

Marcin Tomasiewicz

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0003-2803-9364

marcin.tomasiewicz@uj.edu.pl

<https://doi.org/10.34616/151714>

Średniowieczni komuniści. Czy Bracia Wolnego Ducha antycypowali ruchy totalitarne?

ABSTRACT

Medieval Communists. Did the Free Spirit Brothers anticipate totalitarian movements?

In the middle of the last century, Norman Cohn argued that the medieval heresy, known as the Brotherhood of the Free Spirit, held views and promoted attitudes that anticipated the totalitarian movements of the 20th century. The analogy discerned by the American researcher was based primarily on attitudes to property and the negation of the socio-legal order, and was based on testimonies from circles polemicised against adepts of the Free Spirit. The article verifies Cohn's opinion in the light of Margaret Porete's work, *The Mirror of Simple Souls*, considered the most important text written by mystics associated with the Brotherhood.

Keywords: Totalitarianism, Free Spirits, property, antinomianism, heresies

Wprowadzenie

Norman Cohn, autor cenionej monografii *W pogoni za millenium*, zaprezentował tezę, iż totalitaryzmy XX wieku nie są niczym nowym w dziejach myśli politycznej, lecz stanowią kolejną odsłonę dawnych herezji chrześcijańskich. Amerykański badacz zilustrował ów pogląd opisem wybranych twierdzeń składających się na doktrynę Braci Wolnego Ducha – dysydentów religijnych, którzy mieli być protoplastami późniejszych ruchów totalitarnych.

„Ludzi tych” (adeptów Wolnego Ducha – M.T.) – powiada Cohn – „można uznać za dalekich poprzedników Bakunina i Nietzschego. Nadczłowiek Nietzschego – naturalnie w wersji uproszczonej i zwulgaryzowanej – niewątpliwie zawładnął wyobraźnią wielu przedstawicieli «wojującej cyganerii», która stworzyła rewolucję narodowosocjalistyczną. Liczni dzisiejsi orędownicy rewolucji światowej czerpią w większym stopniu z Bakunina niż z Marska. W okresie późnego średniowiecza to właśnie adepci wolnego ducha wierni byli jedynej istniejącej wówczas, na wskroś rewolucyjnej doktrynie społecznej, będącej składnikiem ich wiary w całkowitą emancypację. To z ich środowiska mieli wyłonić się autorzy doktryn inspirujących najambitniejsze próby totalnej rewolucji społecznej, jakie widziała średniowieczna Europa”¹.

Cohn pisał te słowa w latach 50-tych minionego wieku. Od tego czasu problematyka Wolnych Duchów nieustannie cieszy się dużym zainteresowaniem badaczy. Jednak pomimo to, twierdzenie Cohna nie stało się przedmiotem refleksji teologów i historyków doktryn polityczno-prawnych². W niniejszym artykule pragnę

¹ N. Cohn, *W pogoni za millenium*, przeł. M. Chojnacki, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 130. Rewolucyjny aspekt herezji Wolnego Ducha podkreślają również badacze zajmujący się innymi ruchami heretyckimi w średniowieczu. R. Kalivoda uważa, iż: „anarchistyczny indywidualizm wolnego ducha był najbardziej skrajną formułą antyfeudalnego programu i antyfeudalnej ideologii radykalnego mieszczaństwa”. R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961, s. 230. Cyt. za: S. Bylina, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humiliaci, begini, begardzi*, Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 195.

² Dostrzeżono wszakże, że w wierzeniach Braci Wolnego Ducha można zauważyć krytykę panujących u schyłku średniowiecza stosunków społecznych, gdzie pokojowość dobrze ułożonej wspólnoty ludzkiej wynika z przemiany natury człowieka. W koncepcji tej, dzięki wspólnotocie dóbr realizował się ideał ewangelicznego ubóstwa. S. Bylina, *Wizje społeczne...*, s. 124-125.

skonfrontować pogląd amerykańskiego badacza z tekstem uchodzącym za arcydzieło literatury mistycznej XIV wieku, będącym zarazem jednym z kluczowych świadectw doktryny Wolnego Ducha, a mianowicie *Zwierciadłem dusz prostych* Małgorzaty Porete.

Herezja Wolnego Ducha pojawiła się w XIII wieku, a od 1270 zyskała wielką popularność w środowiskach niemieckich begardów (szczególnie w Nadrenii i Bawarii). Już od samego początku ruch ten napotykał niechęć ze strony instytucjonalnego kleru. Jego członkom zarzucano poglądy głoszące, iż człowiek doskonały (czyli adept Wolnego Ducha) nie podlega żadnym normom, tak państwowym jak i kościelnym. W szczególności nie musi on pościć, modlić się, ani korzystać z sakramentów, zaś wszelki czyn, do którego skłania natura nie jest grzechem³. Problem stanowił również bezkompromisowy postulat ewangelicznego ubóstwa, w którym dostrzegano atak na ekonomiczno-prawne podstawy społeczeństwa. Właśnie w tych dwóch aspektach – emancypacji spod wszelkich norm oraz negacji prawa własności, późniejsi badacze doszukiwali się zbieżności z ruchami totalitarnymi.

Materiały źródłowe traktujące o herezji Wolnego Ducha można podzielić na dwa rodzaje. Po pierwsze, są to prace o charakterze polemicznym i prawnym. Ich autorami byli adwersarze Wolnych Duchów, głównie kler, profesorowie (np. Gerson), mistycyzujący zakonnicy, którzy poprzez krytykę wolnoduchaczy pragnęli odsunąć od siebie zarzut sympatyzowania z sektą (np. Ruysbroeck, Suzo, Tauler), dokumenty kościelne (np. *Ad nostrum* i *Cum de quibusdam*) oraz protokoły przesłuchań inkwizycyjnych. Po drugie, dysponujemy również tekstami, w których Wolne Duchy mówią same o sobie i o swoich duchowych doświadczeniach⁴. Za najobszerniejsze i jednocześnie stojące na najwyższym poziomie literackim uchodzi dzieło Małgorzaty

³ Zarzuty te sumuje dokument soboru w Vienne – *Ad nostrum*. Wraz z dekretem *De quibusdam* stał się podstawą do określenia doktryny Wolnego Ducha w celach polemicznych i sądowych. Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych* t. II, red. A. Baran, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 569 i n. oraz 593 i n.

⁴ Katalog literatury Wolnych Duchów przedstawia Lerner: R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, s. 201 i n.

Porete - *Zwierciadło dusz prostych* (*Speculum simplicium animarum*)⁵. Jest ono szczególnie reprezentatywne z jeszcze innego względu. Otóż profesorowie teologii i szersze kręgi duchowieństwa miały okazję się z nim zapoznać w 1310 roku, kiedy to odbywał się głośny proces Małgorzaty w Paryżu. Natomiast dwa lata później, na soborze w Vienne, został wydany dekret *Ad nostrum*, w którym zsumowano twierdzenia Wolnych Duchów. Znaczna część poglądów potępionych przez ojców soborowych stanowiła podstawę oskarżenia podczas procesu Małgorzaty. Można zatem wnosić, iż *Zwierciadło* przyczyniło się do ukształtowania opinii na temat Wolnych Duchów w kręgach kościelnych.

Jeśli idzie o samą autorkę, to wiemy o niej niewiele⁶. Dokumenty procesowe określają ją jako beginkę⁷. Pochodziła z Hainaut, terenów gdzie zazębiały się wpływy zarówno królestwa Francji jak i cesarstwa niemieckiego. Znana jest nam data jej śmierci – 1 czerwca 1310 r., jednak nic nie wiemy o czasie i miejscu narodzin Małgorzaty. Napisała księgę *Zwierciadło dusz prostych*, traktującą na temat mistycznej drogi duszy ku zjednoczeniu z Bogiem. Rozpowszechnianie treści zawartych w tym dziele spotkało się z krytyką hierarchii kościelnej i doprowadziło Małgorzatę przed oblicze inkwizytora

⁵ Obecnie dysponujemy kilkoma zachowanymi wersjami tego dzieła. Wszystkie one pochodzą z czasów późniejszych niż lata życia autorki. Najpewniej najbliższy oryginałowi jest francuski rękopis z Chantilly, datowany na koniec XV stulecia. Poza nim do naszych czasów w całości lub w części przetrwały także tłumaczenia na łacinę, staroangielski i włoski. Wykaz istniejących średniowiecznych kopii podaje Justine L. Trombley: J. L. Trombley, *A Diabolical Voice. Heresy and the Reception of the Latin „Mirror Of Simple Souls” in Late Medieval Europe*, Cornell University Press, Cornell University 2023, s. 13 i n.; Zob. również: J. Strzelczyk, *Pióro w wątplych dłoniach*, t. II, Wyd. DiG, Warszawa 2009. S. 528.

⁶ Jedynymi świadectwami o osobie Małgorzaty Porete, jakimi obecnie dysponujemy, są dokumenty procesowe przechowywane w Archiwum Narodowym Francji, w skrzynce J428 (H. Ch. Lea, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, Russel, New York 1955, s. 575–8; P. Verdeyen, „Procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 81(1986), s. 78–9 i 81–3; S. L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2012, s. 224–31) oraz późnośredniowieczne kroniki. Zob. S. L. Field, *The Beguine...*, s. 233 i n. Opis dziejów Małgorzaty podają za źródłami J428 nr 19b, czyli opinią kanonistów z 9 maja 1310 r, oraz J428 nr 15b, wyrokiem, w którym Wilhelm przekazuje Małgorzatę ramieniu świeckiemu 31 maja 1310 r. Field, *The Beguine*, 224–31.

⁷ Termin *beguina* wcale nie musiał oznaczać przynależności do żadnego stowarzyszenia religijnego. Mógł on opisywać społeczny odbiór osoby Małgorzaty, jako świeckiej niezamężnej kobiety, która wiodła pobożne życie, zob. S. L. Field, *The Beguine*, s. 30–1. Z drugiej strony Lerner zauważa, że Małgorzata mogła być związana z beginażem św. Elżbiety w okolicach Valenciennes. R. E. Lerner, „New Light on «The Mirror of Simple Souls»”, *Speculum* 85(2010), s. 107.

Paryża, Wilhelma. W toku postępowania zasięgnął on opinii zarówno grona prawników jak i teologów. Ci ostatni, po analizie wybranych fragmentów *Zwierciadła*, zidentyfikowali niektóre zawarte w nim poglądy jako heretyckie. Małgorzata odmówiła wyparcia się swoich twierdzeń, co z kolei zaprowadziło ją na stos⁸. Jednak pomimo śmierci autorki, dzieło żyło dalej. Tłumaczone na wiele języków inspirowało nie tylko ruch Braci i Sióstr Wolnego Ducha, ale również mistyków takiej miary jak Mistrz Eckhart czy Jan Tauler⁹.

Poniższy wywód zostanie przeprowadzony w następującym porządku. Najpierw przedstawię świadectwa pochodzące od przeciwników Bractwa Wolnego Ducha, dotyczące tego, jakie stanowisko zajmowali wolnoduchacy w danej kwestii, potem zaś skonfrontuję tą problematykę z tekstem *Zwierciadła dusz prostych*.

2. Ewangeliczne ubóstwo a własność prywatna

Herezje greckie doby pierwszych soborów ekumenicznych (np. monofizytyzm, nestorianizm, arianizm, apolinaryzm) cechował ich spekulatywny charakter. W gruncie rzeczy dotyczyły one bardzo technicznych, teologicznie wysublimowanych kwestii. Nawet jeśli wokół określonych stanowisk gromadziły się frakcje polityczne, to jednak osią konfliktu pozostawały problemy ściśle dogmatyczne, zupełnie nieczytelne dla szerszych mas. Całkiem inaczej wyglądały ruchy dysydentów religijnych na łacińskim Zachodzie. Większość herezji średniowiecznych, zwłaszcza takich, które miały charakter masowy, poza warstwą teologiczną posiadała silny komponent społeczny¹⁰; stanowiły

⁸ Trudno tutaj wymienić całość literatury poświęconej Małgorzacie, można jednak wskazać, dość arbitralnie, na kilka najistotniejszych pozycji: S. L. Field, *The Beguine; Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes*, red. S. L. Field, R. E. Lerner, S. Piron, [w:] *Études de philosophie médiévale*, Paris 2013, s. 9–23; H. A. Kelly, "Inquisitorial Deviations and Cover-Ups: The Prosecutions of Margaret Porete and Guiard of Cressonessart, 1308–1310", *Speculum* 89, 4/2014, s. 936–973; J. M. Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, State University of New York 2001.

⁹ B. Mc Ginn, *The Abyss of Love: The Language of Mystical Union among Medieval Women*, [w:] *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, ed. E. Rozanne Elder, Kalamazoo, Mich., Cistercian Publications, 1995, s. 113.; A. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, Notre Dame Press, Notre Dame 2001, s. 24.; J. Marin, "Annihilation and Deification in the Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls", *The Harvard Theological Review*, Jan. 2010, vol. 103, s. 91.

¹⁰ Humiliaci, waldensi, lollardzi, begini, bracia apostołscy – żeby wymienić tylko te najbardziej rozpoznawalne grupy.

odpowieź na rozczarowanie porządkiem polityczno-ekonomicznym epoki. Toteż problem nierówności majątkowych, bogatych elit i głodujących mas, rezonował na przesączone teologiczną nadzieją wizje egalitarnego społeczeństwa.

Jednak podobne socjologiczne analizy narażone są na ryzyko redukcjonizmu. Pomijają bowiem warstwę duchową, którą dalece relatywizują w kluczu marksistowskiej zasady, iż byt określa świadomość. Toteż nasuwa się wątpliwość, czy aby owe redukcjonistyczne i socjologizujące oferty wyjaśnienia pogoni za ewangelicznym ubóstwem wielu kobiet i mężczyzn wieków średnich nie dały podstawy twierdzeniom doszukującym się korzeni ruchów totalitarnych o zabarwieniu elitarystycznym właśnie wśród Braci Wolnego Ducha. Stąd też konieczna jest głębsza analiza mistycyzmu w poglądach wolnoduchackich. Zanim jednak zostanie przebadana problematyka własności w *Zwierciadle dusz prostych*, należy pokrótce zreferować świadectwa pochodzące ze środowisk opozycyjnych względem Braci Wolnego Ducha.

2.1. Co mówią nam dokumenty i dzieła polemistów?

Zreferowane poniżej poglądy Braci Wolnego Ducha, bądź też osób, które zostały posądzone o przynależność do tej sekty, są zrekonstruowane na podstawie pism polemicznych. W większości pochodzą z dokumentów inkwizycji.

Już w 1230 r. Cornelis z Anwerpii głosił, że człowiek posiadający własność nie może zostać zbawiony¹¹. Pod koniec XIII wieku, podobne poglądy zaczęli propagować begardzi¹², z którymi najczęściej kojarzona jest herezja Wolnego Ducha. Polemiści dostrzegali w tym zamach na obecne w porządku prawnym pojęcie własności. W 1317 Jan z Dürbheim, biskup Strasburga pisał: „Wierzą oni, że wszystko jest wspólne, z czego wnoszą, że kradzież w ich przypadku jest czynem dozwolonym”¹³.

¹¹ N. Cohn, *W pogoni...*, s. 139.

¹² Tamże, s. 140. Nazwa ta w znanych nam źródłach najwcześniej pojawia się w 1252 roku. T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, PWN, Warszawa 2008, s. 114. E. W. Mc Donnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick - New Jersey 1954, s. 253.

¹³ Cyt za: N. Cohn, *W pogoni...*, s. 164.

Wymóg ubóstwa szczególnie eksponowano w ruchach beginów wywodzących się z franciszkańskich tercjarzy. Doszło tam wręcz do utożsamienia go z esencją chrystianizmu. Pierwotna kontestacja bogactwa zakonu przeistoczyła się w krytykę bogactwa w ogóle, jako zagrożenia dla zbawienia duszy. Propagowane przez beginów ubóstwo miało charakter radykalny, zakazywało gromadzenia jakichkolwiek ziemskich dóbr, nie wyłączając nawet artykułów pierwszej potrzeby, jak np. żywność¹⁴. Stąd też za jedyną zgodną z przesłaniem ewangelicznym formę uzyskiwania potrzebnych do życia środków uznawano żebractwo. Nad uczciwą pracą miało ono tę bowiem przewagę, iż stanowiło wyższy rodzaj pokory¹⁵.

W poglądach begardów daje się zaobserwować dwa kierunki podejścia do własności. Pierwszy, obecny wśród tercjarzy, odrzucał wszelką własność. Drugi z kolei, popularny u begardów nadreńskich, głosił, że wszystko jest wspólne¹⁶. Szczególne zaniepokojenie władz kościelnych budził ten drugi pogląd, zwłaszcza że w zeznaniach uzyskanych w wyniku procesów inkwizycyjnych, heretycy zdawali się ograniczać grono właścicieli tylko do adeptów Wolnego Ducha. Przesłuchiwany przed trybunałem w Erfurcie begard, Jan Hartman, miał twierdzić, iż „człowiek prawdziwie wolny jest królem i panem wszystkich stworzeń; wszystkie rzeczy doń należą, wszystkimi ma prawo posługiwać się wedle swej woli”¹⁷. Z lektury kolejnych partii składanych przez Hartmana zeznań dowiadujemy się, iż adept Wolnego Ducha może zabrać cudzą własność, a nawet pobić lub zabić prawnego jej właściciela, jeśli ten próbowałby jej chronić¹⁸. Podobne poglądy miał głosić Jan z Brna, któremu trybunał inkwizycyjny w Kolonii postawił zarzut przynależności do Bractwa Wolnego Ducha. W toku prowadzonego śledztwa podsądny zeznał, iż wszystko co istnieje, winno być rozdzielone między ludzi Wolnego Ducha¹⁹.

¹⁴ S. Bylina, *Wizje społeczne...*, s. 93.

¹⁵ Tamże, s. 95-96.

¹⁶ Tamże, s. 184-185.

¹⁷ Cyt za: S. Bylina, *Wizje społeczne...*, s. 186. Zob. również: M. Erbstösser, E. Werner, *Ideologische Problemedes mittelalterlichen Plebejertums*, Berlin 1960, s. 140.

¹⁸ N. Cohn, *W pogoni...*, s. 164.

¹⁹ S. Bylina, *Wizje społeczne...*, s. 186.

Z powyższego wynika, iż opierając się na świadectwach polemistów, można u Braci Wolnego Ducha zaobserwować pewną ewolucję podejścia do własności; od negatywnej jej oceny, poprzez propozycje uspołecznienia wszelkiego majątku, aż do wyróżnienia grona jedynych posiadaczy – czyli adeptów sekty.

Ukształtowana w ten sposób eklezjologia budowała dualizm dwóch kościołów. Pierwszy był kościołem bogatych, drugi zaś biednych²⁰. Przy czym ten ostatni pozostawał właściwym adresatem pełni obietnic zbawczych. W tym miejscu wypada zauważyć, że podobne dualistyczne koncepcje eklezjologiczne pojawiały się już u wcześniejszych myślicieli chrześcijańskich. Narzucającym się skojarzeniem jest augustyńska wizja *civitas Dei* i *civitas terrena*²¹. Mniej oczywista, ale bardziej adekwatna jest nauka Tykoniusza o dwóch ciałach Chrystusa – jednym grzesznym, drugim od grzechu uwolnionym²². A zatem, chociaż dualizm mistycznych wspólnot sprawiedliwych i grzeszników mieścił się w granicach ortodoksji, to jednak problematyczną okazała się linia demarkacyjna dzieląca obydwie społeczności. W świetle przytoczonych wyżej świadectw, Bracia Wolnego Ducha lokowali ją na linii posiadania dóbr. To zaś stanowiło element dysydencki względem kościelnej ortodoksji.

2.2. Pojęcie własności u Małgorzaty Porete

Problematyka własności rozumianej jako konstrukt prawa prywatnego nie była szczególnie istotnym obiektem zainteresowań beginki z Hainaut. Toteż badacz czytający pod tym kątem *Zwierciadło dusz prostych* nie natknie się na wygłoszone w sposób wyraźny wskazówki lub opinie na temat własności. Niemniej jednak na podstawie pewnych twierdzeń daje się zrekonstruować stanowisko Wolnych Duchów na temat problemu, nie tyle własności, co raczej ewangelicznego ubóstwa.

²⁰ Tamże, s. 99.

²¹ Augustyn, *Państwo Boże* XIV, 28, tłum. W. Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 546.

²² Tykoniusz, donatystyczny autor z przełomu IV i V wieku, opisał reguły, za pomocą których należy interpretować Pismo Święte. Pierwsza reguła stanowiła, iż Chrystus jest głową zaś Kościół Jego ciałem. Z kolei wedle drugiej reguły istnieją dwa ciała Chrystusa. Pierwsze z nich jest bezgrzeszne, drugie zaś ciągle meandruje drogami nieprawości. Zob. Tykoniusz, *Księga reguł* II, tłum. D. Budzianowska-Weglenda, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2023, s.41i n.

Już w pierwszych rozdziałach *Zwierciadła dusz prostych* Małgorzata przytacza fragment Ewangelii mówiący o bogatym młodzieńcu. Z instrukcji Chrystusa udzielonych owemu mężczyźnie wyraźnie wynika, iż powinno się wyzbyć wszelkich doczesnych dóbr na rzecz ubogich. Autorka jednak nie dostrzega w tym krytyki własności i porządku prawnego. W jej opinii, prawdziwa treść ewangelicznej sceny niesie ze sobą naukę bardziej indywidualistyczną, odwołującą się do relacji interpersonalnych na rudymenarnym wręcz poziomie. Małgorzata tak oto interpretuje słowa Chrystusa:

[...] „należy kochać Boga całym sercem, co oznacza, iż wszelkie nasze myśli powinny prawdziwie ku Niemu zmierzać; całą duszą, rozumieć należy, iż niczego poza prawdą nie może być w naszych słowach, nawet za cenę utraty życia; całą mocą naszą, co głosi, że powinniśmy wszystkie nasze dzieła Jemu ofiarować.”

[...]

„Powinniśmy wreszcie miłować bliźnich naszych jako i samych siebie miłujemy, co rozumieć należy jako nie czynienie im tego, czego byśmy dla siebie nie życzyli. Przykazania te są konieczne dla wszystkich ludzi ze względu na zbawienie, inaczej bowiem nie można mieć łaski”²³.

Proponowaną przez Małgorzatę egzegezę ewangelicznego nakazu trudno traktować jako przejaw radykalnej walki z porządkiem prawno-ekonomicznym. Zwłaszcza, że autorka *Zwierciadła* pozostawia ją bez szerszego komentarza; nie poddaje żadnych propozycji społecznych, z likwidacją prawa własności włącznie.

Próżno też szukać w myśli Małgorzaty Porete stwierdzeń, iż tylko człowiek ubogi może być bezgrzeszny. Nie mówiąc już o daleko idących postulatach, by skolektywizować wszystkie dobra lub ograniczyć prawo swobodnego ich używania tylko do grona adeptów Wolnego Ducha.

²³ Margaret Porette, *Mirror of Simple Souls* III, tłum. J. C. Marler and Judith Grant, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999. Wszystkie polskojęzyczne fragmenty *Zwierciadła* przedstawiam we własnym tłumaczeniu.

Negatywną ocenę bogactwa można jednak wyinterpretować z fragmentów mówiących o tym, iż Wolny Duch nie dba o dobra materialne. Jednak tutaj brakuje gloryfikacji ubóstwa. Wręcz przeciwnie, ubóstwo i bogactwo ulegają pewnemu wyrównaniu. Bowiem Wolny Duch nie zabiega ani o jedno, ani o drugie. Zawarta w *Zwierciadle* nauka nie nakłada na adeptów konieczności życia w ewangelicznym ubóstwie. Chodzi raczej o duchowe zdystansowanie się do wszelkich pożądlności tego świata, to zaś jest przecież wezwaniem powszechnie głoszonym przez mistyków i moralistów kościelnych.

Co więcej, dzieło beginki zawiera krytykę wszelkich ruchów o radykalnie pauperyzującym charakterze. A mianowicie, Rozum, na kartach *Zwierciadła* osadzony w roli polemisty Wolnych Duchów, zaleca i radzi, by człowiek pragnący zbawienia zabiegał o stan ubóstwa. Stwierdzeniem tym naraża się on na krytykę ze strony Miłości – głównej protagonistki, iż tkwi w błędach i grzesznych przywiązaniach. Bowiem zarówno pragnienie ubóstwa (indywidualnego lub powszechnego), jak i bogactwa, w ten sam sposób dystansują człowieka od Boga. Riposta Miłości brzmi następująco:

„Ta dusza, mówi Miłość, nie ma względu na hańbę, ani na zaszczyty, ani na biedę, ani na bogactwa, ani radości lub kłopoty, na kochanie i na nienawiść, ani też na Piekło i Raj”²⁴.

W powyższej koncepcji bogactwo zrównane jest z ubóstwem. Zarówno jedno jak i drugie stanowi obiekt pożądlności, dobro ziemskie; bez różnicy, zawsze pozostaje objawem poruszenia woli.

Wnikliwy interpretator dostrzeże w tym poglądzie zgodność z tomistyczną interpretacją ewangelicznego ubóstwa. Otóż z teologicznego punktu widzenia, ubóstwo może być postrzegane dwojako - albo jako doskonałość, czyli wartość autoteliczna, która nie ma celów innych poza samą sobą, albo też jako narzędzie do uzyskania jakiegoś zewnętrznego celu. Tytułem przykładu, Piotr Jan Olivi (uznawany za jednego z głównych ideologów francuskich beginów i nadreńskich begardów)

²⁴ Margaret Porette, *Mirror...*VII.

postrzega ubóstwo w tym pierwszym rozumieniu, toteż utożsamia je ze świętością. Odmienne interpretację przedstawia św. Tomasz, w jego opinii ubóstwo jest jedynie środkiem do osobistej świętości – rozumianej jako cel sam w sobie²⁵. Podobnym środkiem może okazać się również i majątność, jeśli jest wykorzystywana z użytkiem powszechnym²⁶.

Małgorzata wyraźnie opiera swą myśl na koncepcji Akwinaty, jednak reinterpretuje ją w kluczu mistycznej ścieżki ku doskonałości. Punktem wspólnym pozostaje relatywizacja tak bogactwa jak i ubóstwa, zarówno bowiem jedno jak i drugie są wartościowane podobnie; stanowią pożądliwość, którą prawdziwy mistyk musi odrzucić na pewnym etapie wtajemniczenia. A zatem negacja własności nie jest równoznaczna ze świętością. Tym bardziej trudno dostrzec w *Zwierciadle* wezwania do kontestacji prawno-ekonomicznego porządku społeczeństwa i państwa. Propagowana przez Małgorzatę myśl nie miała konotacji społecznych. Rozwinięta przez omawianą autorkę narracja podążała za bardzo precyzyjnie wyznaczonym celem, jakim była osobista świętość, rozumiana w kategoriach radykalnej i apofatycznej transcendencji. Transcendencja zaś, zauważmy, pozostawała obca wszelkim totalitarnym ruchom. Zakłada ona bowiem istnienie jakiegoś pozaświatowego odniesienia, całkiem obcego i całkowicie autonomicznego względem wszechwładzy politycznych zwierzchników w reżimach totalitarnych.

3. Antynomizm i elitaryzm

Znacznie silniejszy ładunek rewolucyjny posiadał inny przypisywany adeptom Wolnego Ducha pogląd, a mianowicie antynomizm, czyli kontestacja wszelkich zasad społecznych i norm prawnych. Wedle świadectw polemistów i inkwizytorów, wolnoduchacze uważali się za ludzi stojących poza wszelkim ziemskim porządkiem. Nie

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II, q.186, a. 3.

²⁶ T. Manteuffel, „Piotr syn Jana Olivii: święty czy herezjarcha”, *Przegląd Historyczny* 55/3, 1964, s. 394.

obowiązywały ich przykazania ani nakazy prawa²⁷. W konsekwencji, nawet jeśli je przekraczali, nie popełniali grzechu.

Możemy zatem wyróżnić dwa rodzaje bezgrzeszności – materialną i formalną. Bezgrzeszność materialna skupia się na charakterze podejmowanych czynów. Otóż człowiek w tym rozumieniu bezgrzeszny nie będzie dokonywał niczego, co przez prawo boskie jest zakazane, np. nie będzie zabijał, kradł czy cudzołożył. Z kolei bezgrzeszność formalna dotyczy osoby sprawcy, nie zaś charakteru popełnianego czynu. To sam podmiot uznawany jest za bezgrzeszny, niezależnie od tego, jaki byłby rodzaj jego postępów. Tym samym, nawet jeśli taki podmiot dokonałby zabójstwa, kradzieży lub cudzołóstwa, to jednak nie popełniałby grzechu, ponieważ jest on niejako z góry wyjęty spod moralnej oceny.

Rozróżnienie to pomoże właściwie ocenić koncepcję bezgrzeszności mistyków należących do Bractwa Wolnego Ducha.

3.1. Swawola natury wedle pism polemistów Braci Wolnego Ducha

Początkowo, w oczach hierarchii kościelnej antynomizm wolnoduchaków jawił się jako odmowa posłuszeństwa rygorom kanonicznej dyscypliny. Brunon, biskup Ołomuńca, w latach siedemdziesiątych XIII wieku uskarżał się, iż świeccy mężczyźni i kobiety, którzy przynależą do niezaaprobowanych przez papieżstwo zgromadzeń, ubierają się jak mnisi, bez żadnej dyscypliny migrują pomiędzy miastami lekceważąc autorytet parafialnego kleru. Z kolei dominikanin Humbert z Romans głosił kazania przeciwko świeckim kobietom naśladowującym życie ewangeliczne. W podobnym duchu wypowiadał się słynny Gilbert z Tournai. Piętnował on postępek pewnej beginki, która bez kościelnego zezwolenia przetłumaczyła Biblię na język rodzimy. W opinii Gilberta, czytanie Pisma przez nieoświeconych laików może prowadzić do licznych herezji²⁸. Warto jednak zauważyć, że sam moralista nie podaje dokładnie, o jakie herezje chodzi, i czy w ogóle

²⁷ M. Benad, *Wyznawcy Wolnego Ducha*, w: *Heretycy*, red. Adolf Holl, Ureaus, Gdynia 1997, s. 218.

²⁸ R. E. Lerner, *The Heresy...*, s. 45-46.

do wykreowania jakichkolwiek doszło; poprzestaje jedynie na sygnalizacji samej potencjalności takiego zagrożenia.

Z tych wczesnych, bo XIII-wiecznych, świadectw wynika, że początkowo hierarchia kościelna postrzegała antynomizm przede wszystkim jako wyłamywanie się poszczególnych jednostek lub grup z rygorów prawnych instytucjonalnego kościoła. Dopiero w wieku XIV przekazywane przez polemistów relacje ulegają znacznej radykalizacji.

Już w latach siedemdziesiątych XIII wieku Albert Wielki pisze o sekcie (niewymienionej z nazwy), która na obszarach Szwabii głosiła, iż człowiek przepiętny Duchem Bożym znajduje się poza dobrem i złem, nie może zatem grzeszyć, zaś nawet popełniony przez niego grzech śmiertelny wcale za taki nie uchodzi²⁹.

Jeden z adeptów ujętych przez inkwizycję w Erfurcie (XIV w.) zeznawał, iż: „Lepiej byłoby, gdyby cały świat uległ zniszczeniu i przepadł bez reszty niż gdyby jeden z wolnych ludzi powstrzymał się od choćby jednego czynu, do którego przynagla go jego natura”³⁰. Człowiek wolny może zatem uczynić wszystko czego zapragnie, może dokonać przestępstwa kradzieży, rozboju, morderstwa, a nawet zabicia cesarza³¹. Ludzie wolni mają prawo podporządkować sobie cokolwiek zapragną, zaś całe stworzenie winno im być posłuszne³².

Można mnożyć podobne przykłady zeznań składanych przed inkwizycją, protokoły sądowe dostarczają ich wiele. Wykreowany przez nie portret adepta Wolnego Ducha ukazuje nam osobę pozbawioną ograniczeń moralnych, tkwiącą w niezachwianym przekonaniu o ontologicznej wyższości względem pozostałych członków społeczeństwa. Zaś właśnie z owej metafizycznej egzaltacji wynika bezgrzeszność prawdziwego gnostyka. Człowiek wolny jest tak doskonały, iż znajduje się poza dobrem i złem, w związku z tym nie można mu zarzucić grzechu. Trzeba

²⁹ R. E. Lerner, *The Heresy...*, s. 17.

³⁰ N. Cohn, *W pogoni...*, s. 159-160.

³¹ S. Bylina, *Wizje społeczne...*, s. 183 i 191.

³² Tamże, s. 197.; N. Cohn, *W pogoni...*, s. 182.

przyznać, że wizerunek ten rzeczywiście przywodzi na myśl nadczłowieka Nietzschego, który również wyzwala się z więzów moralności³³.

Kluczem do zrozumienia zarzutu antynomizmu okazuje się pojęcie natury. Analogia do nadczłowieka Nietzschego opiera się bowiem na zerwaniu z zewnętrznymi formami ograniczeń i podążaniu wyłącznie za podszeptami woli, która z kolei u Wolnych Duchów zostaje zastąpiona przez naturę; bezgrzeszne są bowiem czyny, których domaga się natura³⁴.

3.2. Antynomizm i natura w *Zwierciadle dusz prostych*

Omawiając antynomizm w myśli Małgorzaty Porete należy wyjść od problematyki cnót. Otóż podejście beginki z Hainaut do cnót jest dość ambiwalentne. W istocie, docenia ona ich znaczenie formacyjne, niemniej jednak kładzie nacisk na subsydiarny charakter aretologii. Owszem, cnoty mogą być przewodnikami na niższych stopniach wtajemniczenia w rzeczy Boże³⁵, jednak prawdziwy gnostyk musi ostatecznie je odrzucić.

Służba rozumowi i cnotom jest interpretowana jako wielkie zniewolenie. Ciemniży ona zarówno ducha jak i naturę. Toteż w rozdziale VIII, Miłość, główna bohaterka dzieła, tak oto opisuje wielce dolegliwą kondycję tych, którzy podążają za wskazówkami cnót:

„Ponieważ kto pozostaje we władaniu cnót, koniecznie powinien oddać im wszystko, czego tylko żądają, niezależnie od kosztu dla natury. Cnoty zaś żądają zaszczytów, bogactw, serca, ciała i życia. I dzieje się tak, że dusze oddają wszystkie te

³³ Nietzsche pisze o tym w wielu miejscach. Oczywiście nie sposób wszystkie je tutaj wymienić. Tytułem przykładu fragmenty głoszące autonomię nadczłowieka względem moralności ludu można odnaleźć w: F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2006, aforyzm 2, s. 7.

³⁴ R. E. Lerner, *The Heresy...*, s. 16.

³⁵ Jednym z głównych tematów opisywanych przez Małgorzatę jest mistyczna ścieżka unoszenia się duszy do kolejnych stopni wtajemniczenia. Łącznie stopni tych jest siedem, zaś na tylko trzech pierwszych pomocnymi są cnoty. Zob. N. Cohn, *W pogoni...*, s. 166.; R. E. Lerner, *The Heresy...*, s. 202.

dobra, które przy nich pozostawały, nie otrzymawszy w zamian nic dla natury; cnoty zaś ciągle im mówią, iż tylko poprzez wielkie cierpienie człowiek może być zbawiony”³⁶.

Czy zatem duchowy gnostyk, który ucieknie spod tyranii cnót, staje się bezgrzeszny? A jeśli tak, to czy jest to bezgrzeszność materialna, czy formalna?

Kluczem do rozwiązania tej zagadki staje się pojęcie natury. Odpowiedź nasuwa lektura IX rozdziału *Zwierciadła*:

„Niech jedna z owych dusz – powiada Miłość – posłuży nam za przykład dotyczący wszystkich. Dusza ta [...] daje naturze to, o co ta prosi, bez żadnych wyrzutów sumienia. Jednak natura ta jest tak dobrze uporządkowana poprzez przeobrażenie w jedność z Miłością, z którą wola tej duszy jest złączona, że nigdy nie prosi o to, co zakazane”³⁷.

Zatem adept Wolnego Ducha posiada tak dobrze uporządkowaną naturę, iż nie żąda ona rzeczy materialnie niegodziwych. Stąd też formalnie bezgrzeszny gnostyk, jest zarazem i materialnie bezgrzeszny, bowiem jego natura nie pragnie niczego, co byłoby niemile Bogu.

Wątek natury powraca w rozdziale XVII. Czytamy tam, iż:

[...] „gdy Natura potrzebuje tego, czego nie ma, wówczas mogą jej [Wolne Dusze- M.T.] dać to, co do niej należy.” [...] „gdyby one miały cokolwiek i wiedziały, że inni mają większą tego potrzebę, nigdy by tego nie zatrzymały, nawet wtedy, gdyby były pewne, że chleb i pszenica i inne pożywienie nigdy więcej nie wyrośnie na ziemi.” [...] „Taka jest natura tych Dusz, i tak się dzieje poprzez doskonałą sprawiedliwość, a ta sprawiedliwość jest boska, która przyznała duszy właściwą jej część.”

Cytat ten potwierdza wcześniejsze ustalenia. Otóż dusza prawdziwie wolna, chociaż może spełniać nakazy natury, to jednak nie jest zepsuta egoizmem i dzieli się z innymi. Postępuje zgodnie ze wskazaniem sprawiedliwości proporcjonalnej – każdemu wedle potrzeb. Stwierdzenie to stoi w rażącym kontraście do prezentowanych

³⁶ Margaret Porette, *Mirror...* VIII.

³⁷ Tamże IX.

wyżej treści inkwizycyjnych protokołów. W myśli Małgorzaty Porete Wolny Duch nie kradnie, ani zabija; wręcz przeciwnie, beznamiętnie wykonuje on czyny miłosierdzia.

Podsumowując, kreowana przez *Zwierciadło* wizja natury i woli u prawdziwego adepta Wolnego Ducha w żadnej mierze nie współgra z obrazem wyłaniających się z uzyskanych przez inkwizycję zeznań osób oskarżanych o przynależność do omawianej sekty. W promowanej przez Małgorzatę duchowości, bezgrzeszność formalna pociąga za sobą bezgrzeszność materialną. Wolnych Duch nie grzeszy, bo nie może grzeszyć, ale oznacza to, iż z konieczności będzie się on powstrzymywał od wszelkich czynów, które mają materię grzeszną.

Podsumowanie

Powyższa analiza ukazuje duży rozdźwięk pomiędzy portretem Wolnych Duchów wyłaniającym się z pism polemicznych, prezentujących opinie duchowieństwa i świadectwa protokołów inkwizycji, a duchowością sztandarowego pisma wolnoduchaków – *Zwierciadła dusz prostych*. Rozbieżność ta może wynikać z samej metody, a raczej mechaniki, procesu inkwizycyjnego, która opierała się na zadawaniu konkretnych pytań i oczekiwania równie konkretnych, mieszczących się w szablonie, odpowiedzi. Jednak pogląd ten jest tylko jednym spośród wielu proponowanych wyjaśnień, których dokładna analiza dalece wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

Tym zaś, co można z całą pewnością stwierdzić, jest istnienie dwóch rodzajów Wolnych Duchów. Obraz pierwszych przekazują nam pisma polemiczne, wizerunek zaś drugich pochodzi z tego, co adepci mówili sami o sobie i o swojej drodze do Boga. Przytoczona wcześniej opinia Cohna, iż Wolne Duchy antycypowały XX-wieczne postawy charakteryzujące ruchy totalitarne, opiera się na źródłach polemicznych. Jednak z całą pewnością nie znajduje ona potwierdzenia w duchowości *Zwierciadła dusz prostych*.

Bibliografia

Dokumenty kościelne:

Ad Nostrum, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych* t. II, red. A. Baran, H. Pietras, WAM, Kraków 2004.

Cum de quibusdam, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych* t. II, red. A. Baran, H. Pietras, WAM, Kraków 2004.].

Źródła przednowożytne:

Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002.

Porette Margaret, *Mirror of Simple Souls*, tłum. J. C. Marler and Judith Grant, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999.

Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 23, tłum. Pius Bełch, Veritas, Londyn 1982.

Tykoniusz, *Księga reguł*, tłum. D. Budzianowska-Weglenda, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2023.

Opracowania:

Benad Matthias, *Wyznawcy Wolnego Ducha*, w: *Heretycy*, red. Adolf Holl, Ureaus, Gdynia 1997, 217-225.

Bylina Stanisław, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humiliaci, begini, begardzi*, Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974.

Cohn Norman, *W pogoni za millenium*, przeł. M. Chojnacki, Wyd. UJ, Kraków 2007.

Erbstösser Martin, Werner Ernst, *Ideologische Problemedes mittelalterlichen Plebejertums*, Berlin 1960.

Mc Donnel Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick - New Jersey 1954.

Field Sean L., *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2012.

Field Sean L., *The Beguine; Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes*. red. S. L. Field, R. E. Lerner, S. Piron, [w:] *Études de philosophie médiévale*, Paris 2013, s. 9-23.

Mc Ginn Bernard, "The Abyss of Love: The Language of Mystical Union among Medieval Women", w *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, ed. E. Rozanne Elder; Kalamazoo, Mich., Cistercian Publications, 1995, 89-109.

Hollywood A., *The Soul as Virgin Wife*, Notre Dame Press, Notre Dame 2001.

Kalivoda Robert, *Husitská ideologie*, Praha 1961.

Kelly Henry A., "Inquisitorial Deviations and Cover-Ups: The Prosecutions of Margaret Porete and Guiard of Cressonessart, 1308–1310", *Speculum* 89, 4/2014, 936–973.

Lea Henri Charles, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, Russel, New York 1955.

Lerner Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007.

Lerner Robert E., „New Light on «The Mirror of Simple Souls»", *Speculum* 85(2010), 91-116.

Maguire Robinson Joanne. *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, State University of New York 2001.

Manteuffel Tadeusz, *Narodziny herezji*, PWN, Warszawa 2008.

Manteuffel Tadeusz, „Piotr syn Jana Olivii: święty czy herezjarcha”, *Przegląd Historyczny* 55/3, 1964, 392-404.

Marin Juan, „Annihilation and Deification in the Beguine Theology and Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls*”, *The Harvard Theological Review*, Jan. 2010, vol. 103, 89-109.

Nietzsche F., *Antychryst*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2006.

Strzelczyk Jerzy, *Pióro w wątych dłoniach*, t. II, Wyd. DiG, Warszawa 2009.

Trombley Justine L., *A Diabolical Voice. Heresy and the Reception of the Latin „Mirror Of Simple Souls” in Late Medieval Europe*, Cornell University Press, Cornell University 2023.

Verdeyen Paul, „Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 81(1986), 47-94.

ABSTRAKT

W połowie minionego stulecia Norman Cohn wygłosił tezę, iż herezja średniowieczna, określana mianem Bractwa Wolnego Ducha, wyznawała poglądy i promowała postawy będące antycypacją ruchów totalitarnych XX wieku. Dostrzeżona przez amerykańskiego badacza analogia opierała się przede wszystkim na podejściu do własności oraz negacji porządku społeczno-prawnego, i bazowała na świadectwach pochodzących ze środowisk nastawionych polemicznie względem adeptów Wolnego Ducha. Artykuł poddaje weryfikacji przedstawioną przez Cohna opinię w świetle dzieła Małgorzaty Porete - *Zwierciadło dusz prostych*, uchodzącego za najważniejszy tekst napisany przez mistyków związanych z Bractwem.

Słowa kluczowe: Totalitaryzm, Wolne Duchy, własność, antynomizm, herezje