

# Stanisław Kobiela

---

## Sposoby przywracania rajskej harmonii w życiu zakonnym w epoce średniowiecza

---

Studia Theologica Varsaviensia 33/1, 151-160

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOBIELUS

## SPOSOBY PRZYWRACANIA RAJSKIEJ HARMONII W ŻYCIU ZAKONNYM W EPOCE ŚREDNIOWIECZA

Utrata pierwotnej doskonałości przez człowieka, a zarazem przez świat, dokonała się, jak podaje Księga Rodzaju, w kontekście winy Pierwszych Rodziców.

Na przestrzeni wieków człowiek wymyślał różnorodne sytuacje usprawiedliwiające jego powrót do raju. Jako przykład nieustannie istniejącego pragnienia tego powrotu był przypadek syna Adama, Seta. Według apokryficznej Ewangelii Nikodema po jakimś czasie po wypędzeniu z raju Adam ciężko zachorował i posłał swego syna Seta, aby przyniósł mu obiecaną oliwę łaski z rajskiego drzewa miłosierdzia i namaścił nią ciało w celu uleczenia<sup>1</sup>. Set udał się w kierunku wschodnim do raju po ścieżce, na której zachowały się ślady stóp Adama i Ewy<sup>2</sup>. Niestety, według relacji Seta, dar oliwy został odłożony na czas przyjścia Mesjasza.

Raj ciążył więc nad przeznaczeniem człowieka nawet po jego upadku. Przyjął dla jego natury charakter normatywny i stał się źródłem tęsknoty za utraconą wspólnotą z Bogiem, ze światem oraz za utraconą harmonią w samym człowieku. Pierwsze ślady nawiązujące do idei powrotu do Edenu odnaleźć można już w tradycji judaistycznej, szczególnie w midraszach i haggadach dotyczących przejścia Izraelitów przez pustynię<sup>3</sup>.

Tęsknota za rajem zauważalna jest także u początków chrześcijaństwa. Dużą rolę odegrały tutaj sposoby realizacji rad ewangelicznych, owocem czego miała być intymna więź z Bogiem. Można postawić tezę, że czas sakralny, odpowiednio przez człowieka organizowany,

<sup>1</sup> Legenda ta w XIII wieku została połączona przez anonimowego autora z historią drzewa krzyża. Kompilacja stała się powszechnie znana w średniowiecznej Europie. T. Dobrzeńcki, *Legenda o Secie i drzewie życia w sztuce średniowiecznej*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, X: 1966, s. 172.

<sup>2</sup> M. Elia de, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 288.

<sup>3</sup> Por. G. Bienenaimé, *Un retour du paradis dans le désert de l'Exode selon une tradition juive*, [w]: *La création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB*, Lille 1985, Paris 1987, s. 429-449.

odpowiadał jego tęsknocie za wiecznością. Także przestrzeń sakralna w specjalny sposób konstruowana odpowiadała pragnieniu przywrócenia utraconego raju. Obydwa te zjawiska można w pełnym wymiarze dostrzec w organizacji życia klasztornego. Od IV wieku aż do XII wieku praktykowanie kontemplacji zakładało opuszczenie świata. Konsekwencją tego były licznie powstające eremy i cenobia. Życie kontemplatywne praktykowano zatem w samotności lub w klasztorze, gdzie anachoreci i mnisi mieli nadzieję zbliżyć się do Boga i cieszyć się Jego obecnością. Te intymne więzi z Bogiem miały stać się jakimś odpowiednikiem rajskiej więzi, jaka istniała pierwotnie między człowiekiem i Bogiem. Sama nawet kontemplacja była już pewnego rodzaju formą przywrócenia kondycji Adama przed upadkiem<sup>4</sup>. Dusza kontemplatywna zdobywała jakby naturę anielską i unosiła się wraz z aniołami na wysokości. Znane są w tej kwestii dwa stanowiska. Pierwsze głosiło wiarę w możliwość przywrócenia duszy stanu anielskiego, zaś drugie nie tylko przywrócenie, lecz także wprowadzenie w społeczność anielską<sup>5</sup>. Przykładem zainteresowania się tą kwestią jest traktat Grzegorza z Nyssy *O dziewictwie*, w którym opisuje on etapy powrotu duszy do stanu rajskiego<sup>6</sup>.

Powrót do stanu rajskiego był upodabniany do wyjścia Abrahama z ziemi ojców do ziemi przyrzeczonej przez Boga, Rdz 12, 1<sup>7</sup>. Historii Patriarchy z Księgi Wyjścia odpowiadała droga nawrócenia, pogardy świata i przemiany, jaka dokonywała się w klasztorze i która korespondowała z egzegezą zgodną z duchowością monastyczną<sup>8</sup>.

Od najwcześniejszych form wspólnego życia mniszego w kulturze zachodniej klasztor był uważany za symbol raju, zaś ogród formowany na sposób rzymski lub orientalny – za część domu czy klasztoru<sup>9</sup>. Piotr D a m i a n i w *Mowie LIX* pisał o klasztorze jako raju, w którym można znaleźć między innymi zielone łąki Pism, wysmukłe drzewa Świętych, stół, na którym Bóg jest karmiącym

<sup>4</sup> M. Elia de, *Histoire des croyance et des idées religieuses*, T. III, *De Mahomet à l'âge des Réformes*, Paris 1984, s. 208.

<sup>5</sup> J. Daniéλου, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 152.

<sup>6</sup> Tamże, s. 104.

<sup>7</sup> G. Lodolo, *Il tema simbolico del paradiso nella tradizione monastica dell'occidente latino (secoli VI-XII): Lo spazio del simbolo*, „Aevum”, LI: 1977, fsc III-IV, s. 270-271.

<sup>8</sup> Tamże, s. 271.

<sup>9</sup> F. Schnack, *TRaum vom Paradies. Eine Kulturgeschichte des Gartens*, Hamburg 1962, s. 105.

i pokarmem, darem i obdarowującym, ofiarą i ofiarującym<sup>10</sup>. Idea ta pogłębiła się zwłaszcza wtedy, gdy zmniejszono nacisk kładziony na metaforę, że *Ecclesia est paradisus* – Kościół jest rajem<sup>11</sup>. Należy zauważyć, że w średniowieczu, pod wpływem silnej ekspansji form życia zakonnego, nastąpiło pewne przewartościowanie. Eklezjalny charakter raju zastąpiony został przez monastyczny – a więc już nie *Ecclesia est paradisus*, lecz *claustrum est paradisus*. Wyraz praktyczny tego zjawiska zaznaczył się w liczebności i w różnorodności form ogrodów klasztornych ewokujących ideę raju<sup>12</sup>. Honoriusz A u g u s t o d u n e n s i s podawał, że w sensie moralnym klasztor był ogrodem – *tropologice hortus est claustrum*<sup>13</sup>.

Tak rozwinięta problematyka raju wywarła wpływ na szczególne zainteresowanie się w średniowiecznych klasztorach sztuką ogrodnictwa. W utopijnym planie centrum klasztorowego Sant Gallen z czasów karolińskich znalazły lokalizację następujące formy ogrodów: ogród warzywny, ogród owocowy, ogród roślin leczniczych<sup>14</sup>. Szczególnie w kręgach monastycznych zaznaczyła się pogłębiona interpretacja ogrodu w oparciu o formy życia zakonnego. Wielu teologów i symbolistów tego okresu wypowiadało się w tej dziedzinie.

Ogród był pewnego rodzaju mikrokosmosem, który człowiek mógł porządkować, urządzać według własnej koncepcji, najczęściej naśladującej reguły harmonii makrokosmosu. Strony świata wyznaczone były przez krzyżujące się alejki, w których przecięciu niczym oś świata lokalizowano fontannę. Każdy ogród był jakby powtórzeniem dzieła stworzenia opisanego w Księdze Rodzaju<sup>15</sup>. Kto porządkował jakiś fragment przestrzeni, naśladował w ten sposób dzieło Boga, Stwórcy *Universum*<sup>16</sup>. Obrzęd uświęcenia, konsekracji jakiegoś obszaru, był powtórzeniem kosmogonii<sup>17</sup>. Ogród uporządkowany na

<sup>10</sup> *Vere claustrum est paradisus. Hic prata virentia Scripturarum, praeterfluens lacrymarum undositas, quam de purissimis affectibus amor ille coelestis eliquat. Hic sunt arbores erectissimae choris sanctorum, nullaque est, quae non multa fructus gaudeat ubertate. Haec est illa sublimis mensa, in qua Deus est et cibans et cibus, munerans et munus, offerens et oblatum, conviva et convivium. Hic aggestae sunt Omnipotentis divitiae, hic refusa est gloria angelorum.* PL 144, 837. Identyczną homilię z niewielkimi zmianami podaje Mikołaj C y s t e r s, *Sermo in Festo S. Nicolai*, PL 184, 1055-1059.

<sup>11</sup> Por. D a n i e l o u, dz. cyt., s. 461.

<sup>12</sup> Jeden z klasztornych ogrodników średniowiecznych zapisał: *Die Gartenkunst mich sehr ergetzt Bis Gott ins Paradies mich setzt.* S c h n a c k, dz. cyt., s. 113.

<sup>13</sup> PL 172, 429.

<sup>14</sup> W. B r a u n f e l s, *Abendländische Klosterbaukunst*, Köln 1978, s. 54-55, il. 11.

<sup>15</sup> W. T e i c h e r t, *Gärten. Paradiesische Kulturen*, Stuttgart 1986, s. 12.

<sup>16</sup> M. E l i a d e, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, s. 20.

<sup>17</sup> E l i a d e, dz. cyt., s. 20.

przykład w foremny pięciobok symbolizował potęgę człowieka, a zwłaszcza jego moc nad ujarzmioną naturą<sup>18</sup>.

Benedyktyńska mistyczka Hildegarda z Bingen w *Liber scivias* opisała, jak sam Bóg jako *magnus et profundus artifex* przygotował najpierw z wielką starannością miejsce pod założenie ogrodu. Następnie zasadził w nim drzewa rodzące owoce mające różnorodne zapachy, wonie i smaki. Aby zaś żaden z nieprzyjaciół nie zniszczył uprawy, Bóg zabezpieczył ogród otoczywszy go murem. W końcu ustanowił opiekunów, aby ogród uprawiali, a z owoców sporządzali przeróżne pachnidła, maści i inne kosmetyki<sup>19</sup>. Człowiek w ogrodzie rajskim otrzymał od Boga określone zadania, z których jedno sformułowane zostało w formie nakazu, a inne zakazu. Zlecono mu uprawę ziemi rajskiej i przez tę czynność mógł stać się współpracownikiem Boga, który założył ogród.

Mimo, że ogrody klasztorne podlegały określonym regułom zwyczajowym i zakonnym, to jednak ich wyraz estetyczny był niezwykle różnorodny. Decydowały o tym nie tylko pory roku czy położenie geograficzne, lecz także wrażliwość opata, biegłość zawodowa ogrodnika, a wreszcie kanony piękna kreowane przez epokę.

Słowo „ogród” miało bardzo szeroką rozpiętość znaczeń semantycznych i symbolicznych. Wśród nich należy szczególnie uwypuklić dwa: użyteczność i rozkosz, które bardzo często wzajemnie się uzupełniały. W ogrodach klasztornych, z wyjątkiem może czysto użytkowych, w centralnym punkcie przecięcia się alejek umieszczano fontannę symbolizującą Chrystusa lub krzak róży prezentujący Matkę Bożą. Ramiona alejek tworzyły ramiona krzyża i w ten sposób wskazywano na miejsce drzewa rajskiego, na którym, jak podaje prefacja o krzyżu, *śmierć wzięła początek*, i na którym *zmarłychwstało życie*. W tym „rajskim ogródku” znajdowało się także nierzadko miejsce spoczynku dla zmarłych członków wspólnoty zakonnej<sup>20</sup>.

Na wygląd ogrodu mniszego miał wpływ sposób życia poszczególnych wspólnot. Inaczej wyglądał ogród mnichów prowadzących życie

<sup>18</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, t. 3, Paris 1974, s. 69.

<sup>19</sup> *Dominus qui in multo studio hortum facere vult, primitus aptum locum horti ponit, ac deinde locum cuiusque plantationis disponens, fructum bonarum arborum utilitatem, saponem, odorem habentium et diversorum generum aromata, considerat. Et sic Dominus magnus et profundus artifex quamque plantationem suam in eo disponit, ut bene discerni in utilitate sua possit, ac deinde cogitat quanta munitione eum circumdet, ut nullus inimicorum plantationem ejus dissipare valeat. Tunc etiam pigmentarios suos constituit, qui eumdem hortum rigare sciant et qui fructum ejus colligant, et exinde diversa pigmenta conficiant.* PL 197, 401.

<sup>20</sup> Sch n a c k, dz. cyt., s. 105.

wspólne, a inaczej żyjących w eremach. Zakony oddające się uprawie roli<sup>21</sup> lepiej rozumiały ideę raję jako ogrodu. W regule św. I z y d o r a z S e w i l l i (†636) znajduje się wzmianka o ogródkach klasztornych, które winny znajdować się w obrębie murów, aby mnisi nie mieli okazji wychodzenia poza teren klasztorny<sup>22</sup>. Eremita, świadomie izolujący się od świata, na swój sposób pielęgnowali indywidualne ogródki. Benedyktyni najwcześniej sformułowali program kształtowania ogrodu klasztornego<sup>23</sup>. Z uprawą roli wiązała się ich *stabilitas loci*, którą uznawali jako swą dewizę. O benedyktyńskim opacie z Reichenau, Walafrydzie S t r a b o n i e, kronikarz zapisał, że był wielkim przyjacielem ogrodu, który dotykał niemal samego wejścia do jego mieszkania. Wspomniany opat pozostawił też drobiazgowy opis roślin w swoim ogrodzie<sup>24</sup>. Agrarny styl życia niektórych zakonów szczególnie mocno uwarżliwiał je na biblijną historię raję jako ogrodu, jego uprawę, strzyżenie, nawadnianie, zalecone przez Boga<sup>25</sup>.

Zakony żebrzące, takie jak dominikanie czy franciszkanie, związane z życiem w miastach z konieczności mniej były wrażliwe na kwestię uprawy roli i pielęgnowanie ogrodu. Niemniej znana im była ideologiczna wymowa ogrodu. Zresztą franciszkańska działka przyklasztorna nie mogła mieć innego przeznaczenia jak założenie ogrodowe<sup>26</sup>. Opis takiego mistycznego ogrodu podaje *Księga o górze najświętszej modlitwy* z początku XIV wieku anonimowego franciszkańskiego autora. Założony był na planie kwadratu, a potężne mury (symbol prawdy) i wieże (siedem wież – symbol 7 darów Ducha Świętego), okazała brama (symbol sumienia) i głębokie rowy (symbol pamięci o śmierci i sprawach ostatecznych człowieka) oraz straszliwy pies (oznaczający rozum) bronił doń dostępu<sup>27</sup>. Ogrody klasztorne były także miejscem kontemplacji dla zakonników. Franciszkanin J a n z A l w e r n o (1249-1322) udawał się *do ogrodu rozpamiętywać mękę Chrystusa i przygotować się z całą pobożnością do odprawienia mszy*<sup>28</sup>. Pieczołowicie uprawiane i pielęgnowane przez

<sup>21</sup> Ogród był symbolem urodzajów. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 151.

<sup>22</sup> *Regula św. Izydora z Sewilli*, w: *Starożytne reguły zakonne*, przeł. zbior., PSP, T. XXVI, Warszawa 1980, s. 301.

<sup>23</sup> L. M a j d e c k i, *Historia ogrodów. Przemiana formy i konserwacja*, Warszawa 1981, s. 67.

<sup>24</sup> S c h n a c k, dz. cyt., s. 109.

<sup>25</sup> C. M c D a n n e l, B. L a n g, *Heaven. A History*, New Heaven-London 1988, s. 70.

<sup>26</sup> D. L i c h a c z o w, *Poezja ogrodów. O semantyce stylów ogrodowo-parkowych*, przeł. K. N. Sakowicz, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 40.

<sup>27</sup> *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 3, Warszawa 1987, s. 11-12.

<sup>28</sup> Tamże. s. 35.

zakonników ogrody klasztorne miały sugerować ideę *duchowego ogrodu, który powinien rozkwitać w każdej duszy*<sup>29</sup>.

Przejawem tęsknoty za rajem w wieku zakonów była praktyka tak zwanego *otium monasticum* opartego na biblijnym temacie odpoczynku sobotniego<sup>30</sup>. Swoistym powrotem do stanu rajskiego miała być przyjaźń. *Homo amicus* utożsamiany był z *homo paradisu*. Termin ten sugerował archetyp piękna człowieka rajskiego<sup>31</sup>. Od VIII do XI wieku różnorodne formy przyjaźni poświadczą wiele listów i źródeł hagiograficznych od ukazywania jej jako symbolu wstępowania, wnoszenia się, powrotu do raju aż do syntetycznych wizji św. Bernarda, poglądów Wilhelm a ze Św. Teodoryka czy Alred a z Rievaulx<sup>32</sup>. Zatem klasztor rozumiany jako raj mógł stać się okazją do realizacji duchowej przyjaźni<sup>33</sup>.

Szczególnym zainteresowaniem cieszył się temat *ogrodu zamkniętego*, który między innymi symbolizował dziewictwo Matki Bożej. Najświętsza Maria Panna, zachowana od grzechu pierworodnego, była wzorem człowieka doskonałego. Ogrody zamknięte powstawały przede wszystkim z dala od katedr i na ogół w zaciszu klasztorów żeńskich<sup>34</sup>. Na początku XIV wieku powstało bardzo wiele obrazów malarskich i tekstów literackich dotyczących tematyki ogrodu zamkniętego.

Przedstawienia raju pojawiają się w sztuce. Dziedziną szczególnie uprzywilejowaną było miniatorstwo. Wilhelm Durand (†1296) w dziele *Rationale divinarum officiorum* uważał za bardzo budujące malarskie wyobrażenia raju prezentowane we wnętrzach kościołów, gdyż budziły one w oglądających rozkosz nagrody. Kwiaty i drzewa pełne owoców symbolizowały owoce dobrych uczynków i cnoty, które ułatwiały ich spełnianie<sup>35</sup>.

Wspomniane zainteresowania rodziły i rozwijały pragnienie osiągnięcia szczęścia, jakim cieszą się aniołowie w niebie. I właśnie życie

<sup>29</sup> Tamże, s. 11.

<sup>30</sup> Lodoł o, dz. cyt., s. 265.

<sup>31</sup> A. Fiske, *Alcium and mystical friendship*, „Studi Medievali”, III: 1961, f. 2, s. 554, 571.

<sup>32</sup> Lodoł o, dz. cyt., s. 277.

<sup>33</sup> Tamże, s. 277.

<sup>34</sup> Teichert, dz. cyt., s. 87.

<sup>35</sup> *Rursus quandoque ecclesiis paradisu depingitur ut aspicientes ad delectationem praemiorum alliciat; et quandoque infernus ut eos formidine penarum avitiis deferreat; quandoque flores et arbores cum fructibus ad repraesentandum fructus bonorum operum et virtutibus radicibus prodeuntium. Picturarum autem varietas virtutum varietatem designat.* W. Durandus, *Rationale divinarum officiorum*, Lugdunum 1512, Liber I, fol. V, r. Podobnie pisał Sikkard z Cremony: *Quandoque in ecclesiis paradisu et infernus depingitur, ut ille nos alliciat ad delectationem praemiorum.* PL 213, 43.

zakonników miało przypominać życie anielskie<sup>36</sup>. Tak je też określano. Monachizm był więc formą powrotu nie tylko *ad statum Adae*, lecz także naśladowaniem *vitam angelicam*<sup>37</sup>. Modlitwa wspólna mnichów zwała się *opus Dei* albo *officium divinum*<sup>38</sup>, czyli tym, co pierwsi aniołowie nieustannie praktykowali wokół tronu Bożego. Szczególną formą zasługiwania na raj eschatologiczny była wierna realizacja posłuszeństwa zakonnego w klasztorze – raju. Jak podaje św. B o n a w e n t u r a każda czynność zakonnika, spełniana na głos dzwonka, zasługiwała na łaskę przejścia z raju *claustrum* do raju niebiańskiego<sup>39</sup>. Wspomniany wyżej Wilhelm D u r a n d twierdził, że *moraliter vero claustrum est animae contemplatio. In hoc claustrum diversitas officinarum est diversitas virtutum*<sup>40</sup>.

Mimo upadku Pierwszych Rodziców w raju relacje między Bogiem i człowiekiem nie zostały zerwane, lecz zmienione<sup>41</sup>. Już sam fakt sporządzenia szaty przez Boga dla Adama i Ewy można było interpretować jako pewną formę Jego wyjścia naprzeciw człowiekowi.

Szaty zakonników miały symbolizować życie anielskie, jakie winni oni prowadzić we wspólnocie klasztornej. Strój anielski – *vestis angelica* stał się synonimem habitu. Jego części miały przypominać skrzydła Serafinów i Cherubinów, a więc dwa najbliższe Boga znajdujące się chóry anielskie<sup>42</sup>.

Wydawałoby się, że mówienie o powrocie do pierwotnej nagości w kontekście życia zakonnego nie jest na miejscu. Otóż nie. Należy tylko odsłonić właściwe rozumienie nagości. Już św. Paweł pisał o nagości podejmowanej z wyboru i znoszonej dla Chrystusa. Była ona powodem chluby Apostoła: *W pracy i umęczeniu, często na*

<sup>36</sup> *Qui vult esse cum Angelis, oportet, ipsum vivere sicut Angeli. Sermones de Sanctis, w: Bonaventurae Opera Omnia, t. IX, ed. Quaracchi 1901, s. 523.*

<sup>37</sup> J. K ł o c z o w s k i, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 143; J. D a n i e ł o u, *Terre et paradis chez les Pères de 'Eglise*, „Eranos Jahrbuch”, 22: 1953, s. 466.

<sup>38</sup> K ł o c z o w s k i, dz. cyt., s. 145.

<sup>39</sup> *Unde fac omnia, quaecumque facis, per obedientiam, et omnia sunt tibi meritoria. Quando campana pulsatur ad matutinum, et tu statim surgis: surgere per obedientiam, calceare te, induere te et ire ad ecclesiam vel (capellam), totum per obedientiam est tibi meritorium; similiter dormire, comedere et breviter omnia, quaecumque facis in Religione, ad quam te Deus vocavit. Si ita prudenter ordinas animum tuum et intentionem tuam, ut omnia per obedientiam facias – et sic debet fieri – omnia tibi sunt ad meritum gaudiorum paradisi, ita quod de isto claustrum transibis ad claustrum paradisi, ubi nullam duritiam de cetero senties. Sermones de Sanctis, w: Bonaventurae Opera Omnia, t. IX, ed. Quaracchi 1901, s. 522-523.*

<sup>40</sup> D u r a n d u s, dz. cyt., Liber I, fol. III, v.

<sup>41</sup> B. O c h, *The Garden of Eden: From Creation to Covenant*, „Judaism”, 37: 1988, s. 156.

<sup>42</sup> K ł o c z o w s k i, dz. cyt., s. 143-144.



czuwaniu, w głodzie i pragnieniu, w licznych postach, w zimnie i nagości (2 Kor 11, 27). Tak rozumiana nagość nie mogła być przeszkodą w drodze do Boga – *Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? strapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?*” (Rz 8, 35). W tym też duchu praktykowano w Kościele ewangeliczną *nuditas Christi*. Zmarła w 1213 roku mistyczka M a r r i a z O i g n i e s, która przyjąwszy zasadę *ut nudum Christum nuda sequeretur*, porzuciła dla Chrystusa, jak pisze jej biograf J a q u e s d e V i t r y, odzienie dóbr doczesnych jak św. Józef, wodę jak Samarytanka, prześcieradło jak ewangelista Marek (Mk 14, 52)<sup>43</sup>. Zasadę powyższą zalecał także T o m a s z à K e m p i s w traktacie *O naśladowaniu Chrystusa: O to usilnie się staraj, o to módl się i tego pragnij, abyś mógł się ogolocić ze wszystkiego, i tak obnażony iść za obnażonym Jezusem*<sup>44</sup>.

Filon z Aleksandrii przy okazji komentarza do tekstu Rdz 2, 25 pisał o potrójnej, symbolicznej nagości duszy: dusza jest naga, gdy jest wolna od występku, gdy utraciła cnotę lub gdy nie ma udziału tak w cnocie, jak w występku. Ten ostatni rodzaj nagości przysługiwał, jego zdaniem, Adamowi i Ewie<sup>45</sup>. Dlatego też w średniowieczu wyobrażono personifikację duszy nago, czy to gdy wychodziła w chwili agonii człowieka z jego ust, lub gdy niesiona była przez aniołów na Łono Abrahama, względnie gdy już na nim przebywała<sup>46</sup>. Nie kto inny tylko francuski benedyktyn Pierre B e r c h e u r e (†1362) wprowadził podział nagości na *nuditas naturalis*, *nuditas temporalis*, *nuditas virtualis* i *nuditas criminalis*<sup>47</sup>. Podział ten przyjął się nawet w renesansie.

Ślady tęsknoty za rajem widoczne są także w strukturach architektury klasztornej. W niszach portalowych świątyń zakonnych lub w ich okolicy grano nierzadko misteria religijne. To właśnie miejsce

<sup>43</sup> J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, s. 430-431. Powiedzenie *nudus nudum Christum sequi* używane było już w czasach św. Hieronima. Literatura na ten temat, por. R. Grégoire, *Nudité. I. L'adage „Nudus nudum Christum sequi”*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1982, T. XI, szp. 510-511.

<sup>44</sup> T o m a s z à K e m p i s, *O naśladowaniu Chrystusa ksiąg cztery*, Kraków 1938, s. 212.

<sup>45</sup> Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Tenże, *Pisma*, T. 1, Warszawa 1986, s. 123-125.

<sup>46</sup> Por. G. C a m e s, *Allégories et symboles dans l'Œuvre de Delicium*, Leiden 1971, il. 129. Łono Abrahama było symbolem nieba. Por. S. K o b i e l u s, *Treści ideowe płyty nagrobnej von Soestów z kościoła Św. Jana w Toruniu*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo, XVII: 1991, s. 104.

<sup>47</sup> P. Berchorius, *Dictionarium seu repertorium morale*, pars II, Venetiis 1574-1575, s. 588.

związane bezpośrednio z bramą świątyni nosiło miano *placu rajs-kiego – parvis*<sup>48</sup>. Do dziś zresztą nazwa ta funkcjonuje np. w Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajsku, czy na Górze Św. Anny.

Z powyższych obserwacji wynika, że samo życie zakonne było formą powrotu do stanu rajskiego. Raj utracił swój pierwotny charakter miejsca w sensie geograficznym. Przekształcał się w stan odnoszony czy to do ludzkiej duszy, czy wspólnoty zakonnej, czy wreszcie całego Kościoła.

### Les moyens de rétablir l'harmonie paradisiaque dans la vie monastique au Moyen Age

#### Résumé

D'après *La Genèse* la perte de la perfection originare par l'homme aussi bien que par tout l'univers s'est accompli dans le contexte de la faute des Premiers Parents. Le paradis pesait sur la destinée de l'homme même après sa chute. A travers des siècles l'homme inventait de diverses situations justifiant son retour au paradis. Il a adopté le caractère normatif du paradis qui devenu la source de la nostalgie de l'union avec Dieu, avec le monde, mais aussi de la nostalgie de l'harmonie en l'homme lui-même. L'on peut supposer que le temps sacré organisé par l'homme à sa propre manière était l'expression de sa nostalgie de l'éternité. Aussi l'espace sacré aménagé d'une façon spéciale correspondait au désir du retour au Paradis. L'on peut remarquer ces deux phénomènes, dans toute leur dimension, en examinant l'organisation de la vie monastique.

Unions intimes avec Dieu allaient devenir une espace d'équivalent de l'union paradisiaque qui existait originellement entre l'homme et Dieu. La contemplation elle-même était déjà une forme spécifique du rétablissement de condition d'Adam avant sa chute. Dans la culture occidentale à partir des plus anciennes formes de vie commune des moines le couvent était considéré comme le symbole du paradis. Il faut remarquer qu'à l'époque médiévale a eu lieu une certaine revalorisation – l'effet de l'expansion des formes de vie monastique. Le caractère ecclésiaste du paradis a été remplacé par le monastique – alors ce n'est plus *Ecclesia est paradisus* mais *claustrum est paradisus*. D'une façon pratique, ce phénomène s'est exprimé dans le nombre et la diversité des formes de jardins monastiques évoquant l'idée du paradis. La problématique du paradis, ainsi approfondie, a influencé un intérêt particulier porté à l'art jardinier par les habitants des couvents médiévaux. Le jardin constituait une espèce de microcosme que l'homme pouvait aménager, ordonner selon sa propre conception, en imitant le plus souvent les règles de l'harmonie de macrocosme. Même si le jardin

<sup>48</sup> Po raz pierwszy termin *paradisus* pojawił się w miejsce antycznego atrium w dokumentach dotyczących bazyliki Św. Piotra w Rzymie w VIII wieku. Rozpowszechnił się następnie szczególnie w klasztornej architekturze karolińskiej i ottońskiej. Żaden z dokumentów nie wyjaśnia jednoznacznie przyczyn wspomnianej zamiany. Przypuszcza się, że *quadriportique* bazyliki watykańskiej wraz z dekoracją fasady był tak piękny, że przypominał raj ziemski. J. Ch. P i c a r d, *Les origines du mot paradisus – parvis*, „Melanges de l'Ecole Française de Rome”, 83: 1971, nr 2, s. 161 nn.

monastique devait respecter les règles coutumières leur expression esthétique était très variée. Son image dépendait non seulement des saisons de l'année ou de la situation géographique mais aussi de la sensibilité de l'abbé, de l'adresse professionnelle du jardinier, et enfin des canons de la beauté fonctionnant à l'époque.

Les monastères qui se consacraient à la culture de terre comprenaient mieux l'idée du paradis en tant que jardin. Les ordres mendiants comme les dominicains ou les franciscains, habitués à la vie urbaine étaient, par conséquence, moins sensibles à l'aspect de la culture de terre et du soin de jardin. Ils connaissaient pourtant l'expression idéologique du jardin.

À l'époque des ordres monastiques, c'est la pratique d'*otium monasticum*, basée sur le thème biblique du repos de samedi, qui était la manifestation de la nostalgie du paradis. C'est l'amitié aussi, qui devait être une sorte de retour à l'état paradisiaque. *Homo amicus* était identifié avec *homo paradisus*. Ce terme suggérait l'archétype de la beauté de l'homme paradisiaque.

La vie des moines allait ressemblait aussi à la vie angélique. Telle était aussi son appellation. Ce modèle de vie monastique constituait non seulement la forme du retour *ad statum Adae* mais aussi l'imitation de *vittam angelicam*.

L'on dirait que parler du retour à la nudité originnaire dans le contexte de la vie monastique n'est pas justifié. Et bien – non. Il faut seulement révéler la propre conception de la nudité.

Les traces de la nostalgie du Paradis sont visibles aussi dans les structures de l'architecture monastique. Dans les niches des portails des monastères ou dans leur entourage, l'on jouait souvent des mystères religieux. Cet endroit, lié directement à la porte du temple, portait le nom de la 'place paradisiaque'.

Il paraît évident, d'après toutes ces observations que la vie monastique elle-même était une forme de retour à l'état paradisiaque. Le Paradis regagné a perdu son caractère originnaire de l'endroit au sens géographique. Il se transformait en état référé tantôt à l'âme humaine, tantôt à la communauté monastique ou bien à toute Eglise.

*Stanisław Kobielus*