

JULIANA Z NORWICH
OBJAWIENIA
BOŻEJ MIŁOŚCI



w|drodze

Objawienia Bożej Miłości



Juliana z Norwich

Objawienia Bożej Miłości

Przełożył Aleksander Gomola

w|drodze

Wstęp

Juliana z Norwich i jej *Objawienia*

Juliana z Norwich jest pierwszą osobą piszącą w języku angielskim, o której można z całą pewnością powiedzieć, że była kobietą. Przetrwało jeszcze kilka innych dzieł napisanych wcześniej przez kobiety w językach używanych w Anglii – spośród nich na uwagę zasługują krótkie romanse i bajki pisane po francusku przez znakomitą dwunastowieczną poetkę Marię z Francji; prócz tego znamy dużo średniowiecznych tekstów anonimowego autorstwa i niewykluczone, że część z nich mogły napisać kobiety, o których nic nie wiemy. Wiemy za to, że większość angielskich kobiet w średniowieczu nie miała wykształcenia ani nawet nie umiała czytać i pisać, zaś tych, które umiały i miały jakieś wykształcenie, z reguły nie zachęcano do tworzenia czegoś o więcej niż doraźnym charakterze. Lata życia Juliany przypadające na koniec czternastego i początek piętnastego wieku to okres uważany dzisiaj za jeden z najwspanialszych w historii literatury angielskiej; epoka Wi-

liama Langlanda, Johna Gowera, nieznanego z imienia autora poematu *Sir Gawain and Green Knight*, Geoffreya Chaucera i jego najważniejszego ucznia, Thomasa Hoccleve'a, twórców poezji oraz Waltera Hiltona, Nicholasa Love'a, Wycliffe'a i tłumaczy Biblii, których zgromadził wokół siebie, a także anonimowego autora *Obłoku niewiedzy*, tworzących dzieła prozą. Wszyscy oni byli mężczyznami, a zatem musiał pojawić się jakiś niezwykle bodziec, który skłonił do sięgnięcia po pióro kobietę i to w celu napisania dzieła, które z założenia miało być pouczeniem dla innych. Co było tym bodźcem dla Juliany, pokazują nam przedstawione w tej książce i przetłumaczone ze średnioangielskiego na współczesny angielski *Objawienia Bożej Miłości*¹, jej jedyne zachowane dzieło, które przetrwało w dwóch wersjach: krótszej (dalej jako WK) i datowanej na okres późniejszy, dłuższej (dalej jako WD).

Juliana pisze w WD, że „objawienia te zostały ukazane prostemu i niewykształconemu stworzeniu w roku Pańskim 1373, ósmego dnia maja” (rozd. 2)². Dodaje, że miała wówczas „lat trzydzieści i pół roku” (rozd. 3) – byłaby zatem mniej więcej w wieku Chaucera. Wszystko wskazuje na to, że będąc bliska śmierci na skutek poważnej choroby, o którą prosiła wcześniej, ponieważ – jak pisze – chciała „zostać oczyszczona przez miłosierdzie Boga, a potem żyć bardziej na chwałę Boga” (rozd. 2), otrzymała serię „objawień” (zachowujemy to słowo, którym Juliana określa każde swe kolejne doświadczenie religijne). Były to bardzo niezwykle doświadczenia, dokonujące się równocześnie w trzech formach: zmysłowej,

¹ Dzieło Juliany, podobnie jak wiele innych tekstów powstałych w średniowieczu, nie ma tytułu, zaś ten, pod którym je znamy, został mu nadany przez współczesnych wydawców i tłumaczy. Zachowujemy go, ponieważ jest on najczęściej stosowany.

² Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie odwołania odnoszą się do Wersji Dłuższej.

objawiającej się przede wszystkim przez odwoływanie się do wyobrażeń wzrokowych; werbalnej, przez słowa odbierane bezpośrednio przez umysł oraz w formie intuicyjnego wglądu i poznania tak dalece wykraczającego poza to, co zmysłowe i co werbalne, że „nie umiem jednak i nie mogę pokazać wizji duchowej, tak otwarcie i w tak pełny sposób, jak bym chciała” (rozdz. 9). Ósmego maja doświadczyła piętnastu objawień; pierwszego doświadczyła wczesnym rankiem, około czwartej, potem następowały jedno po drugim, trwając „dobrze ponad południe” (rozdz. 65). Szesnastego doświadczyła „następnej nocy”, między dwiema sennymi wizjami będącymi kuszeniem Szatana, i było ono „zamknięciem i potwierdzeniem” piętnastu wcześniejszych (rozdz. 66). Objawienia miały w sobie taką moc i były tak bogate w znaczenie, że Juliana pojęła, iż pochodzą od Boga i są orędziem skierowanym nie tylko do niej, lecz do wszystkich chrześcijan. To skłoniło ją do tego, by je zapisać i utrwalić własne rozumienie ich znaczenia. Dochodziła do niego przez wiele lat medytacji, które nastąpiły po objawieniach; medytacji odświeżanych za pomocą „przebłysków wyobraźni i dotknięć, mam nadzieję, tego samego ducha, który został objawiony w nich wszystkich” (rozdz. 65). Jedno dodatkowe objawienie nastąpiło „lat piętnaście i więcej później” – to znaczy około roku 1388 – i Juliana opisuje je w ostatnim rozdziale WD. Miało ono pokazać, że we wszystkim, czego Juliana doświadczyła od roku 1373, Bóg chciał objawić ni mniej ni więcej, tylko miłość. Juliana pisała dla indywidualnego czytelnika, ponieważ tylko takiemu czytelnikowi bardziej niż komuś słuchającemu tekstu czytanego przez inną osobę potrzebny był spis zawartości umieszczony w pierwszym rozdziale WD i streszczenia umieszczane na początku każdego rozdziału (jeśli rzeczywiście pochodzą od Juliany). W pierwotnym zamyśle jej czytelnikami mieli być „wszyscy

mężczyźni i wszystkie kobiety pragnący wieść życie kontemplatywne” (WK, rozdz. 4), jednak w WD rezygnuje z tego ograniczenia i kieruje swoje słowa do szerszego grona pobożnych ludzi świeckich – których liczba za jej życia ciągle rosła. Gdy w roku 1901 tekst *Objawień* został dostosowany do standardów współczesnej angielszczyzny, rzesza czytelników Juliany przekroczyła znacznie liczbę tych, którzy mieli możliwość dotychczas znać jej *Objawienia*³.

Poświęcono wiele rozważań temu, co miała na myśli Juliana, określając siebie jako osobę niewykształconą (*that cowde no letter*). Według twierdzeń niektórych wskazuje to, że Juliana była analfabatką, a zatem wizje spisywał w jej imieniu kto inny, przypuszczalnie jakiś mężczyzna. Jednak kwestia umiejętności czytania i pisania w średniowieczu jest złożona. W Anglii pod koniec średniowiecza językiem ludzi uczonych była łacina, znana tylko nielicznym, z których większość stanowili mężczyźni, najczęściej stanu duchownego. Równocześnie coraz bardziej rozpowszechniała się umiejętność pisania i czytania po angielsku. Wiele osób nieznających łaciny miało dostęp do dóbr kultury wytworzonych w tym języku dzięki pomocy kleru, zaś ci, którzy nie potrafili pisać ani nawet czytać po angielsku, mogli także czerpać z bogactwa słowa pisanego, korzystając z pomocy tych, którzy posiadli tę umiejętność. (Przykładem tych drugich może być młodsza o parę lat od Juliany Małgorzata Kempe, o której więcej piszemy niżej). Kultura angielska była głęboko patriarchalna i umiejętność pisania, nawet w ojczystym języku, uważana była za nieodpowiednią dla kobiet; z drugiej strony, w czasach Juliany kobiety coraz

³ Adaptacji dokonała Grace Warrack. Najslynniejszym czytelnikiem Juliany jest chyba T.S. Eliot, który cytuje ją w swoim wierszu z 1942 roku *Little Gidding*. Eliot czytał Julianę w siedemnastowiecznej adaptacji dokonanej przez Serenusa de Crossy (zob. Helen Gardner, *The Composition of Four Quartets*, London 1978, s. 71, 84.

częściej zaczynały przejawiać zainteresowanie indywidualnymi formami pobożności, co zachęcało je do tego, by „nadawać formę tekstu zarówno słowu pisanemu, jak i mówionemu”, z tego zaś rodziły się księgi, czytane być może na głos, lecz których treść była następnie „rozpowszechniana między kobietami przez słowo mówione”⁴. Juliana jest bez wątpienia kobietą o nieprzeciętnej inteligencji, a jej *Objawienia* świadczą nie tylko o znajomości teologii, dziedziny zarezerwowanej dla osób duchownych płci męskiej, lecz także pokazują głęboką, nowatorską myśl teologiczną o potężnej sile oddziaływania; co więcej, jej proza, bliska językowi mówionemu, ma bardzo charakterystyczne cechy i jest łatwo rozpoznawalna. Jeśli podkreśla własną niewiedzę, mówiąc o sobie, że jest „kobietą pozbawioną wiedzy, słabą i kruchą” (WK, rozdz. 6), najprawdopodobniej czyni tak, kierując się zarówno autentyczną pokorą, jak i chęcią uspokojenia jej współczesnych, którzy mogli czuć się nieswojo w obliczu faktu posiadania wykształcenia przez kobietę, zwłaszcza wykształcenia teologicznego. Możliwe, że łacinę znała mało lub nie znała jej wcale (bo i tak można rozumieć słowa *no letter* – „żadnej litery”), i prawdą jest, że nie wiadomo nic na pewno o jej odczycaniu, wydaje się jednak, że nie ma powodu, by odmawiać jej autorstwa – w najpełniejszym sensie tego słowa – przypisywanego jej dzieła.

Juliana niewiele mówi nam o swym życiu, jeśli nie liczyć kilku szczegółów, które uwiarygodniają jej religijne doświadczenia. Ta powściągliwość była dla niej najwidoczniej kwestią zasadniczą, do tego stopnia, że w WD pomija nawet pewne detale dotyczące swej osoby, pojawiające się w WK. Zachęca natomiast czytelnika do tego, by się skupił na samym obja-

⁴ Felicity Riddy, „Women talking about the things of God”: a late medieval sub-culture, w: *Woman and Literature in Britain, 1150–1500*, wyd. C.M. Meale, Cambridge 1993, s. 104–127; cyt. ze s. 111.

wieniu i przestał zwracać uwagę na „biedne stworzenie, któremu zostało [ono] pokazane” (rozdz. 8), wyjaśniając później, że kiedy pragnęła się dowiedzieć, czy bliska jej osoba będzie „nadal wiodła zacne życie”, uzyskała odpowiedź, iż nie służy chwale Boga troszczyć się o „jakąkolwiek konkretną rzecz” (rozdz. 35, por. WK rozdz. 16), i tym trzeba tłumaczyć usunięcie wszystkich szczegółów dotyczących własnej osoby z jej pism. Dowody spoza tekstu wskazują, że w późniejszych latach życia przebywała w Norwich; nie możemy być jednak pewni, że była w tym mieście w maju 1373 roku (z form językowych zachowanych w sporządzonych przez kopistów manuskryptach zawierających tekst jej pism można wywnioskować, że pochodziła z obszarów położonych bardziej na północ), nie ma jednak powodu, by sądzić, że tak nie było. Norwich było pod koniec średniowiecza jednym z największych i najbogatszych angielskich miast, zaś wschodnia Anglia, gdzie leży Norwich, była jednym z najważniejszych ośrodków twórczości artystycznej późnośredniowiecznej Anglii⁵. W późnych wiekach średnich religię i bogactwo, którego źródłem był handel, łączyła ścisła więź i chociaż sposób życia Juliany pokazuje, że pragnęła odseparować się od ożywionej działalności handlowej miasta, to przecież nawet język, którym się posługuje, ukształtowały takie pojęcia, jak kupno i sprzedaż czy strata i zysk. Większość działalności kulturalnej koncentrowała się na religii i hojni patroni w Anglii Wschodniej wspierali różne artystyczne przedsięwzięcia, poczynając od tworzenia długich poematów – nierzadko będących dziełem zakonników, takich jak benedyktyński mnich John Lydgate czy kanonik augustianów Osbern Bokenham – na wznoszeniu i ozdabianiu wspaniałych kościołów kończąc. W Norwich

⁵ *Medieval Art in East Anglia 1300–1520*, red. P. Lasko, N.J. Morgan, Norwich 1973, s. 6.

znajdowało się ponad pięćdziesiąt świątyń; większość z nich przetrwała do dziś. Liczne porty Anglii Wschodniej (łącznie z Norwich, posiadającym dostęp do morza dzięki rzekom Wensum i Yare) pozwalały utrzymywać bliskie więzi z kontynentem, od którego odgradzało tę część wyspy tylko Morze Północne. Eksportowano przede wszystkim wełnę i sukno, importowano zaś między innymi dzieła sztuki i najnowsze formy pobożności. Kiedy Juliana pisze, o jakie dary prosiła Boga przed objawieniami (rozdz. 2), możemy z tego wnioskować, że mamy do czynienia z wyjątkowo pobożną młodą kobietą, posiadającą wystarczająco dużo wolnego czasu, by oddać się praktykom religijnym, a to oznaczało, że jej życie upływało w materialnym dobrobycie. Niektórzy przypuszczają, że mogła być mniszką⁶, jednak szczegóły dotyczące okoliczności jej życia w roku 1373 zachowane w WK wskazują raczej na domowe życie świeckie; kiedy wydawało się, że umrze, domownicy posyłają po księdza z parafii, któremu towarzyszy chłopiec, a potem czytamy, że „moja matka, która stała z innymi przy mnie i przyglądała mi się uważnie, podniosła rękę do mojej twarzy, żeby zamknąć mi oczy, ponieważ myślała, że już nie żyję” (WK, rozdz. 10). Wówczas Juliana była albo pozostającą w domu niezamężną córką, albo wdową. Kluczowa rola, jaką w jej myśli religijnej pełni macierzyństwo i związane z nim wyobrażenia, może sugerować, że sama była matką. Później, prawdopodobnie pod wpływem otrzymanych objawień, obrała w pełni religijną drogę życia, nie zostając jednak mniszką, lecz pustelnicą.

Pustelnik lub pustelnica żyli samotnie w określonym miejscu, w zamknięciu, starając się osiągnąć większą du-

⁶ Zob. np. Denise N. Baker, *Julian of Norwich's Showings. From Vision to Book*, Princeton 1994, s. 34; odmienne argumenty przedstawia siostra Benedicta (Ward): *Julian the Solitary*, w: *Julian Reconsidered*, red. K. Leech, St. Benedicta, Oxford 1988, s. 10–31.

chową doskonałość. (Zachował się bardzo ważny trzynastowieczny angielski tekst *Ancrene Wisse*, będący zbiorem wskazówek dla osób wybierających ten sposób życia⁷). Tego rodzaju możliwość poświęcenia się Bogu, dopuszczająca indywidualne formy pobożności, cieszyła się rosnącą popularnością w późnych wiekach średnich w Anglii, zaś w Norwicz żyło w tamtych czasach więcej pustelników i pustelnic niż w jakimkolwiek innym średniowiecznym angielskim mieście. Niektórzy badacze sugerują nawet, że tego rodzaju możliwość, będąca średniowieczną wersją „własnego pokoju” Virginii Wolf, była szczególnie atrakcyjna dla kobiet, ponieważ pustelnia „dawała kobiecie prywatną przestrzeń, autonomię i szansę rozwoju intelektualnego niedostępną nawet w klasztorze”⁸. Pustelnicy i pustelnice mieszkali często w celach przy kościołach. Juliana to z pewnością pustelnica, mieszkająca w celi kościoła pod wezwaniem św. Juliana w Norwicz, do której bez wątplenia dochodziły dźwięki z ruchliwego nabrzeża. Swoje imię wzięła zresztą prawdopodobnie także od patrona kościoła, w którym znajdowała się cela. Cela z widokiem na kościół i tabernakulum z Najświętszym Sakramentem nie przetrwała czasów reformacji; sam kościół został poważnie zniszczony na skutek niemieckich bombardowań w roku 1942, po wojnie został jednak odbudowany.

Rękopis WK zawiera opisy przedstawiające Julianę jako „pustelnicę mieszkającą w Norwicz” i nadal (w roku 1413) żyjącą. Jako osobę żyjącą wspomina się ją także w testamentach z lat 1394 do 1416, jednak najbardziej zdumiewające odwołanie się do jej osoby jako pustelnicy znajdujemy w *Księdze Małgorzaty*

⁷ Zob. *Ancrene Wisse: Guide for Anchoresses*, przeł. H. White, London 1993.

⁸ Elizabeth Robertson, *Early English Devotional Prose and the Female Audience*, Knoxville 1990, s. 23.

Kempe (*The Book of Margery Kempe*). Dzieło to – będące pierwszą autobiografią w języku angielskim, podyktowane przez kobietę o wielkim i zarazem ekscentrycznym usposobieniu religijnym, pochodzącą z położonego niedaleko Norwich portowego miasta Lynn – opisuje jak Margery w roku 1415 odwiedziła „pustelnicę (...) zwaną Damą Julianą” i – jak można wnioskować – otrzymała od niej pewną mądrą i taktowną radę⁹. (Wiodący samotny tryb życia pustelnicy i pustelnice byli często odwiedzani przez ludzi, którzy prosili ich o rady i wskazówki duchowe¹⁰). Data śmierci Juliany nie jest znana. Niewykluczone, że żyła jeszcze po roku 1420.

wk i wd to dwie zupełnie odmienne wersje dzieła Juliany¹¹. wk to przede wszystkim opis objawień z roku 1373 oraz ich pierwotna interpretacja dokonana przez Julianę, brak w niej jednak przypowieści o panu i słudze przedstawionej w rozdziale 51 wd. Chociaż przypowieść ta była częścią objawień z roku 1373, Juliana uznała początkowo, że nie sposób umieścić jej obok innych objawień, gdyż „pełne zrozumienie tej cudownej przypowieści nie było mi dane w owym czasie” (rozd. 51). Jak wspomniano wyżej, wk pomija także późniejsze doświadczenie z roku 1388, o którym mówi wd w rozdziale 86. Wszyscy badacze zgadzają się, że wk była wcześniejsza niż wd zawierająca większość materiału z wk, przekazująca zarazem więcej informacji o objawieniach i prezentująca o wiele bardziej wyczerpującą interpretację tego, co Juliana pierwotnie widziała (dotyczy to w szczególności objawienia trzynaste-

⁹ *The Book of Margery Kempe*, przeł. B.A. Windeatt, Harmondsworth 1985, s. 77. Fragment tego dzieła, zob. Apendyks II.

¹⁰ Jak napisał jeden z badaczy: „Posługę pustelników i pustelnic można porównać pod wieloma względami do roli, jaką odgrywają dzisiaj psycholog i psychoterapeuta” (Grace M. Jantzen, *Julian of Norwich. Mystic and Theologian*, London 1987, s. 47).

¹¹ Dalsze szczegóły, zob. „Nota od tłumacza angielskiego”.

go i czternastego). Juliana „odczytuje” wielokrotnie swoje wspomnienia objawień, zachowane w jej pamięci tak, jakby były one pieczołowicie przechowywaną księgą. Zaznajamiając czytelnika z przypowieścią o panu i słudze, wyjaśnia, że samo objawienie, „wewnętrzna nauka”, którą w jego następstwie posiadała, i światło, które rzuciły na tę przypowieść wszystkie objawienia razem, „które nasz dobry Pan i Bóg w swej dobroci często pokazuje swobodnie oczom mego umysłu”, są teraz „tak zjednoczone w moim umyśle, że ani nie umiem, ani nie mogę ich rozdzielić” (rozdz. 51). Doświadczenia, wspomnienia i znaczenia nigdy nie można było w pełni rozdzielić. Podobnie jak współczesny jej William Langland, autor co najmniej trzech kolejnych wersji swego wspaniałego poematu religijnego *Widzenie o Piotrze Oraczu*, także Juliana wydaje się osobą, która poświęciła resztę życia temu, by przemyśleć znaczenie prawd, które poznała dzięki swoim wizjom. Nigdy nie doszła do wniosku, że dostatecznie je zgłębiła, czego dowodem jest początek ostatniego rozdziału WD: „Ta księga została rozpoczęta przez dar Boga i Jego łaskę, lecz zdaje mi się, że nie jest jeszcze zakończona”. Podobnie jak *Widzenie o Piotrze Oraczu*, tak samo dzieło Juliany zawdzięcza wiele swego fascynującego i trudnego uroku temu, że jest to tekst, który autorka zaczyna tworzyć każdorazowo od początku, nigdy nie dochodząc do ostatecznych wniosków, które zdaniem i Juliany, i Langlanda możliwe będą dopiero przy końcu świata.

Większość badaczy zakładała do niedawna, że WK datować należy na okres krótko po objawieniach w roku 1373, zaś WD nie wcześniej niż na rok 1393, zgodnie ze słowami samej Juliany, która pisze, że zrozumienie wizji pana i sługi dane jej zostało „dwadzieścia lat bez trzech miesięcy po czasie, w którym nastąpiło to objawienie” (rozdz. 51). Te założenia zostały jednak ostatnio zakwestionowane w ważnej pracy Nicholasa

Watsona¹². Jeśli wziąć pod uwagę prawdopodobny kontekst historyczny dzieła Juliany, wydaje się, że bardziej oczywiste jest przypuszczenie, iż WK powstała nie w latach 1373–1374, lecz jakiś czas później, kiedy w Anglii Wschodniej krążyły już pisma mistyczek z kontynentalnej części Europy, takich jak Katarzyna ze Sieny i Brygida Szwedzka, zaś wielokrotne podkreślanie przez Julianę jej podporządkowania się „nauczaniu Świętego Kościoła” (WK, rozdz. 13), zwłaszcza w odniesieniu do „malowania krucyfiksów (...) na podobieństwo Męki Chrystusa” (WK, rozdz. 1) wydaje się wskazywać lata osiemdziesiąte tegoż wieku i okres późniejszy, kiedy spotkał się z potępieniem, zyskując nieprzyjazny rozgłos, krytyczny stosunek do sporządzania wizerunków Boga prezentowany przez – będących naśladowcami Wycliffe’a – lollardów. Zatem to doświadczenie z roku 1388 mogło zainicjować powstanie WK, zaś WD, jak sugeruje Watson, mogła powstać na początku piętnastego wieku, być może po roku 1413 (taka data pojawia się w rękopisie WK), dlaczegoż bowiem kopista miałby lekceważyć wersję dłuższą, pełniejszą, jeśliby takowa istniała już w tym czasie? Kwestii datowania nie można uznać za rozstrzygniętą, jednak hipoteza Watsona jest bardzo przekonująca.

POBOŻNOŚĆ ŚREDNIOWIECZNA

Na początku obu wersji *Objawień* Juliana mówi o swoim pragnieniu otrzymania trzech darów od Boga: możliwości utożsamienia się w wyobraźni z cierpieniami Chrystusa na krzyżu, choroby ciała w młodym wieku, która doprowadziłaby ją do krawędzi śmierci, oraz trzech „ran”: skruchy, współczucia i pragnienia Boga. Sześć wieków później, kiedy chrześcijaństwo skupia się na właściwym zachowaniu mo-

¹² Nicholas Watson, *The Composition of Julian of Norwich's „Revelation” of Love*, „Speculum” (1993) nr 68, s. 637–683.

ralnym i problemach społecznych, dla wielu czytelników, niezależnie od tego, czy są osobami wierzącymi, czy nie, takie pragnienia mogą być oznaką bez mała perwersyjnego egocentryzmu i masochizmu. I chociaż dzisiejsze zainteresowanie pismami Juliany pokazuje, że potrafi ona przemówić bezpośrednio do wielu współczesnych czytelników, nie od rzeczy będzie przedstawić w wielkim skrócie średniowieczną tradycję pobożności, w obrębie której jej pragnienia wydają się normalne i godne pochwały.

Przez prawie całe pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa zachodniego Chrystus był przede wszystkim postrzegany jako daleki i groźny sędzia oraz bohater, który walczył z diabłem i pokonał go, zyskując tym samym możliwość zbawienia dla ludzkich dusz, będących w niewoli diabła na skutek grzechu Adama. W walce tej ludzie byli co najwyżej widzami. Doskonale znaną ilustracją tego rodzaju myślenia jest fragment pochodzącego z ósmego wieku poematu *Dream of the Rood* (*Sen o drzewie*), w którym poecie objawia się krzyż i mówi mu, jak „młody wojownik, sam wszechmocny Bóg, ogołocił samego siebie, bez wahania, z pełnym oddaniem wstąpił na miejsce kaźni, pokazując światu swą odwagę, gdyż postanowił wyzwolić ludzkość”¹³. Takie pojmowanie Chrystusa jako boskiego wojownika nie zanikło w późniejszych wiekach (spotykamy się z nim w *Widzeniu o Piotrze Oraczu*), jednak z czasem zaczęto postrzegać Go coraz częściej jako cierpiącego człowieka, a skutkiem tego było pojawienie się współczucia dla Niego ze strony ludzi, którzy odtąd widzieli w Nim brata w człowieczeństwie. W tej nowej teologii, rozwijanej w jedenastym i dwunastym wieku przez takich piszących po łacinie autorów, jak św. św. Anzelm, Piotr Abelard czy Bernard z Clairvaux, wcielenie nie było sposobem na pokonanie diabła, lecz miało kierować

¹³ Wersy 39–41, przeł. A. Sparing.

miłość ludzi ku Bogu, z którym się można było utożsamiać i którego można było naśladować. Bernard tak pisze:

Myślę, że to jest główna przyczyna, dla której niewidzialny Bóg chciał być widziany w ciele i chciał przestawać z ludźmi jak człowiek. Pragnął odzyskać miłość ludzi cielesnych, którzy nie potrafili kochać w żaden inny sposób, najpierw przyciągając ich ku zbawczej miłości do swego własnego człowieczeństwa, a następnie podnosząc stopniowo do miłości duchowej¹⁴.

Kazanie Bernarda było skierowane do wspólnoty cystersów, jednak podkreślanie cielesności Chrystusa i odwołanie się do miłości cielesnej stało się głównym wyróżnikiem mniej wspólnotowej i bardziej indywidualnej w charakterze formy pobożności, której rozkwit przypada na wiek dwunasty i wieki następujące po nim. W miarę postępującej centralizacji Kościoła i bardziej skutecznego przenikania jego nauczania do wszystkich warstw zachodniego społeczeństwa, ten rodzaj pobożności zaczął przyciągać nie tylko duchownych, lecz także ludzi świeckich, zaś różne formy medytacji przeznaczone początkowo dla mnichów stały się częścią praktyk religijnych pobożnych osób należących do laikatu. Ta nowa forma pobożności była bardziej **chrystocentryczna** oraz bardziej **afektywna** niż dawna pobożność, koncentrując się, bardziej niż miało to miejsce do tej pory, na ludzkiej naturze Chrystusa i dążąc do tego, by wzbudzić w mężczyznach i kobietach miłość i współczucie dla Chrystusa z powodu Jego fizycznych cierpień. Elementem tej pobożności było pragnienie uczestnictwa, z pomocą wyobraźni, w życiu Świętej Rodziny, przede wszystkim jednak w męce Chrystusa. Aby móc wzbudzać

¹⁴ Św. Bernard z Clairvaux, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami* 20, w: *The Works of Bernard of Clairvaux*, vol. 2, przeł. na j. ang. K. Walsh, Spencer, Mass 1971, s. 152.

w sobie wciąż nowe uczucia, trzeba było wyobrażać sobie coraz bardziej szczegółowo udręki Chrystusa, do tego stopnia, że kiedy współczesny czytelnik wgłębia się w tekst Juliany lub innych autorów reprezentujących tę formę pobożności, może czuć odrazę, a nawet mdłości. Wiodącym elementem praktyk religijnych późnego średniowiecza było utrzymane nierzadko w duchu makabrycznego realizmu, graniczące z halucynacją rozważanie męki Pańskiej z pomocą szczegółów przedstawianych w apokryfach, takich jak *Ewangelia* Nikodema. Tak zaczynają się objawienia Juliany, która pisze, że kiedy wpatrywała się w krucyfiks, miała wrażenie, że po twarzy Chrystusa spływa strużkami krew.

Pod pewnym względem opisane przed chwilą zjawisko to przykład feminizacji pobożności. Dominujący w średniowieczu sposób myślenia łączył to, co męskie, z racjonalnością i duchem, zaś to, co kobiece, z uczuciami i cielesnością. Zmianę zapoczątkowali tacy ludzie, jak Bernard z Clairvaux, który starał się wzbudzić w sobie i swoich towarzyszach miłość i czułość tradycyjnie przypisywane płci żeńskiej. Z czasem ten rodzaj pobożności zaczął przyciągać także kobiety, by następnie złączyć się z rosnącą rolą kobiet jako czytelniczek, patronek i wreszcie autorek różnych dzieł religijnych. Począwszy od trzynastego wieku, coraz więcej kanonizowanych osób stanowią kobiety, a w czasach Juliany na ścianach tęczowych kościołów Anglii Wschodniej widnieją wizerunki świętych niewiast, jedne dawniejsze, inne nowe. Pod koniec czternastego wieku mieszkańcy Anglii zaczynają czytać dzieła odznaczających się emocjonalną pobożnością kobiet z kontynentu, darząc je ogromnym podziwem. Nie wiemy, czy Juliana знаła te pisma, z pewnością jednak w jej środowisku musiała dominować tego rodzaju emocjonalna pobożność koncentrująca się na czło-

wieczności Chrystusa, charakterystyczna dla późnego średniowiecza. W tego rodzaju pobożności – jak pisze Caroline Bynum – „cielesność zapewnia dostęp do tego, co święte”¹⁵, zaś takie doznania cielesne, jak ból, uczucie gorąca czy słodczy, a także krew i łzy postrzegane były jako znaki Bożej obecności i środki prowadzące do zjednoczenia z Bogiem. Biorąc to wszystko pod uwagę, trzy dary, o które prosiła Juliana, nie wydają się wcale niczym nienormalnym; przeciwnie, zdumiewające jest to, że w swoich religijnych dążeniach, nie odrzucając tego, co cielesne i nacechowane emocjami¹⁶ wychodzi poza dary, o które z początku prosiła, docierając do głębokich i niełatwych do pojęcia prawd. Nic dziwnego, że proces ten opisano jako „przemianę Juliany (...) z wizjonerki w teolożkę”¹⁷.

W krótkim wstępie nie sposób przedstawić wyczerpująco wszystkich tych prawd oraz możliwości, za pomocą których wyraża je Juliana. Dlatego poniżej skupimy się głównie na wd i na dwóch aspektach dzieła Juliany, które szczególnie interesują współczesnego czytelnika. Będzie to próba odpowiedzi na pytanie, jaki wpływ na dzieło miał fakt, że pisała je kobieta, oraz jaka jest jej wizja zbawienia opisana w najdłuższym rozdziale wd, w którym przedstawiona została przypowieść o panu i słudze. Jak zobaczymy, oba te aspekty są z sobą ściśle powiązane.

¹⁵ Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, s. 186.

¹⁶ Dlatego właśnie, kiedy Juliana wpatruje się w cierpiące ciało Chrystusa i kiedy rozum przynagla ją: „Spójrz w górę na Jego Ojca w niebie”, odrzuca pokusę transcendencji i mówi Chrystusowi: „Nie mogę, gdyż Ty jesteś moim niebem” (WD, rozdz. 19; por. WK, rozdz. 10).

¹⁷ Baker, dz. cyt., s. 12.

JULIANA JAKO PISARKA

Juliana musiała pracować nad swoim tekstem przez wiele lat (zwłaszcza jeśli uznać późniejsze daty powstania obu wersji za prawdziwe), dobierając właściwe słowa po to, aby zapisać swoje objawienia i przekazać ich wyłaniające się stopniowo znaczenie. Jej determinacja, by przedstawić i zrozumieć własne doświadczenia najdokładniej, jak to możliwe, czego dowodem są takie wyrażenia, jak: „tak, jak to widzę” czy: „tak, jak to rozumiem”, wyjaśnia ciągle poszukiwanie stylu, w którym nawet najbardziej definitywne twierdzenie posiada do końca charakter prowizoryczny. Chociaż w czasach Juliany w języku angielskim powstawała literatura pobożnościowa, nie był on przystosowany do wyrażania prawd teologicznych i dlatego Julianą w swoich cichych zmaganiach z mową ojczystą próbuje nagiąć angielszczyznę tak, by za jej pomocą można było wyrazić bogactwo znaczenia, które dla nie dość uważnego czytelnika może uchodzić za dwuznaczność lub brak klarowności. Zwłaszcza w wd jej proza zapada w pamięć i można wyróżnić jej charakterystyczne cechy. Zwykle takie stwierdzenia dotyczą języka mówionego i rzeczywiście sposób pisania Juliany bardziej przypomina mowę niż średniowieczną prozę łacińską czy nawet prozę angielską osób wykształconych, za pomocą której Chaucer oddał łaciński tekst Boecjusza. Jak zauważa Felicity Riddy, „tekst Juliany jest płynny jak mowa, raz zwięzły, innym razem rozwlekły, będąc miejscami autobiografią, miejscami zaś nie”¹⁸.

Ta „płynność” stylu jest przez niektórych interpretowana, nie bez racji, jako cecha wyraźnie kobieca. Nie dlatego jednak, że jest to *écriture féminine*, styl będący wyrazem ponadczasowej istoty kobiecości z określonych powodów historycznych. Niektóre z nich przedstawia Bynum, przybliżając w zarysach piśmiennictwo religijne kobiet w średniowieczu:

¹⁸ Riddy, dz. cyt., s. 114.

Jedną z przyczyn wyjaśniających bardziej otwarty, oparty na osobistym doświadczeniu styl pisania kobiet, jest to, że kobiety najczęściej nie pisały po łacinie, nie posługiwały się sformalizowanym językiem scholastyki wykładanym na uniwersytetach, lecz tworzyły w tych językach narodowych, którymi władały na co dzień. Najważniejsze gatunki literackie istniejące w tych językach obejmowały różne rodzaje poezji miłosnej i romansów; co za tym idzie, słownictwo, jakiego dostarczały te gatunki, odnosiło się do uczuć (...). Ponadto dzieła kobiet, zwłaszcza będące opisem doznanych objawień, były najczęściej dyktowane (a zatem mówione), a nie formułowane od razu w formie pisemnej, co wyjaśnia bez wątpienia, dlaczego sposób pisania kobiet jest bardziej dyskursywny, bliższy rozmowie, cechujący się nagromadzeniem wyrażen, niedookreślony, pełen emfazy i autorefleksji. Jak zauważyła niedawno Elizabeth Petroff, proza takiej pisarki jak Juliana z Norwich, krążąca wokół obranego zagadnienia, tak jakby była żywą istotą, ujawnia dokładnie te cechy, które Walter Ong określa jako charakterystyczne dla refleksji i komunikowania się za pomocą słowa mówionego¹⁹.

Nie chodzi tu tylko o sposób, w jaki Juliana pisze, ale także o sposób jej myślenia. Formalne wykształcenie, które otrzymywali mężczyźni, zakorzenione w łacinie i wykorzystywane w czasie dysput, podkreślało przeciwieństwa, konieczność zwalczania cudzych poglądów i obrony własnych, przegraną lub zwycięstwo w sporze – i na tę modłę kształtowało sposób myślenia mężczyzn. Stanowiło ono na poziomie intelektu odpowiednik szkolenia militarnego, przygotowującego śre-

¹⁹ Bynum, *Fragmentation and Redemption...*, s. 196. Bynum odwołuje się do Elizabeth Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford 1986, s. 28–32 i Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London 1982.

dniowiecznych rycerzy. W dysputie można było bronić tylko jednego poglądu, odrzucając jego przeciwnstwo, a cel był jeden: wysadzić z siodła przeciwnika, tak jak na turnieju rycerskim. Juliana nigdy nie daje się ponieść emocjom i zawsze starannie analizuje to, co widzi, często zestawiając swój ogłęd w postaci listy; nie zauważamy u niej nastawienia na dysputę czy chęci kruszenia kopii z przeciwnikiem. W tym sensie zatem, chociaż jest bez wątpienia o wiele lepiej wykształcona niż większość współczesnych jej kobiet, pisze jak kobieta, co zresztą wychodzi jej na korzyść.

Kultura średniowieczna sprzeciwiała się zdecydowanie temu, by kobiety sięgały po pióro i nauczały innych, a usprawiedliwieniem takiej postawy były słowa św. Pawła: „Kobiety mają na tych zgromadzeniach [chrześcijan] milczeć; nie pozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane” (1 KOR 14,34)²⁰ oraz: „Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam” (1 TM 2,12). W czasach Juliany Jean Gerson, kanclerz Uniwersytetu Paryskiego, mając prawdopodobnie na myśli Katarzynę ze Sieny, pisał:

Płci niewieściej zabrania się, na mocy autorytetu apostołskiego, nauczać publicznie. Każde nauczanie kobiet, zwłaszcza dokonywane w sposób formalny słowem i pismem, należy mieć za podejrzanę, dopóki nie zostanie zbadane dogłębnie i starannie przez mężczyzn. Powód tego jest oczywisty; prawo powszechne, i to nie jakiegokolwiek, lecz to, które pochodzi z góry, zabrania im tego. A dlaczego? Dlatego, że łatwo je uwieść, a i one same chętnie uwodzą, a także dlatego, że nie dowiedziono, iż są świadkami Bożej łaski²¹.

²⁰ Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań–Warszawa 1984 – przyp. tłum.

²¹ Cyt. za: *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, red. E. College, J. Walsh, Toronto 1978, s. 151.

W Anglii prawdopodobnie tego rodzaju poglądy były jeszcze bardziej oczywiste niż na kontynencie, gdzie istniała już tradycja powoływania się przez kobiety na swe objawienia i przypisywania sobie autorytetu stanowiącego kontrpropozycję dla autorytetu mężczyzn będących przedstawicielami kleru. W Anglii brak było takiej tradycji; pobożność manifestowano w sposób umiarkowany i ostrożny i niewiele mamy dowodów na to, że przed Julianą żyły w Anglii jakieś wizjonerki. Począwszy od lat osiemdziesiątych czternastego wieku, antyklerykalizm naśladowców Wycliffe'a stał się zachętą dla niektórych kobiet do tego, by nauczać innych, jednak w przypadku każdej kobiety zdradzającej gotowość nauczania innych pojawiało się natychmiast prawdopodobieństwo podejrzenia o herezję – co przydarzyło się Małgorzacie Kempe. Każde dzieło zajmujące się problemami teologicznymi i pisane w języku innym niż łacina było z miejsca podejrzone, gdyż „wraz z rozpowszechnianiem się umiejętności czytania, pisania i indywidualnych form pobożności, wzrastała także nieufność wobec jednego i drugiego ze strony czynników oficjalnych”²², szczególnie zaś, jeśli zachodził związek między **kobietami** a księgami. I dlatego Juliana opisuje samą siebie w sposób skromny i ostrożny w rozdziale 6 wk:

Broń Boże jednak, byście mieli mówić lub przypuszczać, że chcę nauczać, gdyż nie jest ani nigdy nie było to moim celem, gdyż jestem kobietą pozbawioną wiedzy, słabą i kruchą. Wiem jednak dobrze, że otrzymałam to, co mówię, od najdoskonalszego nauczyciela. (...) Czy tylko z tego powodu, że jestem kobietą, mam sądzić, że nie wolno mi mówić o dobroci Boga, kiedy ujrzałam zarówno Jego dobroć, jak i Jego pragnienie, by wszystkim była ona znana?

²² Lynn Staley Johnson, *The trope of the scribe and the question of literacy authority in the works of Julian of Norwich and Margery Kempe*, „Speculum” 1991, nr 66, s. 820–838, cytat pojawia się na s. 828.

Tego fragmentu brak w WD może dlatego, że z czasem Juliana uwierzyła w siebie jako w kobietę zdolną do zapisania własnych wizji, dochodząc do przekonania, że potrafi przedstawić swoje objawienia tak, by nie kolidowały z nauczaniem Kościoła. Jednak nawet w WK, właśnie dlatego, że odmawia sobie jakiegokolwiek autorytetu, staje się tym samym rzeczniczką samego Boga; patrząc z szerszej perspektywy, przyjęta przez nią rola prostej kobiety, godzącej się z tym, że nie potrafi nauczać i oświadczać to wyraźnie czytelnikowi, nie musi wcale działać na jej niekorzyść. Wszystko wskazuje na to, że zinternalizowała obowiązujący w jej kulturze pogląd o niższej randze własnej płci²³, ale równocześnie udaje jej się, świadomie bądź nieświadomie, stworzyć tekstualne „ja”, które w sposób godny podziwu służy jej celom. Unika zewnętrznych pułapek uczoności – łaciny, terminów technicznych, odwoływania się do autorytetów – wszystko po to, by dzielić swą pokorę z czytelnikami i z Bogiem, którego moc objawia się przez pokorę, uniżoność kobiety i macierzyńskie przebaczenie. Akceptowana przez Julianę w obrębie tej dzielonej z czytelnikiem przestrzeni własna kobiecość nie dość, że nie oddziela jej od męskiego Boga chrześcijaństwa, lecz nawet pozwala jej bardziej identyfikować się z Chrystusem w Jego człowieczeństwie. Zacytujmy jeszcze raz Bynum:

Dla mężczyzn i kobiet w średniowieczu utożsamienie kobiet z cielesnością było czymś więcej niż tylko podstawą mizoginii. Kobieta na zasadzie ekstrapolacji była kojarzona z ciałem lub, mówiąc inaczej, z człowieczeństwem Chrystusa. Proces ten sięgał tak daleko, że traktowano ciało Chrystusa jako element

²³ Zob. Nicholas Watson, „*Yf women be double naturelly*”. *Remaking „woman” in Julian of Norwich’s Revelation of Love*, „*Exemplaria*” 1996, nr 8, s. 1–34.

żeński, przynajmniej jeżeli chodzi o niektóre funkcje zbawcze ciała, zwłaszcza krwawienie i karmienie²⁴.

Juliana także w inny sposób obraca na swą korzyść ograniczenia, które jej płci narzuca kultura. W średniowieczu większość kobiet nie pełniła żadnej funkcji publicznej. Obracały się w sferze prywatnej, nie publicznej, a wyrazem ich religijności były prywatne formy pobożności. Miejscem kobiety był dom; w domu tworzyły się bezpośrednie i intymne relacje między ludźmi, w domu rodziły się dzieci, w domu matka je karmiła i uczyła pierwszych słów, dom zapewniał bezpieczeństwo i sen, tam ludzkie ciała spotykały się, szukając bliskości, czułości i dążąc do prokreacji. Kiedy ludzie świeccy w średniowieczu rozmyślali o swoich ulubionych świętych, wyobrażali sobie, że dzielą oni z nimi tę intymną przestrzeń. I dlatego Juliana tak pisze o św. Janie z Beverley: „Nasz Pan objawił go bardzo wyraźnie, by zachęcić nas przez to, że pozostaje z nami w zażyłych stosunkach, i przypomni mi, że jest on naszym bardzo bliskim sąsiadem i że dobrze go znamy” (WD 38).

Jednakże Juliana idzie dalej i w jej mniemaniu nawet Bóg dopasowuje się do sfery domu, tego domu, w którym odwiedza ją w roku 1373. We wcześniejszych rozdziałach WD wielokrotnie podkreśla przyjazne nastawienie i bliskość Boga (*homeliness* – przyp. tłum.), zaś przymiotnik *homely* zawiera w sobie pełnię skojarzeń emocjonalnych z domem (*home* – przyp. tłum.), łącznie z takimi wartościami, jak przyjazne nastawienie, bliskość, zażyłość, intymność relacji. Bóg to wielki pan, „święty i napełniający nas lękiem” (rozd. 4), nieskończenie przewyższający swoje stworzenia, lecz jako pana cechuje go uprzejmość i objawia ją ludziom właśnie przez swą zażyłość (średnioang. *homelyhede*) z nimi (zob. zwłaszcza rozdz. 7 WD).

²⁴ Bynum, *Fragmentation and Redemption...*, s. 204.

W oczach Juliany jest On „dla nas wszystkim, co dobre i co niesie pociechę” (rozdz. 5), tak nam bliskim i dostępnym, że trzeba nam przypomnieć, byśmy nie zapomnieli o szacunku, jaki zgodnie ze średniowieczną etykietą osoba o niższym statusie społecznym musiała okazywać komuś, kto stał nad nią wyżej: „Uważajmy jednak, by nie brać tego zażyłego stosunku do nas (*homelyhede*) zbyt beztrosko, zaniedbując przy tym uprzejmość”.

Obrazy, którymi posługuje się Juliana, opisując nadprzyrodzone zjawiska, jakimi są jej objawienia, często wywodzą się właśnie ze sfery tego, co domowe i bliskie, sfery właściwej dla niej jako kobiety i dla Boga, który się do tej sfery dostosowuje. Kiedy widzi krew Chrystusa kapiącą spod Jego cierniowej korony, przyrównuje krople krwi do pigulek, do łusek śledzia i do kropli spadających z okapu dachu (rozdz. 7). (Poławiane w Morzu Północnym śledzie można było pewnie kupić na targu w Norwich i każda gospodyni znajdowała ich łuski w swojej kuchni). Kiedy Chrystus umiera na krzyżu, Jego skóra przypomina pomarszczone płótno, a następnie – ponieważ Juliana wyobraża sobie, że ukrzyżowaniu towarzyszy zimny, przenikliwy wiatr (taki wiatr to charakterystyczna cecha suchego i chłodnego klimatu wschodniej Anglii) – widzi ona, że skóra Chrystusa „wisi w powietrzu” jak „płótno powieszzone, by wyschło”, aż wreszcie jest „jak wyschnięta deska, którą osmalił ogień” (rozdz. 17). Podobnie i „mała rzecz”, którą – jak powiedział jej Bóg – jest „wszystko, co stworzone”, zostaje przedstawiona jako „wielkości laskowego orzecha w mojej dłoni” (rozdz. 5). Diabeł jest także przedstawiany za pomocą porównań zaczerpniętych z codziennego życia domowego. Oto, jak Juliana widzi jego twarz po raz pierwszy: „Barwę miał czerwoną niby świeżo wypalona dachówka, z czarnymi kropkami niczym czarne piegi, [był] bardziej odrażający niż

same dachówki. Jego włosy były czerwone jak rdza” (rozdz. 66). Jednak metaforyki Juliany wywiedzionej z tego, co domowe, nie należy wiązać z przytulnością, która redukowałaby to, co boskie, i to, co diaboliczne, do zjawisk, które bez trudu da się pojąć i nad którymi można zapanować. Dom w średniowieczu był miejscem narodzin i śmierci, sceną niekończących się zmagania z biedą i chaosem²⁵. Zadania kobiet, takie jak karmienie domowników, dbanie o porządek w obejściu i okazywanie serca i miłości dzieciom, wymagały bezustannej pracy i odwagi; mężczyźni byli zwolnieni z tych wymogów rzekomo dlatego, że ciążyły na nich poważniejsze obowiązki związane z życiem publicznym. Jeśli Bóg wyrzekł się swej transcendencji, by przyjąć ludzkie ciało, uczynił to nie po to, by wstąpić na krzyż jako niosący wyzwolenie wojownik, lecz po to, by stać się jak wywieszona do wyschnięcia szmata, by doświadczyć „kobiecej” nędzy krwi i wody, łusek od śledzi i deszczu; dlatego właśnie pisarstwo Juliany stawia nam między innymi przed oczy ukryte, lecz niemożliwe do uniknięcia, budzące grozę aspekty ciała i życia domowego. Zostają one uobecnione w jej wizji – niczym koszmar gospodyni – w postaci nieusuwalnej brzydoty, która cuchnie na naszych oczach, a my nic nie możemy z nią zrobić: „I w tym czasie ujrzałam ciało leżące na ziemi, ciało wyglądające odrażająco i szpetnie, bez kształtu i formy tak, jakby była to nabrzmiała i ciężka masa cuchnącego bagna” (rozdział 64).

²⁵ Pokazują to wyraźnie wcześniejsze pisma pobożnościowe, takie jak anonimowe *Holy Maidenhood*, w którym czytamy, jak gospodyni „słyszy, jak płacze jej dziecko, widzi, jak kot dobiera się do boczk, pies tarmosi kawał skóry, w piecu pali się chleb, cielę ssie mleko, nad ogniem gotuje się kociołek, a jej mąż siedzi i utyskuje” (w: *Medieval English Prose for Women*, red. B. Millet, J. Wogan-Browne, Oxford 1990, s. 35).

CHRYSTUS JAKO MATKA

W dziele Juliany jako najbardziej kobiece uderza nas dzisiaj jej uporczywe podkreślanie prawdy, że Bóg jest nie tylko naszym Ojcem, lecz także naszą Matką. W modelu rodziny obowiązującym w kulturze średniowiecznej ojciec kojarzony był z władzą i autorytetem, z wymierzaniem kar i strachem, matka z dobrocią, łagodnością, miłosierdziem, opieką i ochroną, z dostarczaniem pożywienia i odzieży²⁶. „Słuszne jest, by lękano się Boga jako Ojca i Pana”, pisze Juliana i przed tym lękiem szukamy schronienia, tuląc się „jak dziecko do piersi swej matki” (rozdz. 74). Wizja Boga wymierzającego surowe kary nie wywoływała u ludzi średniowiecza takich oporów, jakie może wywoływać u nas, jednak z drugiej strony to właśnie pragnienie odnalezienia elementów matczynej miłości w religii zdominowanej przez pierwiastek męski stanowiło jeden z czynników przyczyniających się do wzrostu czci oddawanej Matce Bożej w późniejszych wiekach średnich. Juliana przypisuje tę rolę Maryi w taki sposób, w jaki czyniono to w jej czasach, kiedy pisze: „Matka Boża jest naszą matką, w której my wszyscy się zawieramy i my wszyscy jesteśmy zrodzeni z niej w Chrystusie; gdyż ta, która jest matką naszego Zbawiciela, jest matką wszystkich, którzy będą zbawieni w naszym Zbawicielu”, dodaje jednak niezwykle myśl, iż „nasz Zbawiciel jest naszą prawdziwą Matką, w której jesteśmy odwiecznie zrodzeni i przez którą będziemy zawsze w Nim zawarci” (rozdz. 57).

Prawda, której brak w WK – że Bóg jest naszą Matką – wzmiankowana jest po raz pierwszy na początku rozdziału 52. Powraca w rozdziale 57 w cytowanych przed chwilą słowach i wydaje się rozwiązaniem trudności teologicznych, w które Juliana beznadziejnie się uwikłała. Zostaje ona rozwi-

²⁶ Por. zdanie Juliany, że Bóg „jest naszym odzieniem, otaczając nas i spowijając, z miłości”.

nięta w pełni w kolejnych sześciu rozdziałach. Juliana zaczyna od powiązania macierzyństwa Boga z Chrystusem, Drugą Osobą Trójcy, utożsamianą z boską mądrością, tradycyjnie personifikowaną w formie żeńskiej jako *Sapientia*, kiedy pisze, że „Bóg-mądrość wszelaka jest z natury naszą Matką” i że „wielka moc Trójcy jest naszym Ojcem i głęboka mądrość Trójcy jest naszą Matką i wielka miłość Trójcy jest naszym Panem” (rozd. 58). Następnie koncentruje się na dwóch bardziej konkretnych aspektach macierzyństwa, którymi są stwarzanie i zapewnienie pożywienia. Bóg zrodził ludzkość, lecz i sam stał się człowiekiem. „I dlatego Jezus jest naszą prawdziwą Matką przez naturę od chwili naszego pierwszego stworzenia, i jest naszą prawdziwą Matką w łasce, ponieważ przyjął na siebie naszą stworzoną naturę” (rozd. 59). Jednak męki ukrzyżowania były także aktem rodzenia, dzięki któremu ludzie, zrodzeni z ziemskich matek do śmierci i cierpienia, mogli narodzić się na nowo, przez Chrystusowe „największe bóle i (...) cierpienia” (rozd. 60) ku możliwości uczestnictwa w szczęściu w niebie. Stąd ciało, które umarło w bólach rodzenia na krzyżu, pozostaje źródłem macierzyńskiej chęci dawania ludzkości pożywienia bez żadnych ograniczeń:

I dlatego następnie musiał nas nakarmić, gdyż drogocenna miłość matki uczyniła Go naszym dłużnikiem. Matka może dać dziecku mleko do ssania, lecz nasza najdroższa Matka Jezus może karmić nas sobą i czyni to tak szczerze i z taką dobrocią przez święty sakrament, będący sam w sobie drogocennym pokarmem życia.

Konsekrowana hostia, zgodnie z doktryną katolicką prawdziwe ciało Boga, przedstawiona zostaje jako pożywienie dające życie, zaś zestawienie mleka matki i krwi Chrystusa to nie wymyślna metafora, lecz skutek refleksji nad średnio-

wieczną wiedzą dotyczącą ludzkiej fizjologii, zgodnie z którą mleko było przetworzoną przez organizm krwią²⁷. To ucieleśnienie łączące Boga, który stał się człowiekiem, z tym, co kobiecie, sprawia, że Chrystus staje się nam bliski i matczyny w sensie najbardziej dosłownym, gdyż w ten sposób dokonuje się przemiana aktu przemocy w czynność karmienia, rany – w matczyną pierś:

Matka może przyłożyć czule dziecko do swej piersi, lecz nasza czuła i troskliwa Matka, Jezus, może nas w bliski nam sposób [*homely*] wprowadzić do swej błogosławionej piersi przez swój słodki otwarty bok (rozd. 60).

Podobnie postępowanie Boga z ludzkością, która codziennie grzeszy, niewiele się różni od postępowania matki. Juliana przywołuje znajome obrazy przestraszonego, brudnego i zawstydzanego dziecka, które przybiega do matki, by szukać u niej pociechy:

Jednak często, kiedy upadamy i kiedy ukazuje się nam nasz nikczemny grzech, jesteśmy tak przerażeni i tak pełni wstydu, że nie wiemy, gdzie się podziać. Wtedy nasza dobra Matka nie chce, byśmy od Niej uciekali; tego w żadnym wypadku nie chce. Zamiast tego chce, byśmy zachowywali się jak dziecko; gdyż kiedy dziecko skaleczy się lub jest przestraszone, biegnie do matki po pomoc tak szybko, jak potrafi; i On chce, byśmy czynili tak samo, jak pokorne dziecko, mówiąc: „Moja dobra Matko, moja łaskawa Matko, moja najdroższa Matko, miej litość nade mną. Zbrukałem się i stałem się niepodobny do Ciebie, i nie mogę, i nie potrafię temu zaradzić bez twej szczególnej pomocy i łaski”.

²⁷ Zob. C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, s. 132.

Nauczanie Juliany na temat macierzyństwa Boga odzwierciedla doświadczenie kobiety, dla której słowo „matka” to „miłe i kochane słowo” (rozd. 60). W WK jej matka jest przy niej, gdy Juliana jest złożona chorobą; w WD w jej miejsce pojawia się Chrystus jako Matka. Dodajmy jednak, że tego rodzaju nauczanie, w sposób bardzo mocny odczuwane przez Julianę i misternie przez nią rozwijane w stopniu niespodziewanym u średniowiecznego autora, nie pojawia się po raz pierwszy dopiero w jej dziele, lecz poprzedzają je podobne wątki u autorów będących mężczyznami. Już u Izajasza Bóg jest przedstawiany jako matka swego wybranego ludu, kiedy pyta: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (IZ 49,15). Zaś w Nowym Testamencie Jezus napomina Jeruzalem, przeciwstawiając nieczułości miasta własną matczyną troskę: „Ileż razy chciałem zgromadzić twe dzieci, jak kokosz gromadzi swe kurczęta pod skrzydła... Aleś nie chciało” (MT 23,37)²⁸. W tych tekstach, z pewnością znanych Julianie, Bóg jest Matką na zasadzie analogii, są jednak także tacy średniowieczni autorzy, którzy piszą wprost o Bożym macierzyństwie i których dzieła Juliana mogła, chociaż nie musiała, znać. Jednym z twórców teologii leżącej u podstaw uczuciowej, chrystocentrycznej pobożności późnego średniowiecza był Anzelm z Canterbury. Pisał on nie tylko traktaty teologiczne, ale i modlitwy; na przykład w *Modlitwie do Świętego Pawła*, którą wysłał do Matyldy Toskańskiej pod koniec jedenastego wieku, pojawia się na początku zaczerpnięty z Ewangelii według św. Mateusza obraz Jezusa jako kwoki chroniącej pisklęta.

²⁸ Cyt. za Biblia Warszawsko-Praska, przeł. bp K. Romaniuk, Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1998.

A Ty, Jezu, czy i Ty nie jesteś także matką?
Czy nie jesteś matką, która, jak kwoka,
Gromadzi pod skrzydłami swe pisklęta?
Zaprawdę, Panie, jesteś matką, gdyż przyjmujesz i te,
które rodzą,
I tych, którzy są zrodzeni.
Umarłeś bardziej niż one, po to, by mogły rodzić
I wydawać na świat swe potomstwo.
To przez Twą śmierć wszyscy zostali zrodzeni,
Albowiem gdyby nie Twoje bóle rodzenia,
Nie zrodziłbyś śmierci,
Gdybyś zaś nie umarł, nie zrodziłbyś życia²⁹.

To tylko jeden z wielu licznych przykładów przedstawiania w średniowieczu Boga jako Matki, odnotowany przez badaczy.

A zatem eksploracja przez Julianę tego wątku nie była niczym niezwykłym ani niezgodnym z doktryną. Godna natomiast uwagi jest intensywność, z jaką to czyni, oraz wnioski teologiczne, do jakich dochodzi. Musimy zaznaczyć, że chociaż Juliana nie pisała po łacinie ani nie stosowała analitycznych metod wywodu opartych na logice, cechujących myśl scholastyczną, to przecież **była** teologiem. Co więcej, jej dzieło uznane zostało za jedno z „najbardziej znaczących osiągnięć teologii późnego angielskiego średniowiecza”³⁰. Piszący w językach narodowych autorzy literatury pobożnościowej rzadko kiedy prezentowali oryginalną myśl teologiczną – należący do tej kategorii i cieszący się największą popularnością autor piszący po angielsku, Richard Rolle, przedstawia w swoich dziełach

²⁹ *Prayers and Meditations of Saint Anselm*, przeł. B. Ward, Harmondsworth 1973, s.153.

³⁰ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven 1992, s. 314.

niewiele oryginalnych treści w zakresie doktryny³¹ – zaś to, że jakaś kobieta w średniowieczu „z wizjonerki przeobraziła się w dojrzałego teologa”, jest wydarzeniem zaiste niezwykłym.

Wydaje się, że Juliana zwróciła się w stronę teologii przede wszystkim dlatego, że trudno jej było ujrzeć „ojcowski” wymiar Boga, tak jak pojmowało ten wymiar średniowiecze, a więc w kategoriach gniewu i kary. Katolicyzm wymagał wiary w piekło i czyściec, przez które manifestowała się karząca ręka Boga, i dlatego Juliana podkreśla, że mocno wierzy w to, iż „piekło i czyściec mają cel, o którym naucza Święty Kościół”. Pragnęła „pełnej wizji piekła i czyścica”, przekonała się jednak, że udzielone jej objawienie pokazuje „dobroć i niewiele się w nim wspomina o złu”. Nawet jej wizja męki cechuje się nieobecnością zła, gdyż ujrzała ból i cierpienie Chrystusa i smutek Jego bliskich, ale nie objawiło się jej nic, co dotyczyłoby tych, którzy spowodowali to cierpienie. W jej objawieniu rzuca się w oczy brak Żydów, którzy „przywiedli Go do śmierci” (rozdz. 33), zazwyczaj wyraźnie widocznych w średniowiecznych malowidłach i misteriach przedstawiających Mękę Pańską. Jeśli Chrystus jest naszą Matką, a Jego bóle są bólami rodzącej kobiety, wówczas są one w pewnym sensie czymś naturalnym, a nawet zdrowym, zaś podkreślanie okrucieństwa i nikczemności tych, którzy Mu je zadawali, jest niepotrzebne i może nawet wprowadzać w błąd. Podobnie też, jeśli częścią męki jest także duchowe karmienie rodzaju ludzkiego ciałem Chrystusa, wówczas powinniśmy jedynie mieć na myśli Jego „słodki otwarty bok”, a nie ludzką złość, która kierowała włóczęgą.

W objawieniach, w których Bóg przedstawia Julianie swą własną naturę, ojcowski gniew nie odgrywa żadnej roli.

³¹ Zob. Nicholas Watson, *Richard Rolle and the Invention of Authority*, Cambridge 1991, s. 54–55.

Tę prawdę Juliana podkreśla po wielokroć. Zgodnie z nauczaniem Kościoła powinna ona przyznać się do własnej grzeszności, uznając, „że grzesznicy zasługują na to, by któregoś dnia doświadczyć gniewu Boga, i na to, by przypisać im ich winy; ale przecież nie ujrzałam gniewu ani chęci obwiniania w Bogu” (rozdz. 45). Co więcej, Juliana nie widzi w Bogu gniewu ani chęci obarczania winą człowieka, lecz przede wszystkim dostrzega, że „Bóg jest dobrocią, która nie może być zagniewana, gdyż jest On samą dobrocią” (rozdz. 46). Co więcej, samo nasze istnienie udowadnia, że Bóg nie może się gniewać: „Wydaje mi się, że jeśli Bóg byłby chociażby w najdrobniejszym stopniu zagniewany, nie mielibyśmy ani żadnego życia, ani miejsca, ani istnienia”. Gniew istnieje, ale tylko po stronie człowieka; Bóg przebacza nam, ale w odniesieniu do samego siebie nie może przebaczać, ponieważ nie może odczuwać gniewu – „to byłoby niemożliwością” (rozdz. 49). Implikacje tej niemożliwości są dalekosiężne i prowadzą Julianę na pozór do impasu: „Mój dobry Panie, widzę, że jesteś samą prawdą, i wiem bez wątpienia, że grzeszymy poważnie każdego dnia i zasługujemy na to, by nas ze wszystkich sił obwiniać; i nie potrafię ani zrezygnować ze znajomości tej prawdy, ani też nie widzę, że składasz na nas w jakiś sposób winę. Jak to możliwe?” (rozdz. 50). Ta droga rozumowania pozostaje zamknięta i Juliana może jedynie ufać zapewnieniu Boga, iż „ujrzysz sama, że wszystko każdego rodzaju będzie dobrze” (rozdz. 31). Interpretuje tę obietnicę jako zapowiedź tego, że w dniu sądu, w sposób wykraczający poza ludzkie rozumienie, Bóg dokona „wielkiego czynu” pojednania swej matczynej miłości z niekwestionowanym faktem ludzkiego grzechu:

Jest pewien czyn, którego Trójca Święta dokona w ostatnim dniu, a kiedy ów czyn zostanie dokonany i jak zostanie dokonany, nieznane jest wszystkim stworzeniom pod Chrystusem

i nieznane pozostanie aż do czasu, gdy zostanie dokonany. (...) Jest to wielki czyn zamierzony zrządzeniem naszego Pana i Boga od wieczności, przechowywany pieczołowicie i skryty w Jego błogosławionej piersi, który zna tylko On sam, i przez ten czyn „wszystko będzie dobrze”, gdyż tak jak Trójca Święta uczyniła wszystko z nicości, tak samo i Trójca Święta sprawi, że „wszystko, co nie jest dobrze, będzie dobrze”.

Tak jak Bóg uczynił wszystko na początku świata, niczym matka dająca życie dziecku, tak i ten czyn będzie miał swój odpowiednik w równie matczynym czynie przy końcu świata; nie wiemy, co to będzie, jednak ten czyn sprawi, że „wszystko, co nie jest dobrze, będzie dobrze”. Właśnie szukając tej pociechy, tego, że będzie dobrze lub będzie lepiej, dzieci od wieków zwracają się do matek, nie do ojców.

Juliana powtarza wielokrotnie, że przyjmuje nauczanie Kościoła, a pozostawiając naturę tego wielkiego czynu w sferze tajemnicy, unika bezpośredniego konfliktu z ortodoksją. Nie da się jednak zaprzeczyć, że wizerunek Boga, który nie może się gniewać, nie będąc tym samym w sprzeczności z własną naturą, wyklucza możliwość potępienia. Julianę niepokoi ta konkluzja, pozostaje jednak niewzruszona w swojej wierze w to, co Bóg jej objawił. Uznaje nauczanie Kościoła, zgodnie z którym „wielu będzie potępionych”, łącznie z upadłymi aniołami, poganami i tymi spośród chrześcijan, którzy okażą się zatwardziałymi grzesznikami.

Pomimo twierdzenia, jakie znajdujemy w 1 Tm, 2,4, że Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni”, przekonanie, iż na sądzie ostatecznym wszyscy zostaną zbawieni, było uznawane za herezję; Juliana jednak bez wątpienia bierze je pod uwagę jako możliwość. Nie była w tym wówczas odosobniona. Wcześniej utrzymywano, że większość chrześcijan, a już na pewno wszystkich niechrześcijan, spotka wieczne

potępienie, jednak przed końcem trzynastego wieku opinia ta zaczyna ulegać zmianie. Dyskutowano o możliwości zbawienia dla prowadzących cnotliwe życie pogan i wielu autorów, wśród nich czternastowieczny pisarz religijny Walter Hilton, wysuwało przypuszczenia, że zbawcza moc ofiary Chrystusa musi być równa jej zasięgowi. „Mała by to była korzyść dla Niego, przybyć z tak daleka tak blisko, i z tak wysoka tak nisko, by zbawić tak niewiele dusz. Nie, Jego miłosierdzie jest o wiele większe”³². Podobnie i w *Widzeniu o Piotrze Oraczu*, kiedy Langland widzi Jezusa zstępującego do piekieł, słyszy Go obiecującego miłosierdzie swym braciom w człowieczeństwie mimo nauczania Kościoła, iż „żadne zło nie pozostanie bez kary”, i utożsamia tę obietnicę z sekretnymi słowami św. Pawła, „których nie dano człowiekowi wypowiedzieć”³³. Wizja Langlanda w całym jego poemacie ma męski, czasami brutalny charakter i nic nie sugeruje w niej macierzyństwa Boga, a jednak i on, i Juliana są zgodni w przekonaniu, że miłosierdzie Boga obejmuje całą ludzkość.

O pisarstwie kobiet tworzących w średniowieczu powiedziano, że „nie ma w nim tylu co u mężczyzn z góry przyjmowanych założeń ani z góry określonych opinii, za to co chwila napotykamy próby uporania się z ludzkimi problemami w ich wyjątkowości i odrębności; nie ma narzucania zewnętrznych reguł lub kategorii, lecz jest poszukiwanie rozwiązań, które są trafne i prawdziwe na poziomie egzystencjalnym”³⁴.

³² *The Scale of Perfection* II, 10, za: Walter Hilton, *The Scale of Perfection*, red. E. Underhill, London 1923, s. 256. Jednak zaraz w następnym zdaniu Hilton przestrzega przed poglądem, jakoby „żadna dusza nie miała zostać potępiona”.

³³ *The Visio of Piers Plowman*, red. A.V.C. Schmidt, London 1978, tekst B, XVIII, 390–396; Langland odwołuje się do 2 Kor 12,4.

³⁴ Peter Dornie, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984, s. x.

Powróćmy do tego, o czym była mowa wcześniej. Jeśli powyższe uogólnienie jest prawdziwe, nie jest tak dlatego, że zostało sformułowane na podstawie niezmiennych prawd dotyczących obu płci, lecz dlatego, że odzwierciedla przypisywane im role i władzę w pewnym okresie życia społecznego. Położenie mężczyzn zazwyczaj pozwalało im narzucać „zewnętrzne reguły lub kategorie”; kobiety nie miały takiej możliwości. Jednak bezsilność kobiet pozwalała im rozpoznać to, co było pomijane lub zaciemniane przez systematyczne i oficjalne nauczanie ich czasów. Nawet milczenie kobiet może być wymowne i dlatego kończąc nasze rozważania o Julianie jako pisarce, zwróćmy uwagę na jej całkowite milczenie w kwestii odpowiedzialności Ewy za grzech Adama (w przypowieści o panu i słudze z rozdziału 51 WD nie ma postaci będącej odpowiednikiem Ewy), jak i również całkowite milczenie w kwestii czystości i celibatu³⁵, będących wypaczającą obraz świata obsesją wielu mężczyzn sprawujących funkcje nauczycielskie w Kościele, począwszy od św. św. Pawła i Augustyna, aż po późniejsze czasy.

PRZYPOWIEŚĆ O PANU I SŁUDZE

Przedstawianą przez Julianę wizję Boga, którego cechuje ogarniające wszystkich miłosierdzie, wspiera jej koncepcja ludzkiej duszy, w której wyróżnia dwa aspekty: *substance* i *sensualyté*, w poniższym tłumaczeniu oddawane jako „byt istotowy” i „byt zmysłowy” albo jako „natura wyższa” i „natura niższa”. Jak sama wyjaśnia w rozdziale 37, „w każdej duszy, która będzie zbawiona, jest boska wola, która nigdy nie skłoniła się do grzechu i nigdy nie skłoni; podobnie jak jest wola zwierzęca w naszej niższej naturze, nieposiadająca żadnych dobrych bodźców, tak samo jest boska natura w naszej wyższej naturze, która nie może chcieć żadnego zła, lecz tylko

³⁵ Por. Jantzen, dz. cyt., s. 157.

dobro”. Na początku rozdziału 45 wyróżnia dwa rodzaje sądu, odpowiadające wyróżnionym aspektom duszy; ludzie sądzą w kategoriach *sensualyté*, a tym samym sądzą surowo, Bóg jednak „osądza nas, mając na uwadze naszą naturalną istotę, która zawsze niezmienna pozostaje w Nim, cała i bezpieczna na wieki” (rozd. 45). Sąd Boga jest wyrazem sprawiedliwości, lecz (przeciwnie do średniowiecznych wyobrażeń) nie jest on bardziej, lecz mniej surowy niż osąd ludzi, gdyż ludzie widzą tylko „zwierzęcą wolę” zepsutą przez grzech pierworodny, podczas gdy Bóg widzi „boską wolę”, która odzwierciedla Jego własną czystość i pozostaje niezepsuta. To prawda, „boska wola” istnieje tylko „w każdej duszy, która będzie zbawiona”, jednak Juliana nie potrafi rozumieć tego w inny sposób niż taki, że może to oznaczać wszystkie dusze.

Juliana wnika najgłębiej w tajemnicę zbawienia w swej przypowieści o panu i słudze, opisanej w rozdziale 51 WD, najdłuższym, jaki napisała, i będącym „sercem całego dzieła”³⁶. Tak jak koncepcja macierzyństwa Boga pojawia się w rozdziale 57 jako rozwiązanie trudności teologicznych, które wydawały się nierozwiązywalne na gruncie logiki, tak i wcześniej ta właśnie przypowieść pojawia się po to, by rozwiązać zasadniczą rozbieżność między sądem ludzkim, tak jak o nim mówi nauczanie Kościoła, a sądem Bożym, który ujrzała w swoich objawieniach:

I za tym właśnie tęskniłam: abym przez Niego mogła ujrzeć, jak to, czego się naucza w danej sprawie przez osąd Kościoła katolickiego, jest prawdziwe przed obliczem Boga i jak usposabia mnie to do tego, bym znała to prawdziwie; po to, by oba osądy mogły być zachowane na chwałę Boga i w słuszny sposób dla mnie samej. I jedyną odpowiedzią, jaką na to uzyskałam, była przypowieść o panu i słudze (rozd. 45).

³⁶ Watson, dz. cyt., s. 638.

Ta przypowieść, będąca formą *exemplum*, stanowi objawienie różne od pozostałych. Najpierw Juliana relacjonuje swoje widzenie w taki sposób, w jaki zostało jej objawione: „duchowo na podobieństwo cielesne” (rozdz. 51), lecz już wówczas relacji towarzyszy pewien stopień zrozumienia wykraczającego poza to, co dało się przedstawić w formie cielesnej. Przypowieść przedstawia siedzącego w spokoju pana i stojącego obok sługę, gotowego na jego rozkazy. Pan, którego wygląd wskazuje na to, że miłuje sługę, posyła go, zlecając mu jakieś zadanie, a sługa rusza natychmiast, by spełnić jego wolę. Jednak gorliwość i pośpiech powodują, że sługa wpada do trzęsawiska, kaleczy się i rozpacza, że nie może sobie pomóc i nie może spojrzeć na pana, chociaż pan jest wciąż blisko niego. Mimo iż sługa myśli tylko o swym nieszczęściu, pan wcale go nie wini, gdyż „jedynie jego dobra wola i jego wielkie pragnienie były przyczyną jego upadku”; co więcej, obiecuje wynagrodzić mu jego cierpienia, a nagroda będzie przewyższać to, co otrzymałby, gdyby nie upadł. Następnie „widzenie przypowieści zniknęło” i Juliana, pozostawiona sama sobie, musi teraz rozważyć jego znaczenie.

Juliana z początku nie wie, o co chodzi w przypowieści, lecz Bóg zachęca ją, by „odczytała” ją jako alegorię na temat grzechu, odkupienia i zbawienia. Widzenie o panu i słudze podobne jest do przypowieści z Nowego Testamentu, z tą różnicą, że opowiedziane jest bardziej za pomocą obrazów aniżeli słów i Juliana po pewnym czasie pojmuje, że widzenie to zasługuje na drobiazgową i skrupulatną analizę, mającą rozszyfrować jego znaczenie, taką samą, jaką średniowieczni egzegeci stosowali w przypadku biblijnych przypowieści, i analiza ta nie pozostaje bez nagrody. Podobnie jak przypowieści Jezusa o królestwie, pozwala ona wnikać na chwilę w sposób widzenia rzeczywistości przez Boga, przetłumaczony

na ludzkie kategorie, chociaż z początku wydają się one całkowicie obce i niezrozumiałe dla ludzi, stanowiąc wyzwanie dla ich zdolności interpretacji. Na końcu wreszcie ujawnia ona tajemniczą prawdę, zbieżną być może z tym, czego naucza ortodoksyjna teologia, niedostępną jednak normalnemu dyskursowi teologicznemu.

Refleksja nad przypowieścią prowadzi do trudności. Juliana, przywykła jak większość ludzi średniowiecza do nacechowanych symboliką opowieści podobnych do tych, jakie można było znaleźć w kazaniach i bajkach, dochodzi do wniosku, że upadający sługa oznacza prawdopodobnie Adama, dostrzega w nim jednak zarazem „wiele różnych właściwości, których w żaden sposób nie można było przypisać wyłącznie Adamowi”. Jedynym rozwiązaniem jest zatem interpretować jeszcze dokładniej, „zwrócić uwagę”, jak poucza ją później Bóg, na „wszystkie właściwości i okoliczności tego, co zostało ci pokazane w tej przypowieści, nawet jeśli wydają ci się tajemnicze i bez znaczenia w twoich oczach”. Wszystkie szczegóły tego, co widzi, nie służą tylko temu, by nadać widzeniu cechy rzeczywistości lub by wzbudzić jej reakcję emocjonalną, lecz niosą z sobą konkretne znaczenie, które ujawni się dopiero po długim i wytrwałym rozmyślaniu nad danym jej objawieniem. A zatem Juliana zaczyna opowiadać całą przypowieść od nowa, kawałek po kawałku, starając się ją interpretować i wydobyć znaczenie każdego szczegółu. Pan to z pewnością Bóg, zaś sługa to Adam, ale nie Adam jako konkretna postać biblijna, lecz jako przedstawiciel rodzaju ludzkiego, gdyż „w oczach Boga wszyscy ludzie są jednym”. Gdy Juliana uświadamia sobie dokładniej wygląd pana i sługi, ich ubiór oraz miejsce, w którym ich widzi, jej opis upodabnia się do iluminacji w późnośredniowiecznych manuskryptach

lub poliptryków podobnych do tych, które zdobiły wiele kościołów we Wschodniej Anglii. Jednak pewne szczegóły opisu wychodzą poza to, co przedstawiano wówczas na obrazach, jak na przykład to, że Juliana widzi we wnętrzu pana „ogromne schronienie, długie i rozległe, i pełne niemających końca niebiosów”.

Podobnie jak w innych późnośredniowiecznych dziełach sztuki³⁷, wszystkie elementy świata rzeczywistego także posiadają bogatą symbolikę, którą Juliana odsłania przed nami tak, jak docierała ona do niej stopniowo na przestrzeni lat. Juliana wyjaśnia, że chociaż Bóg Ojciec nie jest w rzeczywistości człowiekiem, „objawia się On w znajomy i bliski sposób (*homely*) jako człowiek” i dlatego tak właśnie jest przedstawiony w jej wizji. Bóg równie dobrze mógłby pojawić się w wizji jako przebywający w niebieskiej chwale lub w ludzkiej duszy, którą obrał za mieszkanie, i dlatego umiejscowienie Go na pustkowiu także ma znaczenie:

Stworzył On duszę człowieka, by była Jego własnym miastem i miejscem Jego zamieszkiwania, najmilszym dla Niego spośród wszystkich Jego dzieł; a kiedy człowiek popadł w smutek i ból, nie był już odpowiedni do tego, by służyć temu szlachetnemu celowi i dlatego nasz dobry Ojciec nie chciał przygotować dla siebie żadnego innego miejsca, lecz postanowił usiąść na ziemi, czekając na ludzkość, która jest zmieszana z ziemią, aż do czasu, gdy przez Jego łaskę umiłowany Syn wykupi Jego miasto i przywróci jego szlachetne piękno przez swą ciężką pracę i trud.

Jeżeli chodzi o sługę, jest on opisany dokładniej niż pan. Jego wygląd zewnętrzny wskazywałby gotowego do pracy

³⁷ Zob. Erwin Panofsky, *Early Netherlandish Painting: Its Origin and Character*, Cambridge, Mass., 1953, t. 1, rozdz. 5.

robotnika, ponieważ ma na sobie biały, chociaż skąpy ubiór, przepocony i podarty. Także i tym razem nasuwa się nam natychmiast porównanie z *Widzeniem o Piotrze Oraczu* i z Haukynem z rękopisu B, passusy 13–14, który symbolizuje aktywne życie w świecie i którego sukmana zbrukana jest grzechami. (Haukyn to stojący o wiele niżej odpowiednik Piotra, zaś sam Piotr, doskonały robotnik, przedstawia sobą człowieczeństwo Chrystusa). Także i tu Juliana natrafia jednak na sprzeczności, ponieważ na zewnątrz wydaje się, że sługa jest „nieustannie robotnikiem od długiego czasu”, jednak „z wewnętrznego widoku” wynika, że był „zaczynającym pracę sługą, którego nigdy jeszcze donikąd nie posyłano”. Pojawia się kolejny narracyjny szczegół: sługa został posłany, by odnaleźć skarb ukryty w ziemi. Wydaje się, że powinniśmy przywołać tekst MT 13,44: „Królestwo niebieskie podobne jest do skarbu ukrytego w roli”, gdyby nie to, że skarb, o którym mówi Juliana, to pokarm, „który jest słodki i miły dla pana”. Sługa pracuje jako ogrodnik, by dostarczyć panu pokarmu (Juliana zdradza w tym miejscu doskonałą świadomość trudu fizycznego, jaki wiąże się z pracą ogrodnika), przy czym ważne jest, że tylko on może to uczynić. Teraz nagle budzą się do życia znaczenia i zaczynają nakładać się na siebie w ogromnej liczbie, niekoniecznie hierarchicznie, jak miało to miejsce w obowiązującej egzegezie biblijnej, lecz istniejąc obok siebie, z pominięciem logiki. Jeśli sługa to ogrodnik, natychmiast myślimy o Adamie i to zarówno w raju, jak i później, kiedy z rozkazu Boga w pocie czoła uprawia ziemię. Teraz dochodzimy do najbardziej zdumiewającej prawdy, gdyż Juliana pojmuje, że sługa to nie tylko Adam, lecz także Chrystus i że ta podwójna tożsamość leży u podłoża sprzeczności w opowieści. Myśl, że Chrystus to drugi Adam, posłany, by naprawić grzech wyrządzony przez pierwszego, była dobrze

znana w średniowieczu, jednak wizja, w której następuje całkowite utożsamienie obu osób wykracza poza średniowieczny paralelizm. Wreszcie następuje kolejny, kluczowy moment interpretacji; dochodzimy do bardzo pięknego fragmentu, w którym Juliana widzi, że upadek Adama i wcielenie Chrystusa są **tym samym wydarzeniem**.

Kiedy upadł Adam, upadł Boży Syn, ponieważ z powodu prawdziwego zjednoczenia uczynionego w niebie Syn Boży nie mógł opuścić Adama, gdyż przez Adama rozumiem wszystkich ludzi. Adam odpadł z życia w śmierć, na padół tego marnego świata, a następnie do piekła. Syn Boży spadł z Adamem w padół łona Dziewicy (a ona była najpiękniejszą z córek Adama) po to, by wyzwolić Adama z winy w niebie i na ziemi i swą ogromną mocą wydobył go z piekła.

Ta prawda znosi upływ czasu i różnice między przeszłością, teraźniejszością a przyszłością, ukazując nam w krótkim mgnieniu to, co Juliana tak bardzo pragnęła nam pokazać – rzeczywistość taką, jak ją widzi Bóg. Zgodnie z nauczaniem Kościoła, jeśli chcemy rozwiązać problem predestynacji i wolnej woli, musimy pamiętać, że dla Boga, który istnieje w wieczności, przeszłość i przyszłość współistnieją w wiecznym „teraz”, a więc w „ruchomym i przelotnym momencie”³⁸, które to określenie byłoby najbliższym ludzkim odpowiednikiem tego stanu. W przypowieści o panu i słudze Juliana nie przedstawia boskiego widzenia rzeczywistości jako teorii, lecz doświadcza go osobiście. Przypowieść kończy się tym, że pan i sługa królują razem w niebie jako Ojciec i Syn, Syn zaś zostaje ukoronowany razem z ludzkością. Triumf Boga jest zatem przez Jezusa także triumfem rodzaju ludzkiego.

³⁸ Tak opisuje to w swoim najważniejszym dziele Boecjusz. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, 6, przeł. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 141.

W samym centrum wizji Juliany znajduje się Bóg nierozdzielnie złączony z mężczyzną i kobietą. W pewnym sensie transcendentny, to prawda, niezdolny jednak do tego, by odsunąć od siebie cielesne pokrewieństwo ze swym stworzeniem, będące skutkiem Jego własnego wyboru.

A.C. SPEARING

Posłowie

Objawienia Bożej Miłości Juliany z Norwich to ostatnie dotąd niedostępne w języku polskim wielkie dzieło średniowiecznej duchowości chrześcijańskiej, które Wydawnictwo W drodze oddaje w ręce czytelnika po raz pierwszy w całości i w przekładzie z oryginału¹⁵⁰.

Każdego, kto stara się zaprzyjaźnić z dziełem Juliany, porusza przenikające je przesłanie nadziei, zdumiewające na tle wyobrażeń, jakimi karmiła się duchowość średniowiecza i czasów, w jakich żyła Juliana. Lata 1337–1453 to okres wojny stuletniej między Anglią a Francją. W roku 1381 znaczną część Anglii, w tym Norwich, ogarnia bunt chłopski¹⁵¹. Jed-

¹⁵⁰ Dotychczas czytelnik polski mógł korzystać jedynie z wyboru tekstów Juliany w przekładzie z języka francuskiego. Zob.: Julianna z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, przeł. [z franc.] W. Szymańska, Warszawa 1997. Wybór ten został dokonany przez mniszki z Solesmes z wydania opartego na WD zachowanej w manuskrypcie Sloane MS 2499.

¹⁵¹ Grace Jantzen, *Julian of Norwich. Mystic and Theologian*, London 1987, s. 9.

nak najważniejsze wydarzenie tamtych czasów ma miejsce w roku 1349, kiedy do Anglii dociera wędrująca przez Europę epidemia dżumy, „powszechna zaraza, jakiej świat nie widział od VI wieku i jakiej miał nie oglądać aż do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia”¹⁵². Nawroty epidemii trwają aż do roku 1369; wielu z tych, których oszczędziła dżuma, umiera później w czasie powracających przez kilka lat klęsk głodu¹⁵³.

Dżuma stała się w opinii współczesnych symbolem dopustu Bożego i zapowiedzią rychłego sądu ostatecznego. Mieszkańcy Europy próbują przebłagać Boga, tworząc bractwa biczowników i oddając się opartym na egzaltacji formom pobożności. Tekstem nabierającym cech spełniającego się proroctwa staje się powstała sto lat wcześniej sekwencja *Dies irae*. W hymnie tym, z pewnością często śpiewanym w kościołach Anglii w czasie dżumy i głodu, Bóg przedstawiony jest jako surowy Sędzia. W tekście Juliany Bóg ani razu nie zostaje nazwany Sędzią. Również sąd ostateczny w wizji Juliany różni się od tego, co wyobrażali sobie jej współcześni. Dzień sądu według *Dies irae* to czas pomsty Boga i radości Szatana. Według Juliany Szatan „będzie wzgardzony przez wielką rzeszę ludzi, którzy będą zbawieni w dzień sądu, a którym zazdrości on pociechy, którą otrzymają”¹⁵⁴.

Odmienna od wyobrażeń średniowiecznych jest także soteriologia Juliany, a zwłaszcza rola grzechu w Bożym planie zbawienia. Teologia zbudowana na twierdzeniu Augustyna o całkowitym skażeniu ludzkiej natury stan zbawienia utożsamia z całkowitym wyzwoleniem od grzechu. Inaczej widzi to Juliana:

¹⁵² Norman Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 2001, s. 446.

¹⁵³ Jantzen, dz. cyt., s. 8.

¹⁵⁴ Zob. s. 131.

Bóg także pokazał mi, że grzech nie jest wstydem dla człowieka, lecz jest jego chwałą, gdyż w tym objawieniu moje rozumienie zostało wyniesione aż do nieba; i wówczas stanęli prawdziwie w moim umyśle Dawid, Piotr, Paweł, i Tomasz Apostoł, i Magdalena, którzy są teraz sławni w Kościele na ziemi ze swymi grzechami jako swą chwałą¹⁵⁵.

Wiemy, że Juliana posuwa się nawet do przekonania, iż „grzech jest konieczny”, które wyrasta z augustiańskiego twierdzenia o szczęśliwej winie – ale idzie o krok dalej. To odmienne rozumienie tajemnicy grzechu prowadzi ją do odmiennej interpretacji wcielenia.

Przyjmowana powszechnie w średniowieczu, a często milcząco i dzisiaj, interpretacja wcielenia wypracowana przez Anzelma z Canterbury w traktacie *Cur Deus Homo* przedstawia Boga jako obrażonego przez ludzki akt nieposłuszeństwa feudalnego Pana, któremu zadość uczynić może ktoś równy Mu godnością, i dlatego Syn przyjmuje ludzkie ciało i ponosi śmierć na krzyżu. Juliana przejmuje prawdopodobnie z tego samego traktatu Anzelma opowieść o panu i słudze, ale zmienia zasadniczo jej wymowę, podkreślając, że upadek sługi nie budzi gniewu pana, lecz jego litość i smutek¹⁵⁶. Ponadto, skoro Chrystus zostaje utożsamiony z Adamem, oznacza to, że upadku nie da się oddzielić od wcielenia, i dlatego „grzech jest konieczny, lecz wszystko będzie dobrze, i wszystko będzie dobrze, i wszystko każdego rodzaju będzie dobrze”¹⁵⁷.

Również duchowość Juliany różni się od praktyk pobożnościowych jej czasów. W przeciwieństwie do współczesnych jej Katarzyny ze Sieny i Doroty z Mątowów Juliana nie jest

¹⁵⁵ Zob. s. 85.

¹⁵⁶ Joan M. Nuth, *Wisdom's Daughter. The Theology of Julian of Norwich*, New York 1991, s. 181.

¹⁵⁷ Zob. s. 154.

stygmatyczką i chociaż na początku najważniejsze dla niej jest rozpamiętywanie męki Chrystusa, później zrywa z pobożnością bazującą wyłącznie na uczuciach. „Bóg pragnie, byśmy wiedzieli, że On chroni nas bezpiecznie w taki sam sposób w radości i w smutku i że kocha nas tak samo mocno w smutku i radości”¹⁵⁸. Ta myśl pozwala stworzyć Julianie podstawy zdrowej duchowości, w której nie chodzi o to, by uciekać od świata i własnego życia, lecz przyjąć je; „nie wykupić się z niego, lecz odkupić je”¹⁵⁹. Duchowość tę cechuje pragmatyzm, a rady Juliany strzegą nas przed niewłaściwym lękiem przed Bogiem, brany fałszywie za pokorę, a także przed pychą, będącą przeciwieństwem prawdziwej pokory, do której to pokory zachęca nas w *Objawieniach*¹⁶⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje opisana w *Objawieniach* relacja Boga do świata, której streszczeniem jest wyobrażenie świata jako spoczywającego w dłoni laskowego orzecha, przedstawione w wk. Wizja ta przypomina nam, że Bóg nie tylko stworzył świat, lecz podtrzymuje go bezustannie w swoim istnieniu, i przemawia szczególnie mocno do człowieka dwudziestego pierwszego wieku, który nie może odwoływać się już do przednaukowego opisu wszechświata stanowiącego istotną część światopoglądu ludzi średniowiecza.

Objawienia Bożej Miłości od wieków pozostają źródłem otuchy dla wielu czytelników, a ich wpływ wydaje się dzisiaj większy niż przed laty. Ich echo odnajdujemy w twórczości Eliota, o czym wspomina we *Wstępie* Spearing. Za najwy-

¹⁵⁸ Zob. s. 69, 134.

¹⁵⁹ Simon Tugwell OP, *Drogi niedoskonałości*, przeł. A. Gomola, W drodze, Poznań 2006, s. 231.

¹⁶⁰ Marta Łykowska, *Pokora jako cnota otwierająca człowieka na Boga i niezbędny składnik życia kontemplacyjnego. Refleksje w oparciu o pisma mistyczne Juliany z Norwich*; <http://www.mediewistyka.net/content/view/149/40/>.

bitniejszego z angielskich mistyków uważał ją Thomas Merton¹⁶¹. Jednak najbardziej poruszający ślad wpływu Juliany odnajdujemy w książce będącej hymnem nadziei pisanym w przedśionku piekła. To nikt inny jak Woland ze swą świtą, przystępując w Moskwie do naprawy tego, co w sowieckiej Rosji nawet w oczach Szatana było niegodziwością, wypowiada w *Mistrzu i Małgorzacie* znamienne słowa, że „wszystko będzie, jak być powinno”¹⁶².

Jednak oddziaływanie Juliany wykracza daleko poza reminiscencje literackie. Jej odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg stał się człowiekiem, bliska twierdzeniu Dunsza Szkota, iż wcielenie było od zawsze obecne w planach Boga¹⁶³, wydaje się atrakcyjna dzisiaj, kiedy część teologów próbuje wyzwolić się z dominującej na Zachodzie wizji wcielenia Chrystusa jako ofiary prześlągalnej składanej zagniewanemu Bogu. Wizja pana i służy przedstawiona przez Julianę pokazuje, że Bóg jest przede wszystkim Bogiem miłości. „I ujrzałam, że miłość Boga do rodzaju ludzkiego nie miała nigdy swojego początku, ponieważ – tak jak ludzkość będzie trwać po wieczne czasy w szczęśliwości, dopełniając radość Boga, którą czerpie On ze swych dzieł, tak i ta sama ludzkość była od zawsze, tak jak to widział już wcześniej Bóg, znana Mu i umiłowana przezeń, zgodnie z Jego słusznym zamiarem, powziętym nim zaczął się czas”¹⁶⁴. Kto wie, może kiedyś dzięki Julianie doczekamy się tego, że na katechizmowej liście **głównych** prawd wiary zdanie: „Bóg jest

¹⁶¹ Thomas Merton, *Mistycy i mistrzowie zen*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003, s. 153. Zob. także T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, przeł. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Poznań 1994, s. 264.

¹⁶² Michaił Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, rozdz. 32, Kraków 2004, s. 400.

¹⁶³ Tugwell, dz. cyt., s. 224.

¹⁶⁴ Zob. s. 219.

sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”, ustąpi miejsca słowom św. Jana, który przypomina, że „Bóg jest miłością”?

Współczesna myśl chrześcijańska podejmuje także inne wątki obecne w *Objawieniach*. Do macierzyństwa Boga i Jezusa, o którym tak wiele pisze Juliana, chętnie nawiązuje teologia feministyczna¹⁶⁵. Z kolei bliskie panenteizmowi rozumienie relacji Boga do świata, przedstawione w wizji laskowego orzecha, pozwala tworzyć teologię uwzględniającą wiedzę o świecie wypracowaną przez nauki przyrodnicze.

Podstawę polskiego przekładu *Objawień* stanowiło współczesne angielskie tłumaczenie średnioangielskiego oryginału. Celem tłumacza było zachowanie na tyle, na ile to możliwe, wierności oryginałowi nie tylko co do treści, ale i formy tekstu, stąd nagromadzenie w przekładzie długich, czasami pozornie monotonnych zdań i liczne powtórzenia. Taki właśnie charakter – języka mówionego, a nie misternie skonstruowanego traktatu teologicznego – posiada oryginał. Jak pisze w *Nocie od tłumacza angielskiego* Spearing, tekst Juliany można z pewnością wygładzić i wyczytelować, tworzyłoby to jednak fałszywy obraz dzieła.

Juliana, jak każdy mistyk, próbuje wyrazić coś, co z definicji jest niewyrażalne, to zaś rodzi ogromne problemy, jeśli przenosimy jej słowa na obszar innego języka. Nie sposób zająć się bliżej wszystkimi rozwiązaniami tych problemów przyjętymi przez tłumacza i dlatego ograniczymy się tylko do paru z nich.

Kiedy Juliana pisze, że „grzech jest konieczny”¹⁶⁶, odpowiednikiem polskiego przymiotnika „konieczny” jest w oryginale średnioangielskim przymiotnik *behovely*. Możemy go

¹⁶⁵ Zob. Jantzen, dz. cyt.; Nuth, dz. cyt.

¹⁶⁶ Zob. s. 78, 154.

tłumaczyć nie tylko jako „konieczny”, ale także jako „stosowny” lub „użyteczny”. Słowo to nie jest używane we współczesnej angielszczyźnie (choć zachował się spokrewniony z nim czasownik *behove*) i dlatego tłumacze angielscy różnią się w swoich interpretacjach. Colledge i Walsh oddają *behovely* jako *necessary* („konieczny”) ¹⁶⁷. W przekładzie Spearing mamy *befitting* ¹⁶⁸, co należałoby tłumaczyć jako „stosowny”, „właściwy”. Tłumacz zdecydował się na przymiotnik „konieczny”, aby pozostać w zgodzie z tekstem Orędzia Paschalnego z Wielkiej Soboty, w którym słyszymy o tym, że „konieczny był grzech Adama” ¹⁶⁹. Przymiotnik ten nie oznacza bezsilności Boga, a raczej wskazuje na to, że grzech jest częścią nieznanego nam w całości Boskiego planu ¹⁷⁰.

Wspomnieć należy także o przymiotniku *courteous* i rzeczowniku *courtesy* pojawiającymi się, ilekroć Juliana opisuje stosunek Boga do ludzi. Oba terminy wywodzą się z kultury dworskiej średniowiecza i można je tłumaczyć odpowiednio jako „dworny” i „dworność”. Odnosząc je do Boga, Juliana pragnie wskazać, że Bóg zachowuje się w stosunku do nas „rycersko” i cechuje Go szacunek, łagodność, szlachetność postępowania, wspaniałomyślność ¹⁷¹. Ponieważ „rycerskość” i „dworność” oraz towarzyszące im przymiotniki są rzadko używane we współczesnej polszczyźnie i nie należą do języka potocznego, którym zostały spisane *Objawienia*, tłumacz zdecydował się na „uprzejmość” i „uprzejmy”. Na przeciwnym

¹⁶⁷ Julian of Norwich, *Showings*, przeł. E. Colledge O.S.A, J. Walsh S.J., wstęp J. Leclercq O.S.B., Mahwah 1978, s. 225.

¹⁶⁸ Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, przeł. E. Spearing, London 1998, s. 79.

¹⁶⁹ Podobnie postępuje W. Szymańska. Zob. *Objawienia Bożej miłości*, s. 46.

¹⁷⁰ Denys Turner, „*Sin is behovely*” in Julian of Norwich’s „*Revelations of Divine Love*”, „*Modern Theology*” 2004, nr 20(3), s. 407–422.

¹⁷¹ Anna Maria Reynolds, C.P., „*Courtesy*” and „*homeliness*” in „*The Revelations of Julian of Norwich*”, <http://www.umilta.net/homeliness.html>.

biegunie wobec przymiotnika *courteous* sytuuje się przymiotnik *homely*, którym Juliana określa bliskość i intymność relacji Boga z nami. O trudnościach w przekładzie tego terminu pisze w *Nocie od tłumacza angielskiego* Spearing¹⁷² i tam podano polskie ekwiwalenty tego terminu.

Każdy, kto zagłębił się w tekst Juliany, wie, że to pisarka niezwykła. Oddzielona od nas czasem i okolicznościami życiowymi, a przecież bliska przez swój trzeźwy osąd oraz mądry optymizm jest doskonałym kierownikiem duchowym dla wszystkich pogrążonych w depresji ludzi dwudziestego pierwszego wieku, dla nas, nie lękających się dżumy, ale trawionych nihilizmem i pustką. To do nas właśnie, którzy lękamy się tsunami, powodzi, skażenia środowiska, ataków terrorystycznych, awarii elektrowni jądrowych, zagłady świata na skutek uderzenia w naszą planetę ciała z kosmosu, do nas, którzy lękamy się, tak bardzo jak nigdy dotąd przyszłości, skierowane jest zapewnienie że „wszystko będzie dobrze”.

ALEKSANDER GOMOLA

¹⁷² Zob. Wstęp, s. 48.

Spis treści

WSTĘP. Juliana z Norwich i jej „Objawienia” (A.C. Spearing) —	5
Pobożność średniowieczna —	15
Juliana jako pisarka —	20
Chrystus jako Matka —	28
Przypowieść o panu i słudze —	37
Nota od tłumacza angielskiego (E. Spearing) —	45
OBJAWIENIA BOŻEJ MIŁOŚCI (wersja krótsza) —	53
OBJAWIENIA BOŻEJ MIŁOŚCI (wersja dłuższa) —	103
APENDYKS I LISTA OBJAWIEŃ —	289
APENDYKS II SPOTKANIE MAŁGORZATY KEMPE Z JULIANĄ —	291
POSŁOWIE (A. Gomola) —	295

Tytuł oryginału
Revelations of Divine Love

© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo W drodze, 2007
Translation copyright © Elizabeth Spearing 1998
Introduction and Notes © A.C. Spearing 1998. All rights reserved
Copyright © for the Polish translation Aleksander Gomola, 2007

Redaktor – JOLANTA CZAPCZYK

Korekta – LIDIA KOZŁOWSKA

Rycina na okładce i na s. 2 – LUCAS VAN LEYDEN (1519), *Chrystus ukazujący się Marii Magdalenie jako ogrodnik*, ze zbiorów Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, USA

ISBN 978-83-7906-421-2

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze sp. z o.o.
Wydanie II, 2020
ul. Kościuszki 99
61-716 Poznań
tel. 61 852 39 62
sprzedaz@wdrodze.pl
www.wdrodze.pl

Dzieło Juliany z Norwich to perła średnio-wiecznej mistyki angielskiej. *Objawienia Bożej Miłości* od wieków pozostają źródłem otuchy dla wielu czytelników, a ich siła oddziaływania wydaje się dzisiaj większa niż przed laty. Echa *Objawień* odnajdujemy w twórczości T.S. Eliota, T. Mertona, M. Bułhakowa. W obrazie Boga rysującym się u Juliany możemy dostrzec to, co zostało poniekąd na nowo odkryte przez różne nurty współczesnej teologii. W dziele pozostawionym przez mistyczkę przeczytamy o macierzyńskim wymiarze Bożej miłości, o nadziei powszechnego zbawienia, o znoszącym wszelki grzech miłosierdziu Ojca. Jej duchowość wyróżnia także pragmatyzm, a rady strzegą przed niewłaściwym lękiem przed Bogiem.

Cena det. **34,90 zł**

ISBN 978-83-7906-337-6



9 788379 063376



wdrodze.pl

Patronat medialny:



dominikanie.pl