

*r o z p r a w y*

ŚW. ANIELA Z FOLIGNO

# Zapiski



Wprowadzenie, przekład i objaśnienia  
**Mateusz Stróżyński**

*Na okładce*

św. Aniela z Foligno, dzieło umbryjskiego rzeźbiarza

*Korekta*

Klemens Stróżyński

*Recenzent naukowy*

prof. dr hab. Agnieszka Kijewska

*Imprimi potest*

o. Jan Piotr Malicki OCD, prowincjał

Warszawa, dnia 10.12.2016 r., L. dz. 210/P/2016

*Nihil obstat*

o. Paweł Placyd Ogórek OCD, cenzor

*Imprimatur*

ks. bp Damian Bryl, wikariusz generalny

Poznań, dnia 02.12.2016 r.; N. 6771/2016

© Copyright by Flos Carmeli, Poznań 2016

*Wydawca:*

FLOS CARMELI Sp. z o.o.

Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych

ul. Działowa 25; 61-747 Poznań

tel.: 61 856 08 34; e-mail: [wydawnictwo@floscarmeli.pl](mailto:wydawnictwo@floscarmeli.pl)

[www.floscarmeli.pl](http://www.floscarmeli.pl)

ISBN 978-83-65307-43-9

*Wojciechowi Prusowi OP  
Oli Kulczyńskiej  
Philipowi St. Romain  
Jefowi Boeckmansowi OCSO*

*– z wdzięcznością za towarzyszenie w drodze*



# SPIS TREŚCI

## WPROWADZENIE

Kontekst epoki i życie św. Anieli z Foligno . . . . .	ix
Powstanie, struktura i historia tekstu <i>Zapisków (Memoriale)</i> . . . . .	xxix
Od miłości przez ciemność do otchłani: podróż duchowa św. Anieli z Foligno . . . . .	xxxix
Cierpienie, sakramenty i metafizyka: doświadczenie św. Anieli na tle epoki . . . . .	lxii
Uwagi na temat przekładu. . . . .	lxxxvi
Bibliografia . . . . .	xcvi

## ZAPISKI

Prolog . . . . .	3
Rozdział I: Dwadzieścia wcześniejszych kroków . . . . .	4
Rozdział II: Uwagi brata piszącego . . . . .	18
Rozdział III: Pierwszy krok uzupełniający albo kontynuacja dwudziestego. . . . .	25
Rozdział IV: Drugi krok uzupełniający albo dwudziesty pierwszy . . . . .	36
Rozdział V: Trzeci krok uzupełniający albo dwudziesty drugi . . . . .	48
Rozdział VI: Czwarty krok uzupełniający albo dwudziesty trzeci . . . . .	58

Rozdział VII: Piąty krok uzupełniający albo dwudziesty czwarty . . . . .	71
Rozdział VIII: Szósty krok uzupełniający albo dwudziesty piąty. . . . .	92
Rozdział IX: Siódmy krok uzupełniający albo dwudziesty szósty . . . . .	99

# WPROWADZENIE

## Kontekst epoki i życie św. Anieli z Foligno

Foligno nie było w XIII wieku miastem wielkim (liczyło sobie około dwóch tysięcy mieszkańców), ale było niewątpliwie miastem znaczącym w Umbrii, środkowym regionie Italii<sup>1</sup>. Znajdowało się bowiem na skrzyżowaniu dróg<sup>2</sup> między świetniejszymi ośrodkami miejskimi – Anconą, Florencją i Pizą – i w miejscu przecinania się szlaków handlowych łączących ze sobą Adriatyk i Morze Tyrreńskie. W latach osiemdziesiątych XIII stulecia toczyło wojny z Perugią, angażując się tym samym w rozdzierające Italię konflikty między stronnikami papieża (gwelfami) a zwolennikami cesarza (gibelinami), stając po stronie tego ostatniego. Foligno było jednak nie tylko ważnym ośrodkiem handlowym, ale również istotnym centrum religijnym. Mieścił się tam konwent Braci Mniejszych, którego gwardianem był w tym okresie Franciszek Damiani, brat św. Klary z Montefalco (zm. 1308)<sup>3</sup>. Foligno było więc rozwijającym się dynamicznie miastem, zanurzonym we wszystkich dobrodziejstwach, troskach i niepokojach swojej epoki.

A epoka ta to okres szczytowego rozwoju średniowiecznej cywilizacji europejskiej, określanej w anglosaskiej literaturze mianem „High Middle Ages”. Po kilku wiekach zamętu i „ciemności”, jakie zapanowały po upadku Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego, Europa znowu wzbijała się na wyżyny cywilizacyjnego, gospodarczego i kulturalnego rozkwitu. Źródła z tego czasu wskazują na wielki wzrost demograficzny, któremu towarzyszyła postępująca ekspansja siedzib ludzkich, karczowanie lasów i zagospodarowywanie nieużytków. W wielu miastach przyrost ludności przekroczył wielkości z trzech poprzednich wieków (X-XII) razem wziętych, a na przełomie XIII i XIV w. większość miast osiągnęła największą liczbę mieszkańców zanotowaną przed epoką nowożytną<sup>4</sup>. Naj-

---

<sup>1</sup> Lachance 1993: 42-43.

<sup>2</sup> Por. Sensi 1999.

<sup>3</sup> Słynąca ze świętości mistyczka, rówieśniczka Anieli, która założyła zgromadzenie pobożnych kobiet, żyjących według reguły św. Augustyna.

<sup>4</sup> Le Goff 1970: 247-255; Chaunu 1989: 41-49; Mundy 2001: 85-6; Power 2011: 97-98, 104.

większe miasta Europy mieściły się w północnej Italii (wyjątkiem był Paryż)<sup>5</sup>. Ten wzrost demograficzny spowodował, że na początku XIV wieku liczba ludności osiągnęła takie rozmiary, iż niemożliwe stało się zapewnienie jej odpowiedniej ilości pożywienia przy ówczesnym poziomie rolnictwa<sup>6</sup>.

Wzrostowi demograficznemu towarzyszył szybki rozwój ekonomiczny, oparty na gospodarce towarowo-pieniężnej, który można by określić nawet mianem „rewolucji monetarnej” czy „rewolucji rynkowej”. Z krain Lewantu napływało złoto, m.in. w Toskanii odkryto nowe złoża srebra, a zwiększona podaż kruszców umożliwiła bicie monety na wielką skalę, skutkiem czego u schyłku XIII wieku praktycznie wszystkie transakcje odbywały się już przy użyciu monet. W Italii pojawiają się pierwsze banki i kompanie handlowe, finansisci udzielają różnych pożyczek i kredytów, pojawia się skrypt dłużny (późniejszy weksel)<sup>7</sup>. W XIII wieku rozkwitał też przemysł, zwłaszcza sukieniczy, a także budownictwo i usługi transportowe, rozbudowywano miasta, ożywione handlem i bogactwem, a kupcy sprowadzali piękne i cenne towary ze Wschodu poprzez Lewant i drogi morskie kontrolowane teraz przez okrętą potęgę morskich Wenecji, Genui i Pizy<sup>8</sup>. Włoskie statki handlowe wypływały poza Morze Śródziemne, do Anglii i Niderlandów. Europa stała się zintegrowanym obszarem gospodarczym, co ostatecznie doprowadziło do narodzin rynkowego kapitalizmu<sup>9</sup>.

W czasach tych utrwalił się podział społeczeństwa na stany oraz jego hierarchizacja. Poszczególne grupy społeczne zyskały świadomość swojej odrębności i tożsamości<sup>10</sup>. Zmieniła się też organizacja rodziny – od „wielokomórkowych” struktur o charakterze patriarchalno-rodowym do „małej rodziny”. Podwyższył się też wiek zawierania małżeństw (średnio z 18 do 20 roku życia)<sup>11</sup>. Podczas gdy w pierwszych wiekach średniowiecza życie ludzkie toczyło się na małych, odizolowanych obszarach, skutkiem przemian wieku XII i XIII powstał „świat o zaludnieniu ciągłym obejmującym setki kilometrów, świat pełen dzwonnicy,

---

<sup>5</sup> Le Goff podaje (1970: 292), że Paryż miał prawdopodobnie ok. 80 000 mieszkańców, a miasta najważniejsze, takie jak Brugia, Gandawa, Tuluza, Londyn, Hamburg między 20 000 a 40 000. O rozwoju miast zob. też Mundy 2001: 262-271.

<sup>6</sup> Power 2011: 123.

<sup>7</sup> Ibidem: 101-120; Chaunu 1989: 70-76.

<sup>8</sup> Mundy 2001: 92.

<sup>9</sup> Barber 1993: 60-82; Power 2011: 115-125.

<sup>10</sup> Ibidem: 62.

<sup>11</sup> Chaunu 1989: 63-64.



świadków ciepłej obecności, symbolów modlitwy, która płynie z ziem ludzi<sup>12</sup>. Dopiero wiek XIV miał doprowadzić do kryzysu i załamania się tego świata. Tymczasem zaś na blasku wieku XIII nie kładły się jeszcze cieniem straszne lata głodu, zimna i kataklizmów, które miały zacząć niszczyć populację Europy w XIV wieku, jeszcze nie nadszedł wielki głód roku 1315 ani Czarna Śmierć lat 1347-1353, która miała wytracić jedną trzecią mieszkańców *Christianitas*<sup>13</sup>.

Wciąż jeszcze napór świata islamu powstrzymywany był przez europejskie rycerstwo, a fragmenty Ziemi Świętej, odzyskane z rąk muzułmańskich dzięki krucjatom, pozostawały przez większość XIII wieku pod kontrolą Zachodu. Pojawiać się też zaczęła z wolna świadomość tożsamości narodowej, a języki rodzime dochodziły do głosu w piśmiennictwie, obok łaciny, tradycyjnej mowy uczonych i poetów. Europa stała się jednością kulturową, a ambitni papieże, jak Innocenty III (1160-1216) czy cesarze, jak Fryderyk II Hohenstauf (1194-1250), marzyli również o uczynieniu jej jednością polityczną, pod patronatem czy to Następcy św. Piotra, czy to Świętego Cesarza Rzymskiego. Papiestwo i Cesarstwo, tiara i korona, toczyły walkę o prymat.

W XIII wieku rozkwitająca architektura gotycka dociera do Italii, Giotto (1266-1337) i Cimabue (1240-1302) ozdabiają swoimi pięknymi freskami bazylikę św. Franciszka w Asyżu, miejsce szczególne w życiu św. Anieli, gdyż doszło w nim do spotkania, dzięki któremu historia dowiedziała się o jej istnieniu. Jest to epoka, w której Dante Alighieri (1265-1321) pisze *Boską komedię*, nie w panującej dotąd wszechwładnie łacinie, ale we florenckim dialekcie. Rozwijają się wielkie, europejskie uniwersytety, w Bolonii i Padwie, w Paryżu i Oksfordzie, gdzie filozofowie i teologowie toczą zażarte spory. Docierają do Europy pisma greckich filozofów, a muzułmanie, żydzi i chrześcijanie starają się zrozumieć i komentować myśl tego, którego świat śródziemnomorski nazywa ze czcią Filozofem – Arystotelesa ze Stagiry. Swoje wielkie syntezy teologiczne tworzą wtedy wielcy uczeni i wykładowcy paryskiego uniwersytetu, św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) i św. Bonawentura z Bagnoregio (1217-1274).

Pierwszy był dominikaninem, drugi – franciszkaninem, generałem zakonu. Oba te zgromadzenia, tzw. żebracze, pojawiły się również w tej epoce zenitu średniowiecznej Europy. Powstały jako wyraz głębokiej potrzeby pokuty, osobistej relacji z Bogiem, odnowy ewangelicznych ideałów i obrony chrześcijańskiej prawdy przed mnożącymi się herezjami. Bracia „kaznodzieje” (*ordo pra-*

<sup>12</sup> Ibidem: 43.

<sup>13</sup> Wiek XIV miał przynieść zahamowanie nieprzerwanego od pięciu stuleci wzrostu demograficznego, zmiany klimatyczne – oziębienie i wilgotnienie klimatu, głód i epidemie. Por. Chaunu 1989: 41-50.

*edicatorum*) i „mniejsi” (*ordo fratrum minorum*) pierwotnie mieli być nie tylko blisko ewangelicznych źródeł, ale i blisko zwykłych ludzi, a z dala od potężnych opactw i biskupich pałaców, z dala od bogactwa i władzy. Zmarły na początku XIII stulecia Joachim z Fiore zapowiadał, że bliskie jest nadejście trzeciej wielkiej epoki w historii zbawienia: po epokach Ojca i Syna, nadchodzi oto epoka Ducha, w której wszyscy ludzie żyli będą w bliskości Boga, ale zanim się to stanie, Kościół będzie musiał stoczyć apokaliptyczną walkę z Antychrystem i Bestią. Dante umieszcza tego kontrowersyjnego później proroka w Raju<sup>14</sup>.

Idee Joachima z Fiore podjęta powstała w łonie zakonu franciszkańskiego grupa, określana mianem spirytuałów<sup>15</sup>. Konwent w Foligno był jednym z ważnych centrów tego ruchu, starającego się o gorliwe i dosłowne zachowywanie reguły i przykładu życia św. Franciszka, zwłaszcza w kwestii ubóstwa. Najważniejsi przywódcy spirytuałów byli rówieśnikami Anieli z Foligno – warto wymienić choćby takie postacie, jak Jan Piotr Olivi (1248-1298), Anioł z Clarena (1245-1337) czy – nieco młodszy od nich – Hubertyn z Casale (1259-1338). Ten radykalny nurt już wtedy był równie fascynujący dla wiernych, co podejrzany i kontrowersyjny dla części autorytetów kościelnych. Już po śmierci Anieli, za pontyfikatu Jana XXII, narastający konflikt miał doprowadzić do otwartej wojny i wreszcie do klęski dążeń spirytuałów. Póki co jednak, za jej życia, byli oni pełni nadziei, a w 1294 roku wybrany został papieżem pobożny mnich Piotr z Morrone, który jako Celestyn V był przez czas swego pontyfikatu (trwającego zaledwie kilka miesięcy<sup>16</sup>) nadzieją spirytuałów, zapowiadany przez Joachima z Fiore papieżem „anielskim”, znakiem nadchodzącej ery Ducha.

<sup>14</sup> Zob. Mundy 2001: 323-325; McGinn 1994: 337-341; Madigan 2015: 249-250.

<sup>15</sup> Mundy 2001: 373-380; Barber 1993: 182-183; McGinn 1998: 120-132; Madigan 2015: 254-256.

<sup>16</sup> Wybór Piotra z Morrone na Stolicę Piotrową był, jak pisze Barber, najbardziej niezwykłym wyborem w całym XIII wieku (1993: 114). Madigan z kolei twierdzi, że Celestyn V był najbardziej niewłaściwym kandydatem na papieża w tym okresie (2015: 370), Logan nazywa go łatwowiernym i naiwnym (Logan 2013: 240). Celestyn wjechał do Rzymu na osle. Za jego krótkiego pontyfikatu kuria rzymska znalazła się w stanie chaosu i dezorganizacji, a sam papież był „nieświadomą marionetką” sycylijskich Andegawenów (ibidem). Jego wybór poprzedzony był okresem dwuletniego *interregnum*, pogłębiającego zarówno desperację kardynałów, jak i przekonanie franciszkańskich spirytuałów, że Kościół znalazł się w kryzysie, od którego ocali go wyłącznie zapowiadany przez Joachima z Fiore papież anielski. Z nadejściem grudnia 1294 roku Celestyn pozostawił sprawy papieżstwa w rękach kardynałów, oddając się samotnym adwentowym rekolekcjom, jak to było jego zwyczajem. Gdy wzbudziło to zrozumiałe kontrowersje w kurii, 13 grudnia papież po prostu zrzekł się urzędu. Można sobie wyobrazić reakcję środowiska spirytuałów, gdy papieżem został wybrany Benedykt Gaetani, włoski arystokrata, który trzy dni po swym wyborze unieważnił wszystkie zarządzenia Celestyna (Manselli 2006: 175). Ponadto, nowo wybrany papież, Bonifacy VIII, trzymał Celestyna w areszcie domowym w Castel Fumone, obawiając się całkiem słusznie, że może on zostać wykorzystany przez opozycję. Święty pustelnik zmarł niedługo potem, w 1296 roku.

Rozwój demograficzny, ekonomiczny i postępująca urbanizacja powodowały też, że coraz więcej osób spośród świeckich, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, uczyło się czytać i pisać oraz otwierały się przed nimi możliwości edukacji. W wiekach X-XIII nastąpił blisko czterokrotny wzrost liczby osób potrafiących czytać i pisać<sup>17</sup>. Wykształcenie przestało być domeną duchownych i klasztorów, które dotąd były niemal wyłącznymi centrami kultury. Zanikać zaczęła „bariera sakralizacji” między piśmiennymi i wykształconymi świeckimi a kulturą duchowieństwa<sup>18</sup>. Ludzie czytający i piszący w językach rodzimych mieli coraz większe wymagania, z którymi Kościół musiał sobie jakoś radzić, toteż przedmiotem refleksji stały się kwestie duszpasterskie, m.in. podczas Soboru Laterańskiego IV w 1215 roku. Tworzyła się bowiem warstwa ludzi świeckich, bardzo zbliżonych do kultury kościelnej, która nie chciała się już zadowolić „bierną kulturą religijną zwykłego uczestnictwa”<sup>19</sup>.

Wpływało to nieuchronnie na głębokie zmiany w religijności i duchowości. W XIII wieku pojawiło się zjawisko określone przez Bernarda McGinna mianem „nowej mistyki”. Ten wybitny badacz chrześcijańskiego mistycyzmu wskazuje na trzy znaczące, nowe elementy, które pojawiają się w kulturze duchowej XIII stulecia<sup>20</sup>. Po pierwsze, są to nowe relacje między światem a klasztorami. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa duchowość, a w tym mistyka, rozwijały się w środowiskach mnichów, którzy stanowili elitę, żyjącą z dala od świata. Do końca XII wieku doświadczenia mistyczne i refleksja nad nimi pojawiały się zasadniczo tylko w obrębie klasztorów, gdzie wykształceni mnisi, rzadziej mniszki, studiowali Pismo Święte oraz klasyczną filozofię i literaturę. Typową formą modlitwy była *lectio divina*, czyli modlitewne i medytacyjne odczytywanie, a następnie „przeżuwanie” słów Pisma Świętego. W kontekście takiej modlitewnej lektury Biblii, jako jej naturalne ukoronowanie, pojawiała się *contemplatio*, czyli bezpośrednie widzenie i odczuwanie obecności Boga. Wiek XIII natomiast to początek procesu rosnącej – z braku lepszego słowa – „demokratyzacji” czy „egalitaryzacji” mistyki, w tym sensie, że stawała się ona w większym stopniu dostępna także dla świeckich, żyjących poza klasztorami, nierzadko pozbawionych głębokiego wykształcenia teologicznego i filozoficznego. W świadomości społecznej przestała być konieczna „ucieczka” ze świata do klasztoru, by można było doświadczyć obecności Boga, a środowiskiem,

<sup>17</sup> Chaunu 1989: 81.

<sup>18</sup> Ibidem: 82. Por. też Mundy 2001: 28-35.

<sup>19</sup> Chaunu 1989: 82-83.

<sup>20</sup> McGinn 1998: 12.

gdzie mogło to nastąpić, stało się również codzienne życie<sup>21</sup>. Chaunu pisze, że mistycy pojawiać się zaczęli we wszystkich stanach społeczeństwa, a „potrzeba osobistej łączności z Bogiem i autentycznego doświadczenia religijnego ogarnęła świat ludzi świeckich.”<sup>22</sup>

Drugi element, wyróżniony przez McGinna, to nowy typ relacji między kobietami a mężczyznami w obszarze duchowości i mistyki. Kobiety stawały się coraz częściej mistyczkami, budząc podziw i szacunek ze strony wykształconych mężczyzn, którzy byli ich spowiednikami, przyjaciółmi lub uczniami. Szczególną rolę w sprawowaniu opieki duchowej nad kobietami o żarliwej, często mistycznej duchowości sprawowały powstałe na początku XIII wieku zakony żebracze. Na północy Europy dominowali dominikanie, a w Italii – franciszkanie<sup>23</sup>. Chaunu wskazuje dwa etapy tego procesu: pierwszym jest wyjście mistycyzmu z tradycyjnego, klasztorowego środowiska, a drugim wyjście Kościoła na spotkanie świeckich mistyków, będących często „nieformalnymi misjonarzami”<sup>24</sup>. Najciekawszą formą tego spotkania świeckiej mistyczki z duchownym autorytetem jest właśnie wspomniana intensywne relacja kobiety-mistyczki z mężczyzną-kapłanem, który umożliwiał jej opowiedzenie historii duchowych przeżyć oraz przekazanie uzyskanej dzięki nim mądrości, w warunkach społecznych, w których kobieta nie mogła publicznie nauczać ani głosić słowa Bożego.

Przykłady takiej współpracy to bł. Jordan z Saksonii (zm. 1237) i Diana z Andalò (1201-1236), Lutgarda z Aywières (1182-1146) i Tomasz z Cantimpré (1201-1272), który również opisywał życie i doświadczenia mistyczne Krystyny z St. Trond (1150-1224), zwanej *Mirabilis* („Przedziwną”); Piotr z Dacji (zm. 1289) i Krystyna ze Stommeln (1242-1312), Małgorzata z Kortony (1247-1297) i Giunto Bevignati (zm. przed 1318) czy relacje Humiliany Cerchi (1219-1246) z jej spowiednikiem, Michałem, opisane przez Wita z Kortony<sup>25</sup>. Jak wskazuje John Coackley, stosunek tych mężczyzn do mistyczek, w których życiu uczestniczą i świadczą o nim, był złożony, paradoksalny nawet. Z jednej bowiem strony, wspomniani duchowni reprezentują wobec kobiet autorytet Kościoła, są nieodzownymi szafarzami jego sakramentów, zwłaszcza pokuty i eucharystii (które stają

<sup>21</sup> Beginka Ida z Leeuw (1201 – 1273) opisywana jest jako żyjąca w świecie, we własnym domu, lecz nie na sposób świecki. Dom prywatny staje się tak samo jak klasztor miejscem kontemplacji (*Vita B. Idae Lewensis* 1.6).

<sup>22</sup> Chaunu 1989: 123.

<sup>23</sup> Coackley 1991: 445-447; Madigan 2015: 219-223. Por. też Lachance 1993: 41-42; De Libera 1999: 362.

<sup>24</sup> Chaunu 1989: 124.

<sup>25</sup> Coackley 1991: 447-448.

się w tym czasie coraz ważniejszą częścią życia duchowego). Są ich spowiednikami i kierownikami duchowymi, dbającymi o ortodoksję i moralność. Z drugiej zaś strony, zazwyczaj są głęboko zafascynowani swoimi podopiecznymi, podziwiają je i czczą, przekonani, że dostąpiły one bezpośredniego, wyjątkowego kontaktu z Bogiem i stopnia uświęcenia, które są czymś dalekim od ich własnego doświadczenia duchowego<sup>26</sup>. Często bywa więc tak, że to kobiety stają się ich mistrzyniami, a oni przyjmują rolę uczniów i przekazicieli mądrości, którą mistyczki otrzymały od Boga.

Pomimo ogromnej w XIII wieku liczby tekstów opisujących doświadczenia mistyczne kobiet Bernard McGinn zajmuje stanowisko krytyczne wobec prób mówienia o specyficznie „kobiecej” (w opozycji do „męskiej”) duchowości czy mistyce tamtego okresu. Takie próby są charakterystycznych dla literatury feministycznej i „genderowej”. McGinn wskazuje, że rola kobiet w mistyce staje się rzeczywiście w tym okresie dominująca, czemu towarzyszą nowe, wcześniej marginalne formy doświadczenia Boga<sup>27</sup>. To już nie kontemplacja osiągnana poprzez studiowanie Pisma Świętego, ale osobiste spotkania z Jezusem i świętymi oraz to, co McGinn nazywa „wybuchem wizjonerstwa”<sup>28</sup>. Widzenia zmysłowe czy wyobrażeniowe, polegające na oglądaniu Jezusa i rozmowie z Nim, były do tej pory, wedle powszechnie przyjętej klasyfikacji Augustyna, uważane za niższą formę doświadczenia niż *visio intellectualis*, czyli intuicyjne uchwycenie

<sup>26</sup> „Uprzywilejowane, wyjątkowe i odległe od ich własnego doświadczenia” (Ibidem: 450).

<sup>27</sup> McGinn 1998: 25-26.

<sup>28</sup> Warto zwrócić uwagę, że już Bernard z Clairvaux uważał, że w tym życiu bardzo rzadka jest czysta postać Augustyńskiej *visio intellectualis*, gdyż doświadczeniom Boga zazwyczaj towarzyszą zmysłowe obrazy, które ukazują duszy aniołowie. Doświadczenie mistyczne jest więc mieszaniną widzenia intelektualnego i wyobrażeniowego (zob. McGinn 1994: 210). Bonawentura był bardziej nieufny wobec widzeń: „dlatego takich wizji należy bać się raczej niż ich pragnąć” – pisze w *Commentarius in Libros Sententiarum* III d.9, a.1, q.6, *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, vol. 3, s. 21a. (Zarówno w niniejszym *Wprowadzeniu*, jak i w objaśnieniach do przekładu, tytuły dzieł łacińskich podaję w oryginale, tytuły dzieł w językach rodzimych w dostępnym przekładzie lub, jeśli go brak, w oryginalnym brzmieniu. W przypadku wskazania miejsca, ograniczam się do numeru książki lub/i rozdziału w tekście, natomiast w wypadku cytatu podaję również stronę dostępnej edycji krytycznej – jeśli takowa istnieje – w przypadku dzieł łacińskich oraz stronę dostępnego wydania przekładu tekstu w przypadku dzieł w językach rodzimych. W tym ostatnim przypadku, pełny adres bibliograficzny podaję tylko za pierwszym razem – późniejsze wskazane numery stron odnoszą się zatem zawsze do edycji wymienionej w pierwszym odnośniku. Wydania źródeł odnaleźć można również w końcowej bibliografii, w sekcji „Źródła”. Wszystkie cytaty z dzieł łacińskich są w moim tłumaczeniu, nawet jeśli istnieją dostępne przekłady, jak w przypadku niektórych dzieł Augustyna lub Bonawentury).

cenie Boga przez intelekt<sup>29</sup>. Teraz jednak zaczynają być najczęstszą formą kontaktu z Bogiem.

Zarówno Evelyn Underhill, jak i niemal wiek później Bernard McGinn zwracają uwagę, że warto myśleć o średniowiecznych „wizjach” niekoniecznie jako o nadprzyrodzonych objawieniach zsyłanych przez Boga, co raczej jako o bardzo żywych „wizualizacjach”, zrodzonych z intensywnej medytacji bazującej na sakralnych obrazach, albo jak o swego rodzaju „snach na jawie”. Miały one głęboko estetyczny wymiar, toteż Underhill nazywa je „żywymi artystycznymi rekonstrukcjami”<sup>30</sup>. Można dostrzec zarówno w częstotliwości, jak i w treści zmysłowych widzeń tej epoki ślady coraz większej dostępności obiektów sztuki sakralnej dla prywatnego użytku świeckich poza kościołami (np. w domach)<sup>31</sup>. Również kaznodzieje ówczesni starali się przybliżyć świeckim wiernym prawdy wiary poprzez emocjonalnie nasycone obrazy<sup>32</sup>.

Doświadczenia mistyczne stają się zasadniczo bardziej zmysłowe – częste są to nie tylko widzenia w sensie dosłownym, ale i słyszenie Bożej mowy, odczucia mistycznych zapachów i smaków. Ciało zaczyna w większym stopniu uczestniczyć w spotkaniu człowieka z Bogiem, doznając rozmaitych zjawisk, takich jak intensywne drżenia, rozkoszne lub bolesne odczucia, lewitacja, zastyganie bez ruchu. Fenomeny duchowe stają się też bardziej „przesadne” i „ekscentryczne”, w tym sensie, iż mistyczki tej epoki zachowują się w sposób zdumiewający, niekiedy gorszący czy przerażający, nie mieszczący się w konwencjach swych (i naszych) czasów<sup>33</sup>.

Na przykład, Małgorzata z Kortony widziana była pewnego razu w kościele, w pozycji takiej, jakby była przybita do krzyża. Pogrążona w jedności z Bogiem, zgrzytała zębami, konwulsyjnie zwijała się jak robak, stawała się blada jak popiół, jej puls zamierał, a całe ciało zastygało jak bryła lodu. Wszystko to zaś miało – w odczuciu kronikarza – charakter świętego spektaklu (*spectaculum*), w którym uczestniczyli zgromadzeni w kościele widzowie, przy czym sama Małgorzata w sposób oczywisty utożsamiała się z Chrystusem i mistycznie

<sup>29</sup> *De Genesi ad litteram* 12.6.15.

<sup>30</sup> Underhill 1920: 170, 176; McGinn 1998: 30. Również Chillellini Nari pisze o w podobnym kontekście o „intensywnej wizualizacji” (1992: 227), a de Libera o „kontemplacjach teologicznych” (1999: 367).

<sup>31</sup> Lipton 2009: 274.

<sup>32</sup> Chillellini Nari 1992: 237. Wiązało się to z „rewolucją duszpasterską”, jak to określa Madigan, tej epoki i sięganiu po szersze sposoby ewangelizacji niepiśmiennych przeważnie świeckich, takie jak przez obrazy, rytuały, procesje, liturgię czy dramat religijny itd. (2015: 299-312). Morrison wskazuje na inspiracje płynące z dramatycznych przedstawień Męki Pańskiej (2001: 41).

<sup>33</sup> Zob. McGinn 1998: 25.

„odgrywała” Jego Mękę<sup>34</sup>. Inna mistyczka, Douceline z Digne (1215-1274) często widziana była w kościele, jak stoi godzinami, pogrążona w mistycznej ekstazie. Gdy tamtejsi franciszkanie podnosili jej rękę, trzymała tę rękę uniesioną aż do Nieszporów, nie zdając sobie sprawy z tego, co się dzieje, całkowicie wchłonięta w Boga<sup>35</sup>. Zdarzała jej się również lewitacja. Roger z Prowansji (zm. 1287) często doświadczał mistycznej ekstazy w czasie odprawiania mszy świętej, toteż bracia bali się służyć mu do mszy. Niektórzy sądzili, że jest szalony<sup>36</sup>.

Długotrwałe doświadczenia ekstazy czy całkowitego pochłonięcia przez Boga są o tyle nietypowe, że wcześniejsza, monastyczna tradycja uznawała, że tego typu stany mistyczne, w których traci się kontakt z ciałem i zmysłami, są rzadkie i trwają bardzo krótko. W XI wieku Jan z Fécamp (zm. 1079) pisał o najwyższej kontemplacji: „rzadka to godzina i krótkie jej trwanie”, co powtórzył wiek później wielki mistrz duchowości św. Bernard z Clairvaux (1090-1153)<sup>37</sup>. W XIII wieku zaczynamy napotykać relacje mistyczek i ich opiekunów duchowych o stanach mistycznych trwających godzinami czy nawet całymi dniami<sup>38</sup>. Jest to wbrew rozpowszechnionym także i dziś stereotypom, w myśl których doświadczenie mistyczne to zawsze jakiś chwilowy „przebłysk”. To już nie „przebłysk” ani nawet nie okresy tradycyjnej modlitewnej lektury Pisma Świętego, ale całe życie codzienne mistyczek zaczyna być przeniknięte niezwykłymi, potężnymi doświadczeniami Boga, wyrwywającymi je często z normalnego funkcjonowania, budzącymi przerażenie, zgorzienie lub podziw otoczenia.

Trzecim wreszcie elementem, na który zwraca uwagę McGinn, jest nowy język używany do opisu doświadczenia mistycznego. Przed XIII wiekiem dominuje pogląd, że mistyczne zjednoczenie z Bogiem to *unitas spiritus*, bycie „jednym duchem z Bogiem”. Ta fraza św. Pawła (1 Kor 6, 17) rozumiana była jako zjednoczenie woli ludzkiej z wolą Bożą, w którym pozostaje jednak wyraż-

<sup>34</sup> G. de Bevegmati, *Legenda de vita et miracolis beatae Margeritae de Cortona* 5.83-84, *Acta Sanctorum Februarii III*, Antwerpen 1658, s. 316B.

<sup>35</sup> Salimbene de Adamo, *Cronica*, MGH.SS 32, s. 554.

<sup>36</sup> Zob. *Vita Rogeri* 10.

<sup>37</sup> *Rara est hora et parva mora* – Jan z Fécamp, *Lettre à une moniale V, Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle*, éd. J. Leclercq, J.P. Bonnes, Paris 1946, p. 208; *Sed, heu! rara hora et parva mora!* – Bernard z Clairvaux, *Sermo super Cantica canticorum* 23.15, *Sancti Bernardi Opera*, red. J. Leclercq et al., Rome 1957-1977, vol. 1, s. 148).

<sup>38</sup> McGinn twierdzi (1998: 38), że najwcześniejszym tekstem, w którym pojawia się bardzo długie doświadczenie kontemplacji, jest *Vita Beatae Mariae Oigniacensis* napisana przez Jakuba z Vitry, gdzie opisuje on, jak po przyjęciu komunii Maria „tak była oderwana od zmysłów i ponad siebie porwana w stanie ekstazy, że po pięciu tygodniach dopiero powróciwszy do siebie, usta otwarła” (1.2.25, *Acta Sanctorum Iunius* 5, Paris 1867, s. 552E).

na odrębność Boga i człowieka, nawet jeśli łączą się tak ściśle jak kropla wody wlana do kielicha wina, jak światło z powietrzem, które przenika czy jak rozpalone żelazo z ogniem<sup>39</sup>. Nowa mistyka zaczyna w odmienny sposób opisywać to zjednoczenie, mówiąc o *unitas indistictionis*, zjednoczeniu bez różnicy, w którym nie sposób już odróżnić duszy od Boga. Pojawiają się przy tym coraz częściej takie terminy jak „głębia” czy „otchłań”, przy czym to zarówno dusza, jak i Bóg są nieskończoną głębią i otchłanią. Jedna głębia przyzywa drugą, jedna otchłań pogrąża się w drugiej otchłani.

Bardziej ortodoksyjne interpretacje tej niewyraźnej jedności duszy z Bogiem podkreślają, że *obiektywnie* stworzenie i Stwórca pozostają zawsze nieskończone odrębne, nawet jeśli *subiektywnie* mistyk odczuwa, że nie ma między nimi żadnej różnicy. Zaczynają się jednak pojawiać też pierwsze mistyczne herezje, wśród których najbardziej znaczący jest ruch Wolnego Ducha<sup>40</sup>, interpretujący zjednoczenie bez różnicy jako świadectwo realnej, metafizycznej tożsamości duszy z Bogiem. Wielu ówczesnych mistyków pozostaje jedynie mniej lub bardziej kontrowersyjnymi wyrazicielami tej nowej świadomości mistycznej, niektórzy, jak Mistrz Eckhart (1260-1328), muszą bronić swoich poglądów w procesie inkwizycyjnym, a niektórzy, jak rówieśniczka Anieli z Foligno, Małgorzata Porete (1248-1310), płoną na stosie, oskarżeni o trwanie w herezji.

Wspomniane procesy obejmują też zmianę w praktykach religijnych. Typowym zjawiskiem tego okresu jest ruch beginek, czyli kobiet świeckich, które mieszkają razem w przeznaczonych do tego domach (beginażach)<sup>41</sup>. Wspólnie pracują na swoje utrzymanie, modlą się, a ich celem jest doświadczenie Boga w codzienności. Istnieją równocześnie beginki wędrownie, bez stałego miejsca zamieszkania czy wspólnoty, wzbudzające z tego powodu większe podejrzanie. Jedną z nich była wspomniana przed chwilą Małgorzata Porete. Nieporównanie więcej podejrzeń wzbudzali jednak mężczyźni odpowiednicy beginek, czyli begardzi, kojarzeni z biegiem czasu coraz bardziej z ruchami heretyckimi. Be-

<sup>39</sup> Klasyczny cytat z Bernarda z Clairvaux: „jak mała kropla wody wlana do wielkiej ilości wina, wydaje się być wyzbyta całkowicie samej siebie, skoro i smak wina przybiera i jego barwę, i jak rozpalone, lśniące żelazo staje się bardzo podobne do ognia, wyzute z pierwotnej i właściwej sobie formy, i jak powietrze przeniknięte światłem słońca przeobrażone zostaje w blask tegoż światła (tak iż nie tyle być rozświetlonym, lecz być samym światłem się zdaje), tak też w świętych – ludzkie uczucie jakimś niewyraźnym sposobem roztopi się samo w sobie i przeleje się, gruntownie rozpluwając się w Bożej woli” (*De diligendo Deo* 10.28, *Sancti Bernardi Opera*, red. J. Leclercq et al., Rome 1957-1977, vol. 3, s. 143).

<sup>40</sup> Romana Guarnieri wskazuje, że pojęcie „ruchu” (*movimiento*) bliższe jest rzeczywistości niż stosowane niekiedy określenie „herezji” czy „sekty” (1965; 1992).

<sup>41</sup> Simons 2009: 319-323.



gardzi i niektóre formy duchowości beginek potępione zostały podczas zwołanego przez Klemensa VII soboru w Vienne w 1311-1312 roku.

Beginki spotykano przede wszystkim w północno-zachodniej Europie. W Italii ich odpowiednikiem jest ruch świeckich pokutników, czyli szeroki nurt, ożywiany ideałem przemiany życia i pogłębiania duchowości, inspirowany głównie ideami franciszkańskimi. Z tego ruchu pokutnego wyrasta Trzeci Zakon franciszkański, który uzyskuje regulę i zostaje sformalizowany pod koniec XIII wieku, w 1289 roku, gdy papież Mikołaj IV wydaje bullę *Supra Montem*.

Sposób modlitwy tych ożywionych poszukiwaniem Boga świeckich osób to rzadko tradycyjne studium Pisma Świętego, wymagające nie tylko znajomości łaciny, ale często także szerszego wykształcenia w zakresie siedmiu sztuk wyzwolonych, filozofii i teologii. Częściej są to formy pobożności w mniejszym stopniu oparte na intelekcie, a w większej mierze na obrazach. Byłoby jednak błędem uznawanie takiej duchowości za niebiblijną, gdyż ona również za punkt wyjścia ma objawienie dane człowiekowi w Piśmie Świętym, tyle że forma przyswojenia sobie tego objawienia jest nieco inna. W centrum duchowości XIII wieku stoi zbawcza Męka Chrystusa – centralne wydarzenie Ewangelii. Jedną z różnic polega jednak na tym, że staje się ona przedmiotem medytacji nie tyle przez kontakt z subtelną siecią biblijnych fraz, z „intertekstualną” tkaniną znaczeń dosłownych, moralnych i alegorycznych, który to kontakt był typowy dla dwunastowiecznej duchowości klasztorów, ale przez wyobrażeniowe przedstawienie cierpiącego Boga-Człowieka, wywołujące głęboki rezonans emocjonalny.

Inną różnicą to sposób, w jaki spostrzegana była w tym okresie postać umierającego na krzyżu Chrystusa. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa dominuje perspektywa Jego triumfu nad grzechem i śmiercią<sup>42</sup>. Chrystus był Królem, a Jego cierpienia, upokorzenia i śmierć są elementem wojennej strategii, która ostatecznie pokonała siły Nieprzyjaciela. Krzyż jest polem bitwy, na którym ten boski Wojownik zadaje mu miazdzący cios. Nie znaczy to, że duchowość chrześcijańska pierwszego tysiąclecia negowała realność cierpienia Zbawiciela. Niemniej jednak zarówno do Rzymian, jak i do walecznych Germanów bardziej przemawiały triumfalne aspekty Ukrzyżowanego, tak jak do św. Augustyna i mnichów medytujących w klasztorach bardziej przemawiał Chrystus jako nieskończone Słowo Boże, Mądrość Przedwieczna, niż słaby, poniżony i opuszczony Człowiek. Nacisk na Bóstwo Jezusa był zresztą tak ogromny w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, że dopiero w XII wieku, np. u Bernarda z Clairvaux, pojawia

<sup>42</sup> McGinn 1994: 20.

się wyraźnie motyw „cielesnej miłości” słodkiego Człowieczeństwa Syna Bożego<sup>43</sup>. Również jego przyjaciel, Aelred z Rievaulx (1110-1167), kładł nacisk na ten właśnie aspekt osoby Chrystusa<sup>44</sup>.

W następnym stuleciu rozbudowane wyobrażenia Męki zajmują centralną pozycję, interpretowane w kontekście słabości, ubóstwa, pokory i poniżenia. Znaczący jest tu wpływ św. Franciszka, tego *alter Christus*, pierwszego stygmatyka, którego relację z cierpiącym Jezusem uważano za wyjątkową<sup>45</sup>. Idąc za tym, Bonawentura uczynił Krzyż bramą do wszelkiego autentycznego doświadczenia mistycznego – medytacja Męki Pańskiej, wyobrażanie sobie i rozmyślanie nad ranami Chrystusa, doznanymi przez Niego poniżeniami i cierpieniem staje się najbardziej typowym sposobem modlitwy prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem<sup>46</sup>.

Jeśli dodamy do tego nową, cielesną i zmysłową wrażliwość duchową, zrozumiemy, dlaczego widzenia umęczonego Chrystusa, w których mistyk dotyka Jego ciała, pije Jego krew czy odczuwa Jego ból, stają się tak częstym motywem doświadczeń wizjonerskich XIII wieku<sup>47</sup>. Ich dosłowność, wyrazistość stanowi niekiedy duże wyzwanie dla wrażliwości naszych czasów, zdominowanych przez ideologię zaprzeczania realności cierpienia i śmierci<sup>48</sup>. Mistycy tego okresu dokonują jednak sublimacji cielesności i zmysłowości Krzyża: krew Chrystusa pozostaje krwią, ale jej smak jest „przedniejszy od wina” (Pnp 1, 2), Jego skrwawione, posiniaczone, pohańbione ciało jest realnie udreńczonym ciałem, ale mistyczka czy mistyk średniowieczny na widok tego ciała wołają: *Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich, wdzięk rozlał się na twoich wargach* (Ps 45, 3).

<sup>43</sup> Człowieczeństwo Chrystusa jest dla Bernarda drogą do poznania tego, który sam w sobie jest całkowicie (*omnino*) niepojęty (*incomprehensibilis*), niedostępny (*inaccessibilis*), niewidzialny (*invisibilis*) oraz niemożliwy do pomyślenia (*inexcogitabilis*) (*Sermo in nativitate B.V.M.* 11, vol. 5, s. 282). Miłość cielesna (*amor carnalis*) do Jezusa musi się jednak rozwijać i stawać coraz bardziej duchowa: „Dobra jest ta miłość cielesna, przez którą życie cielesne zostaje wykluczone, a świat potępiony i zwyciężony. Postępuje ona zaś w tym dziele, gdy staje się rozumna; doskonali się zaś, gdy osiąga stan duchowy” (*Sermo super Canticum canticorum* 20.9, vol. 1, s. 120).

<sup>44</sup> O *amor carnalis* u Aelreda zob. McGinn 1994: 314.

<sup>45</sup> O tej zmianie perspektywy z Chrystusa-Króla lub Sędziego na cierpiącego Człowieka por. Chillelini Nari 1992: 243-244.

<sup>46</sup> *Itinerarium mentis in Deum* 7.2.

<sup>47</sup> Sztuka ówczesna stawała się coraz bardziej naturalistyczna, za sprawą koncentracji na miłości do Człowieczeństwa Chrystusa (Lipton 2009: 267).

<sup>48</sup> Znakomicie pokazuje to zderzenie prawdy chrześcijaństwa o cierpieniu ze współczesną ucieczką od niego Julia Kristeva (2010: 121-124). Widać to było również w dyskusji nad *Pasją* Mela Gibsona.

W takim oto świecie przyszła na świat i wychowała się św. Aniela z Foligno, o której życiu wiemy bardzo niewiele, a wszystkie niemal informacje czerpiemy z przypisywanej jej *Księgi błogosławionej Anieli z Foligno*<sup>49</sup>. Urodziła się w Foligno, przypuszczalnie w roku 1248 lub 1249. O jej życiu do 1285 roku nie wiemy prawie nic<sup>50</sup>. Bez wątplenia należała do rodziny zamożnej, którą stać było nie tylko na wygodne, nawet luksusowe życie, ale posiadającej, oprócz domu w samym Foligno, również kilka wiejskich posiadłości. Nie wiemy, czy była to rodzina mieszczańska czy szlachecka.

Nie wiemy także, czy Aniela odebrała jakąś edukację, a jeśli tak – to jaką. Nie jest to wykluczone, biorąc pod uwagę wspomniane wcześniej procesy włączania zamożnych osób świeckich do uczestnictwa w wysokiej kulturze swoich czasów<sup>51</sup>. Uczni jednak są podzieleni w kwestii tego, czy Aniela potrafiła czytać lub pisać oraz czy znała łacinę<sup>52</sup>. Niektóre jej wypowiedzi wydają się wskazywać

<sup>49</sup> Jacques Dalarun w 1995 roku opublikował artykuł o prowokacyjnym tytule: „Angèle de Foligno a-t-elle existé?” („Aniela z Foligno – czy istniała naprawdę?”) zwracał w nim uwagę na to, że poza wzmianką Hubertyna z Casale w prologu do jego dzieła *Arbor vitae crucifixae Iesu* (napisanego w 1304-1305 roku – zob. Guarnieri 1999: 258) nie ma żadnych śladów istnienia Anieli z Foligno. Argumentacja Dalaruna zmierza w kierunku tezy, że nawet jeśli żyła w XIII wieku w Foligno pokutnica franciszkańska o imieniu Aniela, która zmarła w opinii świętości, to Aniela, o której mówi tekst średniowiecznego *Liber*, zawierającego dwie zasadnicze części – *Memoriale* oraz *Instructiones*, jest „postacią literacką” (Dalarun 1995: 75), a sama księga jest „mystyczną opowieścią stworzoną przez grupę franciszkańskich spirytuałów” (94), stworzoną zwłaszcza przez dwie postacie: Hubertyna z Casale i tajemniczego „brata A.”. Niektórzy badacze zgadzają się z francuskim uczonym (np. Bruno Clément konsekwentnie pisze nie o Anieli, ale o „wiernej Chrystusowej” i „anonimowym bracie” – Clément 1999: 169, por. też Guarnieri 1999), ale większość z nich traktuje tezę Dalaruna jako intelektualną prowokację, ukazującą trudności historycznej rekonstrukcji rzeczywistości ukrytej za średniowiecznym manuskrypcem.

<sup>50</sup> Zdaniem feministycznej uczoney, Tiziany Arcangeli, powinniśmy na tym „nic” poprzestać, gdyż wszelkie rekonstrukcje życia Anieli stanowią agresywną próbę mężczyzn, by „przystosować jej życie do zachodnich, męskich paradygmatów, w ten sposób nie dostrzegając należytej wartości w jej pismach” (Arcangeli 1995: 58). Szczególną irytację tej autorki wzbudził Lachance, spekulując, że Aniela – podobnie jak większość kobiet tamtych czasów – wyszła młodo za mąż, miała kilku synów i mieszkała z rodziną (Arcangeli 1995: 55-56). Lachance nie dokonuje jednak wielkiego nadużycia, a odrobina spekulacji jest niemal konieczna przy tak niewielu informacjach, którymi dysponujemy. Mniej w tym kontekście zrozumiałe i pozbawione podstaw są rozważania Blocka, który pisze – przypuszczalnie nawiązując do Menestò (2013: xxviii) – że do nawrócenia Anieli doprowadziły trzęsienia ziemi, trzy przegrane wojny Foligno z Perugią oraz „huragan, który zrzucił wiekowe dęby rosnące na zboczu gór w pobliżu miasta” (Block 2015: 154).

<sup>51</sup> Mundy pisze, że patrycjat miejski (spośród którego wywodziła się przypuszczalnie Aniela) przeważnie znał łacinę (2001: 32). Częściej jednak mężczyźni niż kobiety.

<sup>52</sup> Thier i Calufetti piszą, że wątpliwe jest, czy umiała czytać, a jeszcze mniej prawdopodobne jest to, że umiała pisać (1985: 26). Z drugiej strony, w opinii Lachance’a, umiejętność czytania u Anieli należy uznać za raczej pewną, natomiast bardziej wątpliwe jest, czy umiała pisać. Uczony sięga do drugiej części pism Anieli, do *Instructiones*, wskazując, że zamieszczone tam jej listy potwierdzają, iż była w stanie czytać i przynajmniej dyktować listy w języku łacińskim (1993: 16). Warto przypomnieć, za

na to, że była w stanie czytać nawet po łacinie, ale jeśli tak, to niezrozumiała jest skąpość odniesień do Pisma Świętego w *Zapiskach*<sup>53</sup>. Giuseppe Betori zwraca słusznie uwagę, że gdyby Aniela знаła łacinę na tyle, by czytać w tym języku, byłaby zobowiązana (zgodnie z regułą Trzeciego Zakonu) do codziennego odmawiania Świętego Oficjum<sup>54</sup>, a wtedy zapewne w jej wypowiedziach znalazłoby się nieporównanie więcej cytatów biblijnych, zwłaszcza fraz z Psalmów, które – zgodnie z praktyką tamtych czasów – w wyniku modlitwy brewiarzowej ulegały internalizacji i następnie były używane do opisu własnych przeżyć duchowych<sup>55</sup>. Odniesień do Psalmów brak jednak zupełnie. Dlatego najprawdopodobniej Aniela nie znała łaciny, choć możliwe jest, że jako przedstawicielka patrycjatu miejskiego, umiała czytać i pisać w języku rodzimym. Pismo Święte znała więc z drugiej ręki, z kazań lub wizualnych przedstawień<sup>56</sup>.

Sama Aniela twierdziła, że jej życie przed nawróceniem w 1285 roku było puste, skupione na zmysłowych przyjemnościach i wygodach, jakich mogła mieć pod dostatkiem kobieta o jej statusie społecznym<sup>57</sup>. W *Zapiskach* wspo-

---

Bourgain (1999: 146), że dla ludzi XIII wieku nie było zasadniczej różnicy między dyktowaniem a pisanem listu, toteż można sobie wyobrazić, że dyktowała Aniela po umbryjsku, a sekretarz tłumaczył na łacinę. Pozzi uważa, że Aniela nie znała łaciny, a być może nawet była całkowitą analfabatką (1992: 21). Menestò zaś pisze, że „niemal z pewnością umiała czytać; trudniej określić, czy umiała też pisać” (2013: xxvi).

<sup>53</sup> Warto zauważyć, że znajdujemy w tekście *Zapisków* jedynie pięć cytatów z Biblii (por. Betori 1987: 176).

<sup>54</sup> Reguła zobowiązywała do przyjmowania komunii przynajmniej trzy razy do roku (Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego), codziennego uczestnictwa we mszy świętej, obecności na porannym i wieczornym, wspólnym Oficjum podczas Adwentu i Wielkiego Postu oraz odmawiania codziennie w domu siedmiu godzin kanonicznych. W przypadku nieznamości łaciny wymagano jedynie powtarzania *Pater Noster* i *Gloria Patri* (Schroeder 2006: 36, przyp. 6).

<sup>55</sup> Por. Schroeder 2006: 36. Już Jan Kasjan (*Collationes Patrum* 10.11) mówi, że praktyka modlitwy psalmodycznej prowadzi do tego, że mnich już nie recytuje cudzych słów, ale po prostu wyraża własne stany duchowe słowami Psalmów.

<sup>56</sup> Stąd zasadnicze różnice w użyciu tekstu biblijnego w *Zapiskach* w porównaniu do typowych dla epoki praktyk rozwijających się w środowisku uniwersyteckim czy monastycznym (Bourgain 1999: 155; Cremascoli 2009: 193). Problemатyczny jest ten urywek *Zapisków*, gdzie Aniela opowiada: „zajmowałam się w medytacji jednym słowem z Ewangelii, ponieważ słowo to miało wielką godność i niezwykłą miłość. Wtedy akurat miałam w pobliżu książkę, to znaczy mszał, i pragnęłam zobaczyć to słowo na piśmie” (*Mem.* 1.20). Tekst ten dla niektórych uczonych stanowi dowód piśmienności Anieli i niewątpliwie fakt posiadania w domu mszału jest zastanawiający, natomiast równie ciekawe jest, dlaczego Aniela mówi nie tyle, że chce przeczytać fragment Pisma, co „zobaczyć” jedno słowo, jak ono wygląda na piśmie. Tak czy inaczej, Betori słusznie zauważa, że w kwestii znajomości łaciny czy w ogóle umiejętności czytania u Anieli *onus probandi*, a zwłaszcza wyjaśnienie, dlaczego tak mało jest cytatów biblijnych w jej wypowiedziach, spoczywa na tych, którzy twierdzą, że była piśmienna (1987: 179-182).

<sup>57</sup> Lachance pisze o niej: „bogata, dumna i piękna, Aniela obdarzona była żywą i błyskotliwą inteligencją, skłonną do ironii oraz rzadką wrażliwością” (1993: 16).

## **ZAPISKI**



## Prolog

1. Zaprawdę, doświadczenie wiernych widzi i dotyka Wcielonego Słowa Życia, namacalnie się o Nim przekonuje, jak Ono samo powiada w Ewangelii: „Jeśli ktoś Mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego sobie uczynimy”<sup>1</sup>. I jeszcze: „Temu, kto Mnie miłuje, objawię siebie”<sup>2</sup>.

To doświadczenie, jak i naukę z niego płynącą, sam Bóg daje w obfitości swoim wiernym. W ostatnich czasach, doświadczenie to i naukę z niego płynącą ukazał Bóg poprzez jedną kobietę spośród grona swoich wiernych, dla pomnożenia ich pobożności, co opisane tu zostanie w poniższych słowach, zgodnie z prawdą, choć w sposób niepełny, pomniejszony i skrócony.

Z jakiego powodu i w jaki sposób ja, niegodny brat piszący te słowa, przymuszony zostałem przez Boga samego, jak wierzę, do zapisywania tego wszystkiego i w jaki sposób wspomniana wierna Chrystusowa przymuszona została do opowiadania, opisane jest poniżej we właściwym miejscu, czyli przy okazji opowieści o tym momencie historii, w którym zacząłem to wszystko poznawać i zapisywać.

---

<sup>1</sup> J 14, 23.

<sup>2</sup> J 14, 21-22.

## Rozdział I: Dwadzieścia wcześniejszych kroków

2. Pewna wierna Chrystusowa powiedziała, że podczas rozmowy o Bogu ze swą towarzyszką<sup>3</sup> stwierdziła istnienie trzydziestu kroków czy też przemian, które odnalazła w sobie i przez które przechodzi dusza, która postępuje na drodze pokuty.

3. Pierwszy krok to rozpoznanie grzechu, dzięki czemu dusza bardzo obawia się potępienia w piekle i dlatego gorzkie łzy wylewa.

4. Drugi krok to wyznanie grzechów, a na tym etapie dusza wciąż odczuwa wstyd i gorycz. Nie czuje tutaj jeszcze miłości, lecz tylko smutek. Opowiadała mi, jak to wielokrotnie przystępowała do komunii, będąc w grzechach, gdyż z powodu wstydu nie mogła w pełni się wyspowiadać. Dzień i noc sumienie czyniło jej wyrzuty. I gdy poprosiła świętego Franciszka, aby znalazł jej spowiednika, który znał dobrze grzechy i aby ona sama mogła się jemu dobrze wyspowiadać, tej samej nocy pojawił się jej w widzeniu stary mnich i powiedział: „Siostró, gdybyś mnie wcześniej poprosiła, szybciej też spełniłbym twą prośbę. Lecz skoro poprosiłaś, to ci się spełni”.

«I zaraz rano poszłam do kościoła Świętego Franciszka<sup>4</sup> i szybko stamtąd powróciłam. Wracając, spotkałam pewnego brata, głoszącego słowo Boże w kościele Świętego Felicjana, a brat ów był kapelanem biskupa<sup>5</sup>. I natychmiast postanowiłam, dzięki zrządzeniu Bożemu, wyspowiadać mu się z wszystkich grzechów, jeśli tylko autorytet biskupi udzielił mu władzy ich odpuszczenia albo jeśli mógł ją dla mnie od biskupa uzyskać. I dobrze się przed nim wyspowiadałam. A on, wysłuchawszy spowiedzi, powiedział, że gdybym nie była zadowolona z niego, może sam przedstawić wszystkie moje grzechy przed biskupem. Powiedział też: „Powiadomię cię o pokucie, jaką biskup na ciebie nałoży, choć ja sam mogę ci grzechy odpuścić bez biskupa”. Przy tym więc kroku dusza wciąż odczuwa wstyd i gorycz, a nie czuje jeszcze miłości, lecz tylko smutek».

<sup>3</sup> Początkowo znana była ona pod imieniem Pasqualiny. Jeden z kodeksów zawierających pisma św. Anieli podaje jednak, że nazywała się Masazuola. Zob. *Wprowadzenie*, s. xxv.

<sup>4</sup> Chodzi o kościół św. Franciszka w Foligno. Został on poświęcony w 1256, ale uległ zniszczeniu, toteż obecnie istniejący kościół pochodzi z wieku XVIII.

<sup>5</sup> Najprawdopodobniej chodzi o Arnolda, „brata piszącego te słowa”, choć nie ma na to niepodważalnych dowodów.



5. Trzeci krok to pokuta, którą dusza podejmuje dla zadośćuczynienia Bogu za grzechy. A wciąż przeżywa smutek.

6. Czwarty krok to rozpoznanie miłosierdzia Bożego, które udziela duszy odpuszczenia grzechów i wyrwa ją z piekła. I tu zaczyna ją Bóg oświecać, a wtedy dusza więcej płacze i smuci się niż wcześniej, i usilnie stara się uczynić pokutę jeszcze surowszą.

7. Ja, brat piszący te słowa, powiadam, że przy opisywaniu wszystkich tych kroków nie wspomniałem o jej zadziwiających ćwiczeniach pokutnych, które ta wierna Chrystusowa praktykowała i o których dowiedziałem się dopiero po tym, jak już opisałem wspomniane kroki, ponieważ ona sama nie ujawniła wtedy nic więcej nad to tylko, co trzeba było, aby odróżnić poszczególne kroki od siebie. A ja nie chciałem zapisywać tu nawet jednego słowa więcej niż te, które ona sama wypowiadała, choć wiele z nich pominąłem, nie będąc w stanie ich zapisać<sup>6</sup>.

8. Piąty krok to poznanie samego siebie, ponieważ dusza, choć oświecona tylko odrobinę, nie widzi tu w sobie nic prócz samych ułomności. Wtedy sama siebie skazuje na potępienie przed Bogiem, gdyż z pewnością zasługuje na piekło. A wciąż otrzymuje od Boga gorzkie łyzy.

«Pojmij, że wszystkie te kroki trwają przez czas jakiś. Stąd wielkie współczucie i ból serca odczuwam na myśl o duszy, która tak ociążała, ze smutkiem i z tak ogromnym brzemieniem, poruszać się może ku Bogu. I stawia bardzo małe kroki. A o samej sobie wiem, że dużo czasu spędzałam przy każdym z tych kroków i płakałam, a nic więcej nie otrzymywałam. Jedynym pocieszeniem dla mnie było to, że mogłam płakać na każdym z kroków. Było to jednak gorzkie pocieszenie».

9. «Szósty krok to swego rodzaju oświecenie przez łaskę, dzięki której Bóg dał mi głęboką świadomość wszystkich moich grzechów. I ujrzałam w tym świetle, że zgrzeszyłam przeciw wszystkim stworzeniom, które zostały dla mnie powołane do istnienia. I mocno powracały mi na myśl wszystkie moje grzechy, także na spowiedzi, na której je wyznawałam przed Bogiem. I błagałam wszystkie stworzenia, przeciw którym – jak to widziałam – zgrzeszyłam, aby mnie nie oskarżały. I Bóg dał mi wtedy taką łaskę, że mogłam się

---

<sup>6</sup> Wygląda to na dodany później komentarz Arnolda.

modlić z wielkim ogniem miłości<sup>7</sup>. I wzywałam wszystkich świętych i świętą Dziewicę, by wstawiali się za mną i błagali tę Miłość, która tak wspaniale, wspomniane już dobra mi wyświadczyła, aby uczyniła mnie żywą, skoro poznałam już, że jestem martwa. A wydawało mi się, że wszystkie stworzenia litują się nade mną i wszyscy święci wraz z nimi».

10. «Przy siódmym kroku dane mi było patrzeć na krzyż, na którym oglądałam Chrystusa, który umarł za nas. Lecz było to wciąż widzenie pozbawione smaku, choć odczuwałam podczas niego wielkie cierpienie»<sup>8</sup>.

11. «Przy ósmym kroku, podczas spoglądania na krzyż<sup>9</sup>, Bóg dał mi głębsze poznanie, w jaki sposób Syn Boży umarł za nasze grzechy. Wtedy uświadomiłam sobie wszystkie moje grzechy z ogromnym bólem i czułam, że to ja sama Go ukrzyżowałam. Lecz wciąż nie rozumiałam, co było większym dobrodziejstwem: czy to, że wyzwolił mnie z mych grzechów i z piekła, dając mi się nawrócić na drogę pokuty, czy to, że został za mnie ukrzyżowany. Lecz w tym poznaniu znaczenia Krzyża Bóg dał mi tak wielki ogień wewnętrzny, że stojąc wówczas przed krucyfiksem, zrzuciłam z siebie całe odzienie i naga oddałam Mu całą siebie<sup>10</sup>. I choć uczyniłam to z wielkim lękiem, to jed-

<sup>7</sup> Już u Jana Kasjana, zapisującego doświadczenia Ojców Pustyni z IV w., pojawia się określenie nadprzyrodzonej modlitwy jako modlitwy „płomiennej” (*oratio ignea*) (*Collationes Patrum* 9.25). Opis doświadczenia ognia podczas kontemplacji pojawia się także u Augustyna (*Confessiones* 9.4.8, 9.4.11, 11.9.11), a w XII wieku u Bernarda z Clairvaux (*Sermo super Canticum canticorum* 49.4) i Wilhelma od św. Teodoryka (*Meditativae Orationes* 12.18).

<sup>8</sup> Mówi ona tu, oczywiście, o smaku duchowym. Po raz pierwszy pojawia się temat Męki Pańskiej i Ukrzyżowanego, który będzie miał fundamentalne znaczenie w całej mistycznej drodze Aniela.

<sup>9</sup> Ilekroć mowa o „krzyżu” w sensie fizycznego przedmiotu, piszę to słowo małą literą, a gdy chodzi o metonimiczne znaczenie Męki Chrystusa i – przez upodobnienie – cierpienia Jego uczniów, używam wielkiej litery. W tym miejscu, jak wynika z następujących zdań, chodzi o krucyfiks, przed którym modliła się Aniela.

<sup>10</sup> Św. Franciszek miał obnażyć się publicznie na rynku w Asyżu, przed swoim ojcem, biskupem i wszystkimi tam zgromadzonymi, żeby wyrazić swoje pragnienie życia w ubóstwie (Tomasz z Celano, *Vita prima s. Francisci*, 10-15; Bonawentura, *Legenda major* 2.4). Metaforyczne znaczenie nagości było popularne w czasach Aniela. Jakub z Vitry w swojej biografii beginki Marii z Oignies pisze, że podążała ona „naga za nagim Chrystusem” (*nudum Christum nuda*, *Vita B. Mariae Oigniacensis* 2.5.45, *Acta Sanctorum Iunius* 5, Paris 1867, s. 557E). Jakub użył też określenia *nudus nudum sequi* w odniesieniu do całego zakonu franciszkańskiego (*Historia occidentalis* 32). Marini przypomina, że to wyrażenie znajduje się również u Hubertyna z Casale (*Arbor vitae, Prologus primus libri primi*, s. 3a) i odsyła do Grégoire 1972 (Marini 1999: 326). Bonawentura wspomina o obnażeniu się jako wyrazie upojenia miłością do Boga w *De triplici via* 2.10. Por. też podobne obrazy u Mechtyldy z Magdeburga (*Strumień światła Boskości* 1.44, Mechtylda z Magdeburga, *Strumień światła Boskości*, t. 1 i 2, przeł. P.J. Nowak OFM, Kraków 2004, t. 1, s. 63): „Musicie być ogołocona!/ Panie, a co się ze mną wtedy stanie?/ Pani Duszo, jesteście tak bardzo upodobniona do Mnie, Że między wami a Mną nie może być niczego. (...) Panie, oto teraz

nak przyrzekłam Mu wtedy zachować wieczystą czystość i nie obrazić Go już żadnym z mych członków, oskarżając przy tym wszystkie członki po kolei (to znaczy każdy z nich osobno). I błagałam Go, aby sprawił, że będę mogła dotrzymać tego przyrzeczenia, czyli tej czystości wszystkich członków i zmysłów. Z jednej bowiem strony bałam się składać tę obietnicę, a z drugiej strony – ów ogień przymuszał mnie do jej złożenia i nie mogłam inaczej uczynić».

12. «Przy dziewiątym kroku Bóg dał mi łaskę poszukiwania, czym właściwie jest Droga Krzyżowa, bym mogła stać u stóp Jego krzyża, gdzie schronienia szukają wszyscy grzesznicy. I w ten sposób Bóg oświecił mnie, pokazał mi Drogę Krzyżową i pouczył o niej, to znaczy, dał mi następujące natchnienie: jeśli zapragnę iść na Krzyż, to muszę zdjąć odzienie, by być łąjsza, i naga iść muszę na Krzyż. Oznacza to, że powinnam wybaczyć wszystkim, którzy mnie skrzywdzili i zdjąć z siebie wszystko, co ziemskie, wszystkich mężczyzn i kobiety, wszystkich przyjaciół i rodziców, całą resztę rzeczy, które są w moim posiadaniu, a wreszcie także i siebie samą powinnam z siebie zrzucić i dać moje serce Chrystusowi, który obdarzył mnie tymi dobrami, i iść drogą ciernistą, to jest drogą udręki. Wtedy zaczęłam pozbywać się co piękniejszych z moich strojów, wykwintnych posiłków i nakryć głowy. Lecz to wciąż było dla mnie dosyć wstydlive i przykre, ponieważ nie odczuwałam jeszcze miłości i żyłam jeszcze z moim mężem. Przeto gorzkie to było dla mnie przeżycie, ilekroć mnie obrażano i krzywdzono, a jednak znosiłam to cierpliwie tak, jak umiałam.

Stało się z woli Boga, że w tym czasie zmarła moja matka, która była mi wielką przeszkodą. A potem w krótkim czasie zmarł mój mąż i wszyscy synowie. Ponieważ zaczęłam już kroczyć wspomnianą drogą i modliłam się do Boga, by pomarli, znalazłam w tym wielką pociechę, to znaczy w ich śmierci. I myślałam, że skoro Bóg uczynił mi to, o czym wspomniałam, to

---

jestem nagą duszą.” A także: „Chyba że ona zechce zupełnie wolna i naga/ Położyć się i spocząć w Mych Boskich ramionach/ A wtedy rozpocznie się Moja z nią zabawa.” (5.25, s. 58). Mistrz Eckhart powiada: „jeśli chcesz znaleźć nagą naturę, odpaść muszą wszelkie podobieństwa, a im głębiej przenikniesz do wnętrza, tym bliżej będziesz bytu.” (*Kazanie 51, Dzieła*, przeł. W. Szymona, Poznań 2013-2014, t. 2, s. 165). Motyw nagości ma swoje biblijne korzenie zarówno w scenie obnażenia Chrystusa przed ukrzyżowaniem Go, jak i z symboliką Jego ogołocenia czy „opustoszenia” (*kenosis*), o którym pisze św. Paweł (Flp 2, 5-11).

teraz moje serce będzie zawsze trwać w sercu Boga, a serce Boga w moim sercu»<sup>11</sup>.

13. «Przy dziesiątym kroku pytałam Boga, co mogę uczynić, by Mu się bardziej podobać, a On sam przez swą litość ukazał mi się wielokrotnie we śnie i na jawie ukrzyżowany na krzyżu<sup>12</sup>. I mówił mi, bym wpatrywała się w Jego rany, i w cudowny sposób pokazał mi, jak wszystko dla mnie wycierpiał; i czynił to wiele razy<sup>13</sup>. A gdy pokazał mi, osobno i po kolei, wszystko, co dla mnie wycierpiał, powiedział mi: „Cóż więc możesz uczynić, co by tobie wystarczyło?”<sup>14</sup> Podobnie też wielokrotnie ukazał mi się na jawie, lecz w sposób o wiele powabniejszy niż we śnie (choć zawsze ukazywał mi się bardzo udręczony) i powiedział mi to, co wtedy, gdy spałam, ukazując mi swoje rany od stóp aż po głowę. Pokazał nawet włosy wyrwane z brody, policzków i głowy i wyliczył wszystkie razy bicza, wskazując na każde uderzenie. I powiedział: „Wszystko to wycierpiałem dla ciebie”. Wtedy w cudowny sposób powracały mi na myśl wszystkie moje grzechy, poprzez które ukazał mi, że skoro ostatnio znowu smagałam Go moimi grzechami, powinienam przeżywać z tego powodu ogromny ból. I przeżywałam wtedy większy ból z powodu moich grzechów niż kiedykolwiek przedtem. Podobnie powiedział mi, gdy oglądałam Jego Mękę: „Cóż możesz uczynić dla Mnie, co by tobie wystarczyło?” I wtedy wiele płakałam i wylewałam łzy o wiele żar-

<sup>11</sup> Na temat modlitwy o śmierć bliskich i radości z niej płynącej zob. *Wprowadzenie*, ss. xxiv-xxv. Podobne wątki znajdujemy w żywotach Humiliany z Cerchi, Małgorzaty z Cortony, Michaliny z Pesaro, Julietty z Huy czy Elżbiety Węgierskiej (zob. Newman 1995: 77-87). Bliższa analiza wszystkich wzmianek Anieli na temat jej rodziny oraz motywu psychologicznej utraty i żałoby w jej doświadczeniach wskazują jednak, że nie tylko daleka była od obojętności w stosunku do śmierci rodziny, ale przeżycie tej śmierci było stale obecne, na poziomie psychologicznym, w doświadczeniach duchowych Anieli (na ten temat zob. Stróżyński 2013).

<sup>12</sup> To pleonastyczne powtórzenie obecne jest też w łacińskim oryginale. Pozostawiam niekiedy takie niezręczności stylistyczne, gdyż nadają swoistego kolorytu i autentyzmu wypowiedziom Anieli.

<sup>13</sup> Lekcja Menestò: *dicebat michi ut respicerem in plagas suas* (1.13.98) ma więcej sensu niż przyjęta przez Thiera i Calufettiego: *dicebat mihi quod ego respicerem...*, zwłaszcza w kontekście następnego zdania. Najpierw Chrystus zachęca Anielę do wpatrywania się w Jego rany, a potem wyjaśnia ich znaczenie.

<sup>14</sup> Paoli podkreśla, że użycie składni *dativus ethicus* ma w tym miejscu wyraźnie ironiczny wydźwięk. Jezus pytając: „co by tobie wystarczyło?”, sugeruje, że skrajne formy pokuty są raczej potrzebą samej Anieli niż Jego (1999: 51-52).

liwiej niż wcześniej, tak iż łyzy paliły moje ciało i trzeba mi było potem polewać je wodą dla ochłodzenia»<sup>15</sup>.

14. «Przy jedenastym kroku wspomniane rzeczy skłoniły mnie do o wiele surowszych ćwiczeń pokutnych».

Jest to krok, który długo by trzeba opisywać, a jest on też cudowny i trudny ponad ludzką miarę (to mówię ja, brat piszący te słowa, ponieważ później dopiero dowiedziałem się o jej sposobie pokuty)<sup>16</sup>.

15. «Przy dwunastym kroku, gdy wydawało mi się, że nie mogę czynić wystarczającej pokuty, żyjąc wśród rzeczy tego świata, postanowiłam wszystko całkowicie porzucić, by móc czynić pokutę i iść na Krzyż, do czego zostałam przez Boga natchniona. On udzielił mi wspomnianego postanowienia przez swą łaskę i w sposób cudowny w takich oto okolicznościach. Gdy pragnęłam bardzo stać się uboga i rozmyślałam o tym często z wielką gorliwością, obawiając się, żeby nie zdarzyło mi się umrzeć, zanim stanę się uboga, a – z drugiej strony – atakowana byłam przez mnóstwo pokus (dlatego, że byłam młoda i żebranie byłoby dla mnie niebezpieczne i zawstydzające, toteż musiałabym pewnie umrzeć wtedy z głodu, zimna i nagości, i wszyscy mi to odradzali), wtedy, dzięki Bożemu miłosierdziu, otrzymałam jakby wielkie oświecenie w moim sercu. Wraz z tym oświeceniem wstąpiła we mnie moc, której (jak wtedy sądziłam i nadal sędzę) nie stracę już nigdy. Znaczy to, że w tym świetle tak się usposobiłam, iż to postanowiłam, że jeśli trzeba mi będzie umrzeć z głodu, nagości czy wstydu, a mogłabym dzięki temu bardziej się Bogu podobać wtedy lub teraz, żadnym sposobem nie zrezygnuję z lęku przed tymi rzeczami, nawet gdybym pewna była, że całe to zło mi się przydarzy, gdyż nawet gdyby mi się ono przydarzyło, z radością bym dla Boga umarła. I tak prawdziwie podjęłam to postanowienie».

16. «W trzynasty krok weszłam dzięki cierpieniu Matki Chrystusa i świętego Jana, i błagałam, by pozyskali oni dla mnie jakiś pewny znak, dzięki któremu zawsze i nieustannie mogłabym mieć w pamięci Mękę Chrystusa. Wtedy zdarzyło mi się, że Bóg ukazał mi we śnie serce Chrystusa i powiedział: „W sercu tym nie ma kłamstwa, lecz wszystko jest tam prawdą”. I wydawa-

<sup>15</sup> Tzw. dar łyż jako jedna z łask mistycznych znany był już w duchowości mnichów żyjących na pustyni w IV w. Tutaj pojawia się dodatkowe zjawisko „gorących łyż”.

<sup>16</sup> Uwaga Arnolda być może wstawiona później.

ło mi się, że mi się to przydarzyło z tego powodu, iż wcześniej żartowałam sobie z pewnego kaznodziei».

17. «Przy czternastym kroku, gdy stałam na modlitwie, w sposób bardzo wyraźny ukazał mi się na jawie Chrystus na krzyżu (co znaczy, iż podarował mi o wiele głębsze poznanie Go). Zawołał mnie i powiedział mi, abym dotknęła ustami rany w Jego boku. I wydało mi się, że widziałam i piłam krew Jego, płynącą właśnie z Jego boku, i dane mi było zrozumieć, że w ten sposób mnie oczyścił<sup>17</sup>. Od tamtego momentu zaczęłam przeżywać wielką radość, choć rozważanie Jego Męki i tak przynosiło mi smutek. I błagałam Pana, bym cała broczyła krwią dla Jego miłości, tak jak On sam to uczynił dla mnie. I usposobiłam się dla Jego miłości tak, iż chciałam, aby wszystkie moje członki doznały śmierci, innej jednak niż On podczas Męki, to znaczy, bardziej jeszcze haniebnej. I rozmyślałam i pragnęłam, abym, jeśli uda mi się znaleźć moją śmierć, wolno mi było zginąć dla wiary w Niego albo dla Jego miłości, gdyż usilnie prosiłam, by uczynił mi tę łaskę (to znaczy, skoro Chrystus ukrzyżowany został na drzewie, abym ja ukrzyżowana została na jednym jego kawałku, albo w jakimś wyjątkowo haniebnym miejscu, albo na jakiejś wyjątkowo haniebnej rzeczy). I ponieważ nie byłam godna umrzeć w taki sposób, w jaki umierali święci, prosiłam, by dał mi umrzeć w jakiś bardziej haniebny sposób i to tak, bym znosiła przy tym dłuższą agonię. A nie mogłam wymyśleć śmierci dostatecznie podłej dla zaspokojenia mego pragnienia. Dlatego bardzo cierpiałam, gdyż nie mogłam znaleźć żad-

---

<sup>17</sup> U Jana (19, 33-37) jest wzmianka o boku Chrystusa, z którego wypłynęła krew i woda. Tutaj krew odnosi się, oczywiście, do sakramentu Eucharystii, ale widzenie Anieli stanowi zarazem aluzję do Chrystusa jako matki, która karmi mlekiem-krwią ze swej piersi (na temat motywu Chrystusa-Matki zob. Bynum 1982). Obraz picia mądrości wprost z serca Boga, kojarzony często ze spoczywaniem św. Jana na piersi Chrystusa podczas Ostatniej Wieczery, pojawia się w *Wyznaniach* św. Augustyna (*Confessiones* 9.3.6). Jeden z wczesnych opisów picia Krwi Ukrzyżowanego znajdujemy u Piotra Damianiego, gdy przytacza widzenie św. Romualda: „często widziałem najbardziej żywym wzrokiem duszy Chrystusa przybitego gwoździami, wiszącego na krzyżu i chciwie piłem nadstawionymi ustami kapiącą krew” (*Opusculum decimum nonum. De abdicatione episcopatus* 5, PL 145, s. 432AB). Pisze o tym również Aelred z Rievaulx: „Niekiedy obejmuje Ciebie ukrzyżowanego czułym uściskiem i wypija łyk najśodszej Twjej Krwi” (*Speculum caritatis* 1.5.16, *Aelredi Rievallensis Opera Omnia*, red. A. Hoste, C. Talbot, vol. 1, CCCM 1, Turnhout 1971, s. 19). Często wątki takie pojawiają się w misticznych dziełach z Helfty – Matyldy z Hackeborn (1240-1298) i Gertrudy Wielkiej (1256-1302) (np. *Liber specialis gratiae* 2.16). Podobny motyw obecny jest też w porównywaniu Jezusa do pelikana, zgodnie z rozpowszechnionym w średniowieczu mniemaniem, że ptak ten karmi swoje pisklęta krwią z własnej piersi. Takie porównanie możemy znaleźć w hymnie eucharystycznym Tomasza z Akwinu *Adoro Te devote*: „Dobry Pelikanie, Panie Jezu! Oczyść mnie, nieczystego, Twą Krwią”.

nej haniebnej śmierci, która nie byłaby zarazem w jakiś sposób podobna do śmierci świętych (a takiej nie byłam w ogóle godna)»<sup>18</sup>.

18. «Przy piętnastym kroku skupiałam swą uwagę całkowicie na świętym Janie i Matce Bożej poprzez rozmyślanie nad ich cierpieniem i poprzez błaganie, aby pozyskali mi tę łaskę, to znaczy, bym zawsze odczuwała ból Męki Chrystusa albo przynajmniej – ich własne cierpienie<sup>19</sup>. I pozyskali mi ją, a nawet wciąż pozyskują. A raz jeden sprawił święty Jan, że poczułam ból największy z tych, które kiedykolwiek zdarzyło mi się odczuwać. I Bóg dał mi zrozumieć, że święty Jan znosił tak wielki ból z powodu Męki i śmierci Chrystusa, a także z powodu cierpienia Matki Chrystusa, iż miałam wrażenie i mam je nadal, że był on czymś więcej nawet niż męczennikiem. Dlatego też wtedy Bóg dał mi pragnienie pozbycia się całego majątku i tak silną wolę uczynienia tego, że choć bardzo atakowana byłam przez demona, bym tego nie czyniła i choć często byłam z tego powodu kuszona, i choć nawet zakazane mi to zostało przez braci i przez ciebie<sup>20</sup>, i przez wszystkich, którzy udzielali mi rad, to jednak w żaden sposób nie mogłam się powstrzymać od wszelkiego zła i dobra, które mogło mi się przydarzyć z tego powodu. I gdybym nie mogła wtedy w inny sposób wspierać ubogich, poz byłabym się całkiem wszystkich moich posiadłości, ponieważ nie wydawało mi się, że mogę cokolwiek dla siebie zatrzymać, bez poważnego obrażenia Boga. A jednak dusza moja wciąż tkwiła w goryczy z powodu swych grzechów i nie wiedziałam, czy wszystko, co uczyniłam, podoba się Bogu. Lecz wołałam, gorzko płacząc: „Panie, jeśli jestem potępiona, wcale nie będę mniejszej czyniła po-

<sup>18</sup> Przykład nadmiernej gorliwości Anieli wpisuje się w typową dla jej epoki mistyczną przesadę, płynącą z ogromnej miłości, która wzbudza pragnienia i postanowienia nieraz niedorzeczne. Pragnienie Anieli przypomina też tradycję, wedle której św. Piotr został ukrzyżowany do góry nogami, co miało oznaczać, że jest niegodny śmierci dokładnie takiej, jaką poniósł Chrystus.

<sup>19</sup> Słysząc tu echo pieśni *Stabat mater* (przypisywanej niekiedy Jacopone z Todi, mistykowi i poecie należącemu do franciszkańskich spirytualów – por. Sensi 2012: 46): „Spraw, bym z tobą pobożnie płakał,/ współcierpiął z Ukrzyżowanym,/ aż do końca życia”.

<sup>20</sup> Manuskrypty belgijskie podają wariant „przez rodziców”, a nie „przez braci”. Thier i Calufetti uważają taką lekcję (choć jej nie przyjmują) za historycznie bardziej sensowną, gdyż w opisywanym tu momencie życia Aniela nie miała jeszcze regularnego kontaktu z franciszkanami (Thier, Calufetti 1985: 146). Nieco wcześniej wspomina jednak o śmierci matki i rodziny (o ojcu nie wspomina w ogóle), więc chyba równie trudno uzasadnić lekcję „przez rodziców”. Menestò przyjmuje w tym miejscu (I.18.176) wersję *a fratibus*, bez podawania żadnych innych wariantów.

kuty i pozbędę się wszelkiego majątku, i będę Tobie służyć”<sup>21</sup>. A ponieważ wciąż tkwiłam w goryczy z powodu mych grzechów i nie doznawałam jeszcze boskiej słodyczy, uwolniona zostałam z tego stanu w następujący sposób».

19. «Przy szesnastym kroku poszłam pewnego razu do kościoła i błagałam Boga, aby obdarzył mnie jakąś łaską. I gdy się modliłam, Bóg włożył mi w serce *Pater noster* z bardzo jasnym zrozumieniem Bożej dobroci i mojej własnej nędzy, i wyłożył mi w moim sercu znaczenie każdego słowa osobno<sup>22</sup>. I odmawiałam na głos to *Pater noster* przez tak długi czas i z takim poznanie samej siebie, że choć gorzko płakałam z powodu mych grzechów i mojej nędzy, którą poznałam, to jednak przeżyłam wielką pociechę i zaczęłam smakować odrobiny Bożej słodyczy, ponieważ wtedy poznałam lepiej dobroć Bożą niż kiedykolwiek wcześniej; lecz teraz jeszcze większą słodycz znajduję. Ponieważ jednak we wspomnianym *Pater noster* Bóg pokazał mi moją nędzę i grzechy moje, zaczęłam się wstydzić tak bardzo, że ledwo śmiałam podnieść wzrok; lecz powierzyłam się litości<sup>23</sup> świętej Dziewicy, by uzyskała dla mnie odpust za moje grzechy. I wciąż tkwiłam w goryczy z powodu grzechów.

W tym stanie żyłam przez czas dość długi, zanim mogłam przejść do następnego kroku. Bo przy jednych krokach dłużej przebywałam, a przy innych – krócej».

<sup>21</sup> Jest to motyw *resignatio ad infernum*, czyli pragnienia wiecznego potępienia lub przyjęcia takiego losu, z miłości do Boga lub bliźnich. Wywodzi się on z deklaracji św. Pawła w *Liście do Rzymian* (9, 3). W czasach Anieli podobny motyw pojawia się u Mechtylidy z Magdeburga (*Strumień światła Boskości* 1.5), Jadwigi z Antwerpii (*Visions* 11.156; *Poems in couplets* 16.99-102) oraz u Małgorzaty Porete (*Le mirouer des simples âmes* 7; 13). U tej ostatniej oraz u Mistra Eckharta przybiera formę takiego wyrzeczenia się własnej woli, ze skutkiem jest obojętność na osobiste potępienie czy zbawienie (*Kazanie* 6, t. 1, 152-153).

<sup>22</sup> Jeśli Aniela nie znała łaciny, „wykładanie znaczenia” przez Boga polegałoby na tłumaczeniu łacińskich słów na rodzimy język mistyczki. Jeśli rozumiała łacinę, może to oznaczać wyjaśnianie duchowego sensu modlitwy (co zresztą nie wyklucza pierwszej interpretacji). Zob. *Wprowadzenie*, ss. xxi-xxii.

<sup>23</sup> Menestò przyjmuje tu lekcję *repietavi me beate Virgini* (1.19.197). Thier i Calufetti odrzucają ją na rzecz *repraesentavi*, która to wersja znajduje się w kodeksach, które uznają za kodeksy pierwszej redakcji (w przeciwieństwie do Menestò). Zdaniem dwóch badaczy lekcja *repietavi* jest niezrozumiała (Thier, Calufetti 1985: 149, przyp. 18). Również Ferré odrzuca lekcję kodeksu z Asyżu na rzecz *repraesentavi* (1927: 20). Rzeczywiście, nie ma takiego czasownika w standardowej łacinie, wydaje się on neologizmem stworzonym przez Arnolda, wywodzącym się od włoskiego rzeczownika *pietà* – dobroć, litość, z dodanym przedrostkiem. Podążam tutaj za nowszą edycją i rozumiem to słowo jako „powierzyć się, oddać czyjeś dobroci/litości”.