc zastanowić, co powodowało, że kobiety decydowały się taki styl życia. Nie mówię tu o tych, które wbrew sobie zostały poświęcone klasztornemu życiu, często jeszcze w dzieciństwie, ale o kobietach, które w pewnym momencie poczuły wewnętrzną potrzebę zamknięcia się w zakonie. E. Abbott wysunęła na ten temat kilka teorii. Otóż, według niej zachętą do życia w dziewictwie mogła być obietnica anielskiego życia pozagrobowego. Poza tym, eliminowało ono nieprzyjemne małżeństwo, bolesny poród i żal, jeśli dziecko umarło. Czasem kobiety, nauczone przykładem życia swoich matek, często nieszczęśliwych w małżeństwie, wybierały życie zakonne jako lepszą alternatywę życia. Poza tym, wiadomo, że trwałego dziewictwa nie można było praktykować w domu, gdzie rodzice nakazaliby córce zamążpójście, kobiety wybierały zamknięcie w murach klasztornych, w których czystość stanowiła cnotę kardynalną. Konwent pozwalał również na pobieranie nauk, często niemożliwych w świecie zewnętrznym. Jednak nic tak nie kusilo dziewcząt, jak samotność — własny pokój lub cela. Własny stół, krzesło, krucyfiks i łóżko były właśnie tym, czego potrzebowały, żyjąc do tej pory w zatłoczonych domach i syjając w pokojach razem z licznym rodzeństwem. [46]

Automatycznie nasuwa się też pytanie, jak kobiety zamknięte w klasztorach, radziły sobie z własną seksualnością. Otóż, skąpe racje żywnościowe, przy bardzo częstych całkowitych postach o chlebie i wodzie, a także liczne umartwienia powodowały, że kobiety po prostu nie czuły pożądania seksualnego, zamiast niej męczyły je wizje pożywienia. Dzisiaj nazwałybyśmy je anorektyczkami — niektórym z nich opłatek i kropla wina z codziennej Eucharystii zastępowały całe pożywienie. [47]

Święty Hieronim mówiąc o dziewictwie daje wyraz swojej nieufności do kobiet. Zalecał on bowiem czystość mężczyznom, ponieważ uważał kobiety za niebezpieczne istoty, zaś kobietom, bo w ten sposób mogły oszczędzić sobie wielu przykrości i nieszczęść. Jednakże, jak pisze F. Beer, najważniejsza chrześcijańska idea celibatu była związana z próbą realizacji ideałów o charakterze politycznym. Przyświecało jej zaangażowanie nie rzecz wolności, nie zaś zwalczanie życia seksualnego! Stan czystości był utożsamiany z niewinnością przed upadkiem, toteż nic dziwnego, że celibat został uznany za zewnętrzny wyraz duchowej nieskazitelności i że uczyniono z niego fundament życia zakonnego. [48]

Ryszard z Rolle był duchowym przewodnikiem wielu kobiet, które wybrały życie ascetyczne. W jego dziele „Formuła życia” możemy jednak przeczytać, że pragnienie zaimponowania innym może doprowadzić do wypaczenia ideału ascezy (co jest koronnym dowodem na to, że takowe przesadne praktyki umartwiania się miały miejsce). Ryszard pisze więc, jak ważne jest zachowanie umiaru w praktykach ascetycznych: *Było wielu takich, którzy pałali wielką żarliwością na początku, [później jednak] zaszkośli sobie przesadną ascezą, co osłabiło ich do tego stopnia, że nie są w stanie kochać Boga tak, jak powinni.* [49] W „Formule” jest również mowa o pokusach ze strony diabła czyhających na pustelniczkę — powinna ona być gotowa w każdej chwili je odeprzeć, tak samo jak powinna unikać skrajności i przesady. [50]

Hildegarda z Bingen, dwunastowieczna mistyczka, wyjątkowo nie uważała ludzkiego ciała za zło, co stanowi pewien fenomen w średniowiecznym dążeniu do świętości. Przeciwnie, w ciele widziała ona dar, dzięki któremu możliwe jest działanie. [51] Według niej rozum i dusza człowieka potrzebują ciała, co przyrównywała do ognia i płomienia, które potrzebują materii, by stać się widocznymi. Człowiek jest więc bytem podwójnym — ma naturę cielesną i duchową. Cały świat został dany człowiekowi, który nie może żyć bez innych stworzeń, tak samo jak nie może żyć bez ciała. Hildegarda posługuje się także pojęciem „mikrokosmosu”, którym w jej wyobrażeniu jest człowiek, ponieważ łączy on w sobie świat materialny ze światem duchowym. Dzięki temu może spełniać rolę pośrednika między wszelkim stworzeniem a Bogiem, a także wypełniać funkcje opiekuna i strażnika świata. [52] Możliwe jednak, że idee te były wynikiem opozycji do dualistycznej doktryny katarskiej, która negowała cielesność.

W odniesieniu do tego nie dziwi nas obyczajowość Hildegardy i panująca w jej klasztorze. Więc kiedy przełożona klasztoru w Tangswich napisała do niej: *Słyszeliśmy o osobliwych i niezwykłych zachowaniach, które ty uważasz za dobre. Jak wieść niesie, twoje dziewice w dzień świąteczny stają w kościele do śpiewania psalmów z rozpuszczonymi włosami i zakładają jako element swojego odzienia białe, sięgające stóp welony. Poza tym, jak opowiadano, noszą diademy z delikatnego złota, do których po obu stronach, a także z tyłu, umocowane są krzyże [...] a to wszystko mimo wyraźnych zakazów pasterzy Kościoła.* [53] W odpowiedzi Hildegardy na ten list możemy dostrzec jej specyficzne podejście do ascezy. Otóż, stwierdza ona, jakoby nadmiar postów i umartwień pozbawia człowieka sił i zdrowia, a co za tym idzie — możliwości radosnego służenia Bogu i innym ludziom. Bowiem człowiek pozbawiony radości upada na zdrowiu, traci nadzieję i ufność. Uważa ona również, że zakonnice powinny dbać o swój wygląd (co jest znamienne, kiedy porównamy to podejście z praktykami kobiecych umartwień, wspomnianych wyżej). [54]

Stanowisko Hildegardy względem umartwień poznajemy także z jej listu do świętej, ale przesadnie ascetycznej Elżbiety z Schongau. Jedna z jej rad, opisana jako opis objawienia mówiła o tym, że ciała przypominają pola uprawne - jak niespodziewane ulewy czy zaniedbanie rujnują plony, tak samo nadmierne umartwianie ciała, a co z tym idzie — przemęczenie — rujnuje człowieka. [55] Przesadna asceza, tak miła kobietom z powołaniem, była więc napiętnowana przez Hildegardę. Pisała ona, że żarliwa ascetka słabnie, choruje i traci zapal do życia, a więc i do świętej misji, stając się miłą diabłu, nie zaś Bogu. Diabeł miałby więc żerować na grzesznikach i ludziach, których paliły żądze, i skłaniać ich, aby *zdeptali ciało przez smutki, łzy i nieumiarkowany wysiłek.* [56]

Hildegarda z Bingen całym sercem popierała więc tylko jedno wyrzeczenie - celibat. Według niej bowiem ofiary niekontrolowanych, przesadnych umartwień, są winne grzechu pychy oraz wynoszenia się nad innych ludzi. Jednak jej pisma trafiały tylko do uprzywilejowanych — wykształconych intelektualistek, dla całej reszty kobiet tego typu ekshibicjonistyczna praktyka poniżania własnego ciała, samookaleczanie i umartwienia wydawały się być najlepszym sposobem postępowania, by uzyskać zbawienie. [57] Nadgorliwe kobiety więc często prześcigały się w umartwieniach, w żywotach niektórych z nich, wyniesionych potem do rangi świętych, czytamy często o picciu wody, w której wymyto ciała trędowatego, o picciu ropy z ran, o biczowaniu się nawet kilka razy dziennie czy też o spaniu jedynie po pół godziny raz na dwa dni [sic!].

Tak więc Hildegarda nie popierała ekstremalnych głodówek, według niej odpowiednia dieta miała po prostu zapobiegać nadmiernej zmysłowości. [58] W swojej księdze „Choroby i leki” zaleca więc spożywanie mięsa ptaków, a nie trzody, ponieważ jest ono mniej pobudzające. Z tego samego powodu proponowała też ograniczyć picie wina. [59]

Umartwianie ciała i biczowanie, modlitwę, włosienicę i odizolowanie Hildegarda z kolei zalecała jako praktyki pokutne, by w ten sposób przezwyciężać własne ułomności, ponieważ *każdy, kto usuwa z siebie grzechy, drogą pokuty dotrze do życia wiecznego.* [60] Praktyki te powinny służyć nie tylko jako profilaktyka, ale również jako lek na popełnione wcześniej grzechy. [61]

Z kolei Mechtylda z Magdeburga jest wspaniałym przykładem beginki, która doszła do najwyższych stopni życia mistycznego. Beginki był kobietami, które zachowywały czystość i ubóstwo, i które, żyjąc razem, wspólnie korzystały z dóbr. Początkowo nie uznawały one żadnej oficjalnej reguły i to stanowiło o ich atrakcyjności, jednak stopniowo Kościół zaczął się o nie upominać, tak, że w 1312 r. nakazał im wstąpienie do istniejących klasztorów i złożenie ślubów, co pociągnęło za sobą spadek popularności ruchu. [62] Zarzucono im bowiem zbyt dowolną interpretację Pisma Świętego, głoszenie kwietyzmu, zaniedbywanie sakramentów i medytacje. [63]

Beginki poświęcały się czystości, praktykowaniu apostołskiego ubóstwa i osobistej pokory, ale także akcentowały pracę wśród chorych. Kobiety te pochodziły z różnych środowisk, co odróżniało je od „elitarności” klasztorów (jak choćby zakon Hildegardy, w którym zachowywała ona koncepcję „szlachetnej świętości” [64]). Zasadą było, że beginki, zamiast przysięgać celibat, wybierały go, zamiast przysięgać posłuszeństwo — były posłuszne. Ruch ten był więc oparty na czterech filarach: czystości, ubóstwie, pokorze i dobroczynności. To stanowiło jego cechę charakterystyczną, że beginki nie ukrywały się w klasztorach, ale żyły obok tych, którym chciały służyć. [65] O atrakcyjności tego ruchu przesądzało również to, że beginki, w przeciwieństwie do mniszek, w każdej chwili miały możliwość powrotu do świeckiego życia.

Nic więc dziwnego, że Mechtyldzie odpowiadał tego typu styl życia, świadczył on też o sile jej przekonań — postanowiła naśladować Chrystusa przez życie w ubóstwie, przez co zrezygnowała

z wygodnego i dostatniego życia w domu rodzinnym. [66]

Te silne akcentowanie przez Mechtyldę znaczenia duszy i jej złączenia z Bogiem spowodowało, że niemal automatycznie zniechęciła ciało i cielesność w ogóle. Miało to miejsce już od pierwszych jej wizji, wtedy też niczego bardziej nie pragnęła, jak „być pogardzaną” — chciała uwolnić się od ciała, by móc spędzać czas z Bogiem. Kiedy więc na świecie okazywano jej wzdę, mogła ona upodobnić się do wzgardzonego Chrystusa, idącego na ukrzyżowanie. [67]

Pomimo jednak tych walk Mechtyldy z ciałem, odżegnuje się ona od dualistycznego podejścia. W swojej wizji Sądu Ostatecznego i tego, co będzie później, podkreśla połączenie ciał z duszami [68], a dowodem na brak akceptacji na dualistyczną pogardę dla ciała jest opis szczęśliwości w Raju przed Upadkiem. Otóż Adam i Ewa, stworzeni na Boże podobieństwo, *mieli swe dzieci uzyskiwać w świętej miłości, tak jak słońce igrając rozświetla wodę, a przecież woda pozostaje niezmaczona* [69]. [70]

Mechtylda, podobnie jak Hildegarda, praktyki ascetyczne zalecała raczej jako pokutę czy profilaktyczne działanie mające zapobiegać żądom „tego świata”, niż jako klasyczny element codzienności. Przykładem jest tu historia kanonika, za którego modliła się mistyczka, i któremu Bóg, za jej pośrednictwem przekazał regułę: *Powinien on zawsze bez ustanku modlić się (...) Niech sumiennie wypełnia swoje obowiązki a niewiele myśli o swoich wydatkach. (...) na ciele niech nosi szorstkie odzienie, przeciwne wielorakiej rozkoszy, jakiej doznawał od swojego ciała. Niech sypia na słomie między dwoma wełnianymi kocami (...). Przy łóżku może mieć dwie różgi, którymi się może chłostać po przebudzeniu. Raz dziennie, rozciągnięty na ziemi, na venii niech odmawia tę modlitwę (...) gdy się posila, niech będzie powściągliwy (...); kiedy śpi, powinien spać skromnie...* [71]

## Asceza — kryzys średniowiecznej duchowości czy jej pełnia?

Jan Kasjan, mnich i jeden z Ojców Kościoła, żyjący na przełomie IV i V w., napisał kiedyś, że mnisi skupiają się wyłącznie na swoim zbawieniu i na problemie własnej tylko doskonałości, że jedyną sprawą ich zajmującą była troska o zachowanie nieskalanej dawnej dyscypliny i uchronienie się przed skażeniem. Kasjan nazwał wręcz „diabelskim złudzeniem” pragnienie nawracania innych, ponieważ i tak najważniejsza dla mnicha była własna „poprawność”. [72]

Odpowiedź na pytanie, czy asceza stanowiła kryzys średniowiecznej duchowości, mimo wszystko jednak musi pozostać niejednoznaczna, tak samo, jak istniało wiele form ascezy i niejednoznaczna jest jej definicja. Współczesny Kościół odcina się od nazywania prawdziwą chrześcijańską świętością „skrajności” spotykanych w średniowieczu czy też od propagowania wyszukanych form umartwień cielesnych, jak praktyki zakonników unikających kąpieli czy spożywających zepsute pokarmy, biczowników czy osób prowadzących życie w rekluzji. [73] Pamiętaj jednak trzeba, że niemal każdy średniowieczny święty, uznany przez Kościół, za życia praktykował ascezę, w większości przypadków tę „wyszukaną”. Ciężko jest więc oceniać to zagadnienie, nie podchodząc do niego z uprzedzeniem lub, przeciwnie, z fascynacją żywotami i biografiami świętych.

Sprawa komplikuje się, ponieważ odwoływanie się do Nowego Testamentu i pism Ojców Kościoła, a także odwoływanie się do religijności polegającej na wewnętrznym przeżyciu, mogłoby usprawiedliwiać praktyki ascetyczne, jednak nie uzasadniało ono skrajnego potępienia życia cielesnego czy też zaprzeczenia jakiegokolwiek znaczenia życiu ludzkiemu. [74]

Patrząc na zagadnienie obiektywnie, biorąc pod uwagę „wypaczenia” i „skrajności” w umartwianiu się, zasadność ascezy i jej wartość powinno się poddać wielkim wątpliwościom. Niejako wykrzywiały one chrześcijańskie idee, ponieważ jedną z fundamentalnych nauk Chrystusa była miłość, a jak kochać, nienawidząc równocześnie siebie? Niszcząc własne ciało przez śmiertelne głodówki, biczowania, pozbawianie się snu, człowiek popadał w pułapkę masochizmu. Odważyłabym się również stwierdzić, że w pewnym momencie zaczynał czerpać z tego niejaka „przyjemność”, mając w perspektywie życie wieczne u boku Boga. Stąd ta „nerwowa pobożność”, stąd obawy, czy to wystarczy, by zostać zbawionym. I może właśnie stąd, nie zaś z prawdziwej duchowej głębi. W tym miejscu rodzi się paradoks — asceza sprawiająca przyjemność raczej zaprzecza samej sobie.

Jednak z drugiej strony, ciężko dopatrzeć się upadku duchowości w praktykowaniu posłuszeństwa czy milczenia. Ale, jak uczy nas historia, i te praktyki raczej doprowadzano do absurdałnej skrajności, upatrując się w ich rygorystycznym przestrzeganiu drogi do Boga.

Bo chociaż wielu mnichów nawiązywało do Nowego Testamentu, chcąc współcierpieć z Chrystusem, nic tak nie tłumaczyło skrajnego ascetyzmu, prócz dualistycznej negacji cielesności. Skąd więc ta przerażająca pewność, że chłostanie się czy głodzenie było miłe Bogu? Poza tym, czy

mnich, umęczając się ponad umiar, nie stawiał siebie jako kogoś lepszego od innych, świeckich ludzi, czy też od współzakonników, którzy, w jego mniemaniu, nie poświęcali się wystarczająco, w myśl koncepcji: bardziej cierpię, więc bliżej mnie do Nieba niż tobie? Co więc z chrystusowym egalitaryzmem?

W perspektywie tego pozytywnie rysują się postacie Hildegardy z Bingen czy Mechtyldy z Magdeburga, dalekich od dualizmu, od popierania umartwień za wszelką cenę, od budowania na tej płaszczyźnie całej swojej duchowości. Jakby wiedziały, że nie tędy droga. Dlatego smutnym wydaje się fakt, że ich podejście, na tle epoki pozostało odosobnione, a ich pisma, praktycznie negujące ascetyczne „niezwykłości” nie trafiały do rzesz kobiet, które w umartwianiu się chciały zagwarantować sobie życie wieczne. Jednak Hildegarda i inne mistyczki, dzięki swoim duchowym przeżyciom, zwiastują już zmianę zachodzącą w duchowości — to dopiero ograniczenie indywidualnej ascezy polepszyło stan duchowości epoki.

Dlatego też być może powinno się na samym początku rozważań zadać sobie fundamentalne pytanie: czemu miało służyć zamykanie się w klasztorach, życie w permanentnej pokucie, samotności, poszczenie, głodzenie i umartwianie ciała. Zbawieniu całego świata czy tylko siebie?

---

Przypisy:

- [ 1 ] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, s. 978.
- [ 2 ] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2001, s. 353.
- [ 3 ] *Ibidem*, s. 353.
- [ 4 ] Ef 4,24 (wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*)
- [ 5 ] *Katolicyzm A-Z* [pod red.] Z. Pawlaka, Łódź 1986, s. 20.
- [ 6 ] *Encyklopedia katolicka*, *op. cit.*, s. 989.
- [ 7 ] L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X-XV w.)*, Warszawa 1986, s. 32.
- [ 8 ] Kpł 16,29-31
- [ 9 ] Est 9,31
- [ 10 ] Kpł 19,10
- [ 11 ] Ez 44,21
- [ 12 ] 1 Sm 21,6
- [ 13 ] Kpł 23,3
- [ 14 ] 1 Krl 20,35
- [ 15 ] 2 Krl 1,8
- [ 16 ] Jr 16, 2
- [ 17 ] *Encyklopedia Katolicka*, *op. cit.*, s. 986-987.
- [ 18 ] Mk 8, 34
- [ 19 ] *Encyklopedia katolicka*, *op. cit.*, 987-988.
- [ 20 ] Mt 5, 28
- [ 21 ] Mt 19, 11-12
- [ 22 ] Mt 6, 25
- [ 23 ] Marciniak W., *U źródeł chrześcijańskiego zła*.
- [ 24 ] Mt 19, 21
- [ 25 ] Kurbis B., *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku* [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce* [pod red.] J. Kłoczowskiego, t. 1 - *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 162.
- [ 26 ] Roux J. P., *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków 1994, s. 193-194.
- [ 27 ] Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 2004, s. 34.
- [ 28 ] Kurbis B., *op. cit.*, s. 165
- [ 29 ] A. Vauchez, *op. cit.*, Gdańsk 2004, s. 42-43
- [ 30 ] Milis L. J. R., *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastycyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, Kraków 2006, s. 199.
- [ 31 ] Vauchez A., *op. cit.*, s. 31-33.
- [ 32 ] Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach*

świata, Warszawa 1987, s. 94.

[ 33 ] Benedykt z Nursji, *Reguła*, Tyniec 1996, s. 501.

[ 34 ] *Ibidem*, s. 502

[ 35 ] *Ibidem*, s. 477

[ 36 ] *Ibidem*, s. 461

[ 37 ] Milis L. J. R., *op. cit.*, s. 193-194

[ 38 ] Calati B., *Duchowość średniowieczna*, Kraków 2005, s. 78.

[ 39 ] Benedykt z Nursji, *op. cit.*, s. 401

[ 40 ] Kłoczowski J., *op. cit.*, 128-129

[ 41 ] Calati B., *op. cit.*, s. 65

[ 42 ] Miccoli G., *Mnisi* [w:] *Człowiek średniowiecza* [pod red.] J. Le Goffa, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 56.

[ 43 ] Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 2004, s. 130.

[ 44 ] Beer F., *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, Kraków 1996, s. 171.

[ 45 ] Abbott E., *Historia celibatu*, Wrocław 2003, s. 115.

[ 46 ] *Ibidem*, s. 130-131

[ 47 ] *Ibidem*, s. 132

[ 48 ] F. Beer, *op. cit.*, s. 72

[ 49 ] Cyt za. *Ibidem*, s. 178

[ 50 ] *Ibidem*, s. 179

[ 51 ] Scivias, wizja 3, rozdz. 2, [na:] <http://books.google.pl>

[ 52 ] Kowalewska M., *Prophetissa teutonica - święta Hildegarda z Bingen; życie i dzieło* [w:] *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś* [pod red.] E. Pakszysz i L. Sikorskiej, Poznań 2000, s. 36.

[ 53 ] *Sanctae Hildegardis Epistolae* [cyt. za] Kowalewska M., *op. cit.*, s. 42-43.

[ 54 ] *Ibidem*, s. 43

[ 55 ] E. Abbott, *op. cit.*, s. 122

[ 56 ] *Ibidem*, s. 122

[ 57 ] Abbott E., s. 122

[ 58 ] Scivias, wizja 2, rozdz. 6

[ 59 ] Flanagan S., *Hildegarda z Bingen*, Warszawa 2002, s. 83.

[ 60 ] Scivias, wizja 2, rozdz. 7

[ 61 ] Flanagan S., *op. cit.*, s. 86

[ 62 ] Abbott E., *op. cit.*, s. 109-113

[ 63 ] Le Goff J., *Apogeuem chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, s. 96.

[ 64 ] Beer F., *op. cit.*, s. 34

[ 65 ] Abbott E., *op. cit.*, s. 110

[ 66 ] Beer F., *op. cit.*, s. 108

[ 67 ] Beer F., *op. cit.*, s. 109-110

[ 68 ] *Ibidem*, księga 3, 1

[ 69 ] *Ibidem*, księga 3, 9

[ 70 ] Por Beer F., *op. cit.*, s. 110-111

[ 71 ] Mechtylda z Magdeburga, *op. cit.*, księga 6, 2

[ 72 ] Por. Miccoli G., *op. cit.*, s. 62

[ 73 ] *Encyklopedia katolicka*, *op. cit.*, s. 991

[ 74 ] Por. Vauchez A., *op. cit.*, s. 110

### **Agata Niegowska**

Studentka historii na UJ. Jest członkiem rady merytorycznej serwisu Histmag, gdzie głównie zajmuje się recenzją książek.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 06-11-2009)

Oryginał. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6920>)

Contents Copyright © 2000-2009 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2009 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.  
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)