

NOBILITA*)

Czwarty traktat *Convivio* dowodzi, że Dante już w czasie pisania tego dzieła (1308—1310) odczuwał w swej duszy sokratesowe dajmonion; odczuwał, że ma spełnić wielką misję co najmniej na ziemi italskiej, odczuwał, że powinien tępić błędne poglądy, które jak chwast rozpleniły się w duszach, zagłuszając sobą zdrowe ziarno. Zrozumiał, że może przemawiać tylko do rozbudzonej umysłowo części społeczeństwa; zrozumiał wreszcie i to, że również nie rozbudzoną masę trzeba budzić i uświadamiać, więc odezwał się w języku narodowym (*Conv.* I, 15).

Uważał, że misję ma spełnić nie tylko on sam, lecz cała część rozbudzona narodu. O tej wybranej grupie społecznej marzył Dante, kiedy analizując pojęcie szlachectwa, wykluczał z niego zarówno bogactwo, jak i czynnik rodowy (*Conv.* IV, 15). Że nie powtarzał bezmyślnie zdania Platona o rządach filozofów, że faktycznie domagał się wpływu elity umysłowej na rządy, świadczy najsilniejsza może ze silnych jego inwektyw, zwrócona przeciwko panującym we Włoszech ustrojom. „Biada wam, brzmia groźne słowa w *Convivio*, biada wam, którzy teraz sprawujecie rządy i biada wam, którzy tym rządóm podlegacie. Żaden autorytet filozoficzny nie znajdzie się w tej chwili na dworach, bo się go tam nie dopuści ani do władzy, ani do rady“ (*Conv.* IV, 16). Obok autorytetu cesarskiego chce Dante umieścić autorytet filozofa a raczej rozbudzoną umysłowo grupę, gdyż władza stoi na glinianych nogach, jeżeli nie ma uzasadnienia w umysłach; filozofia zaś prowadzi do anarchii,

*) Wyjątek z tekstu polskiego rękopiśmiennej pracy Autora pt. Gnozeologia Dantego. Pełny tekst pracy w języku francuskim ukazał się w „Archivum Neophilologicum“.

kiedy nie utrzymuje kontaktu z władzą. Zresztą dziedzina życia jest zbyt rozległą, by ją mogła w całości ogarnąć ograniczona kompetencja władzy politycznej. Raz po raz zjawiają się zagadnienia, które trzeba rozstrzygać po głębokiej refleksji filozoficznej a nie na drodze administracyjnej (Conv. IV. 7).

Z gotową filozofią życia, z głębokim przekonaniem o własnej misji, i o misji rozbudzonej części społeczeństwa, przystąpił Dante do pisania *Convivio*. Miłość i filozofia stanowią ogniskowe idee, koło których układają się wszystkie myśli dzieła, to prawda, ale ostatecznie chodzi tam o to, żeby zbudować nowy ideał człowieka i przezeń ratować przebudowujący się świat od zguby.

Idealizacji jednej osoby dokonał już w *Vita Nuova* jego *eros* młodzieńczy, idealizacji człowieka i obywatela ma w *Convivio* dokonać *eros* filozoficzny, doprowadzając do pomysłu humanizmu przez pojęcie szlachectwa, *nobilità*. Nie zrozumie znowu idei szlachectwa i humanizmu Dantego, kto nie uwzględni czterech czynników, które na jego umysłowość oddziaływały, to jest poezji trubadurów, metafizyki świetlnej, dyskusji zagadnienia szlachectwa u św. Tomasza i średniowiecznej mistyki.

1. Trafnie wykazuje Vossler, jak w literaturze średniowiecznej miejsce szlachectwa rodowego zajmowało stopniowo szlachectwo duszy, a kult kobiety tracił u trubadurów coraz więcej pierwiastek zmysłowy, aż wreszcie u Guidona Guinizelliego szlachectwo duszy stało się istotnym warunkiem miłości dwornej. Ojcem swoim nazwał Guinizelliego Dante z pewnością dlatego, że poszedł jego śladami w idealizowaniu kobiety ¹⁾).

2. Obok trubadurów wniosła wiele promieni w pierwiastek szlachectwa oraz w idealizowanie kobiety metafizyka świetlna, jak tego jasno dowodzą te zwłaszcza postacie kobiece, które spełniają funkcje rozmaitych alegorii. Ktokolwiek czytał Boską Komedię, a nawet *Convivio* i zachował w sobie choćby ślady typu wzrokowego, ten miał niezawodnie wśród lektury duszę i źrenice pełne światła. Dlaczego? Zarówno w dziedzinie onto-

¹⁾ K. Vossler, *Die Göttliche Komödie*, Heidelberg 1925, I, 329—336.

logicznej istnienia, jak i w dziedzinie logicznej myślenia uznaje Dante światło za czynnik istotny i dlatego ono ciągle i ciągle u niego powraca. W *Convivio* dowodzi, że wśród dostrzegalnych przez zmysły rzeczy nie ma poza słońcem żadnej innej, którą by można z Bogiem porównać. Będąc sam pełnym światła, napędza Bóg także wszelkie inne byty światłem i ciepłem swej dobroci (Conv. III c. 12, 7—9). Na *intelligentiae*, jako na szczerze duchy, spływa światło boże w sposób bezpośredni, na inne zaś byty tylko pośrednio — po odbiciu się od duchów, jako od czystych zwierciadeł. Także w człowieka wpromienia się światło bezpośrednio, jak w anioła, gdyż ponad jego ciało wynurza się przynajmniej ta część duszy, w której tkwią rozum i wola (Conv. III c. 2, 14). Ponieważ według *Liber de causis* każda przyczyna udziela swym skutkom cząstkę tej dobroci, jaką sama otrzymała z własnej, wyższej przyczyny, zatem i dusza wnosi w ciało otrzymaną od Boga doskonałość (Conv. III, c. 6, 11—13). Jednak światło duszy przerabia ciała raz więcej, drugi raz mniej i stąd to pochodzi, że w jednych ludziach dostrzega się podobieństwa do aniołów, w innych do zwierząt (Conv. III, c. 7, 6). Im więcej w człowieku będzie bożego światła, tym więcej będzie w nim bożego podobieństwa (Conv. III, c. 2, 14—15). Boża dobroć rozlewa się jako strumień światła na wszystkie byty, ale w jednych nie napotyka żadnej przeszkody (duchy), w innych zatrzymuje się na materii, znajdując w niej większą lub mniejszą zaporę.

Metafizyka świetlna płynęła do zachodniej Europy ze źródeł neoplatońskich albo przez *Liber de causis* i Arabów albo przez Pseudo-Dionizego, albo przez św. Augustyna i jego zwolenników (św. Bonawenturę). Na gruncie chrześcijańskim wydzielano z niej faktyczny lub rzekomy pierwiastek panteistyczny, zostawiając tylko naczelne pojęcie światła, do którego silnie lgnęła żywa wyobraźnia poety. Co w *Convivio* przybrało formę rozwlekłego nieco komentarza, to w Boskiej Komедii zjawilo się z tak zadziwiającą ścisłością, iż każda tercyna zastępuje rozdział z pism przedstawicieli metafizyki świetlnej. Zarówno Robert Grosseteste, jak św. Bonawentura lub Teodoryk z Freiberga, a nawet Albert W. powiedzieliby, że to myśl

z ich myśli, obraz z ich obrazu, kiedy w XIII pieśni Paradiso brat Tomasz (!) tłumaczy Dantemu, jak wszystko przenika światło boże:

Ciò che non more e ciò che può morire
 non è se non splendor di quella idea
 che partorisce, amando, il nostro sire:
 chè quella viva luce che si mea
 dal suo lucente, che non si disuna
 da lui nè da l'amor ch'a lor s'intrea,
 per sua bontate il suo raggiare aduna,
 quasi specchiato, in nove sussistenze,
 eternalmente rimanendosi una.

Parad. XIII, 52—60.

W ramach teorii o stopniowaniu rzeczywistości i jej przenikaniu przez światło nabiera u Dantego znaczenia metafizycznego myśl trubadurów o szlachectwie człowieka: im bardziej dusza ludzka przerobi ciało tak, iż wreszcie promienie wewnętrznego światła pójdą z jego oczu i oblicza na otoczenie, tym wyższe będzie jego szlachectwo.

3. Na tle metafizyki świetlnej przeprowadza Dante analizę pojęcia szlachectwa, które ma swą własną prehistorię. Jeżeli się ją chce odtworzyć, trzeba wpierw wskazać na dwa źródła, z których to pojęcie wyszło. Cofając się do źródeł, pójdziemy najkrótszą drogą, by uniknąć zbędnego balastu naukowego. Zatrzymamy się więc najpierw na św. Tomasz, gdyż w jego komentarzu do traktatu *De anima* Arystotelesa spotykają się ze sobą dwie myśli, z których każda pochodzi z jednego z dwu źródeł. W drugiej księdze swego traktatu dowodzi Arystoteles, że tępota umysłu wiąże się z niewrażliwym dotykiem a niewrażliwy dotyk z grubą konstytucją ciała. Gdzie istnieje subtelna konstytucja, tam pojawia się bystrość myśli, gdzie konstytucja jest licha, tam myśl tylko z trudem się rodzi. Pisząc objaśnienia do tej części tekstu Arystotelesa, wyjaśnia go św. Tomasz szeroko i z widocznym upodobaniem; ale wychodzi niebawem poza tekst i mówi o szlachectwie duszy, o którym tekst *De anima* wcale nie wspomina. Myśl o szlachectwie pochodzi więc z innego źródła, a tylko wprowadzoną została do objaśnienia na to, żeby i lepiej uwydatnić myśl Arystotelesa

i wskazać na jej związek z zagadnieniem szlachectwa. Związku tekstów nie możemy inaczej unaocznić, jak tylko przez ich porównanie. Podajemy zatem na pierwszym miejscu tekst Arystotelesa w *translatio antiqua*, którą się posługiwał św. Tomasz z Akwinu, a po nim przytoczymy komentarz św. Tomasza, aby na końcu wskazać na drugie źródło przez nas poszukiwane, na to, z którego wzięto samo pojęcie szlachectwa:

I.

Secundum autem tactum, longe excellentius certiusque quam caetera animalia iudicat; unde et prudentissimum animalium est. Signum autem, in genere hominum secundum sensum hunc, ingeniosos esse, et non ingeniosos, secundum alium autem nullum. Duri enim carne inepti mente; molles autem carne, bene apti: *De anima* II, 13.

II.

1. Duplici ex causa bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cuiuscumque sensus est etiam instrumentum tactus; et illud, ex quo dicitur sensitivum esse, est sensus tactus. Unde ex hoc, quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur, quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam et per consequens, quod sit melioris intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus. Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae...

2. Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae et perspicacioris mentis²⁾.

Wystarczy rzut oka na teksty, by się przekonać, że z jednej strony św. Tomasz z widocznym zadowoleniem rozwija myśl Stagiryty o zależności pracy rozumu od wrażliwości ciała,

²⁾ Sancti Thomae Aquinatis, In Aristotelis librum De anima commentarium, Taurini 1936, n. 484.

a z drugiej strony wprowadza do objaśnienia myśl o szlachectwie duszy, *nobilitas*, chociaż Arystoteles o tym wcale nie wspomina. Że św. Tomasz przywiązywał wielką wagę do wrażliwości konstytucji dla pracy intelektu dowodzi fakt, że zwraca się do tego zagadnienia zarówno w Summie filozoficznej, jak i teologicznej, zaznaczając, jak szczęśliwa konstytucja pomaga nawet do ukształtowania idealnego charakteru ³⁾.

Zadziwia nas fakt, że św. Tomasz wprowadził do swego objaśnienia zagadnienie szlachectwa duszy, *nobilitatis*, chociaż Arystoteles o tym wcale nie wspomina. Nie jest to dla nas obojętnym, bo Dante w swym *Convivio* obszernie rozwija zarówno zagadnienie związku między bystrością umysłu a wrażliwością ciała, jak i zagadnienie szlachectwa duszy. Wspomniano o tym (Sauter), że może tu się pojawiać zależność od traktatu *De regimine principum*, jaki Aegidius Romanus napisał dla Filipa Pięknego. Trzeba jednak zauważyć, że św. Tomasz chronologicznie wyprzedza znacznie traktat Egidiusza, a następnie, że św. Tomasz omawia zagadnienie bez względu na stan rycerski, podając wyłącznie warunki konstytucyjne dla szlachectwa duszy. W sposób zasadniczy omawia także Dante to samo zagadnienie i dlatego wpływ św. Tomasza interesuje nas daleko bardziej, aniżeli przypuszczalna zależność od traktatu Egidiusza.

Nasuwa się jednak pytanie, czy pojęcie szlachectwa duszy, *nobilitatis*, nie ma także swojej historii i czy by nie można wskazać źródła, z którego św. Tomasz mógł zaczerpnąć ową myśl. Stosunkowo bardzo rychło poznało średniowiecze dzieło Nemezjusza (w. IV lub początek V) pod tytułem *De natura hominis* w łacińskim przekładzie Alfanusa z Salerno (w. XI) i Jana de Burgundie (w. XII), czerpiąc z niego niejedną myśl do objaśnień traktatu o duszy Arystotelesa. Nemezjusz w jednym z rozdziałów nie znajduje dosyć słów na to, żeby wypowiedzieć swą cześć dla duszy ludzkiej. Dowodzi, jak człowiek łączy w sobie czynnik śmiertelny i nieśmiertelny, racjonalny i nieracjonalny, jak jego dusza mieści w sobie obraz boży, jak potrafi zmierzyć obszary niebios i morza, jak przez nią czło-

³⁾ Contra Gentes III c. 84; I q. 85 a. 7.

wiek jest rośliną zesłaną z nieba. Dwukrotnie w przekładzie łaćńskim w obrębie niedługiego tekstu pojawia się wzmianka o szlactwie i dostojności ludzkiej natury ⁴⁾. Św. Tomasz znał traktat Nemezjusza, przypisując go razem z innymi Grzegorzowi z Nyssy: mógł więc z niego przenieść myśl o szlactwie człowieka do swego komentarza.

Zwróćmy obecnie uwagę na moment chronologiczny w piśmach św. Tomasza. Komentarz do *De anima* nie powstał przed r. 1270; *Summa Contra Gentes* była gotową w r. 1274, a mniej-więcej równocześnie z komentarzem do *De anima* powstała część Summy teologicznej (II—II), poza którą już nie ma mowy o związku między konstytucją a zdolnościami umysłowymi. Znamiennym jest fakt, że dopiero koło r. 1270 wspomina św. Tomasz o szlactwie duszy w związku z wrażliwością konstytucji. Był to czas, kiedy się ukazała *cancona* Guidona Guinizelli'ego o miłości. Św. Tomasz znał niezawodnie obyczaje dworskie i pieśniarstwo trubadurów, bo pochodził sam z rodziny, która była spowinowacana z Hohenstaufami, a jako magister paryski bywał na dworze króla Ludwika Świętego, pozostawał w kontakcie z rodziną książęcą we Flandrii i nieraz przebywał podróż pomiędzy Paryżem a Włochami. Był także poetą, napisał niezrównany hymn *Adoro Te devote* i ułożył *officium* na cześć Najświętszego Sakramentu. To wszystko dowodzi, że interesowała go także współczesna literatura piękna oraz zagadnienie szlactwa, jakie w niej wówczas wchodziło na nowe tory. Na nowym ogólnoludzkim tle zanalizował on pojęcie szlactwa w komentarzu do *De anima* i stał się wzorem nowej interpretacji dla innych. Dodajmy do tego, że na początku XIV w. zagadnienie to zainteresuje przede wszystkim dwóch ludzi, z których jeden był dominikaninem (Mistrz

⁴⁾ Quis ergo huius animalis nobilitatem digne admirari possit, quod in seipso mortalia cum immortalibus copulat, et ratione utentia cum rationis expertibus conjungit... MG 40 col. 531 C.

Proinde excellentiae naturae nostrae conscii, et stirpem nos esse coelestem quamdam scientes... et per preces, nobilitatem et dignitatem nostram tueamur. MG 40 col. 534 B.

Eckhart), a drugi conajmniej kształcił się w dominikańskiej szkole (Dante).

Dante szedł śladami Guinizelli'ego i nie ukrywa w *Convivio* jego wpływu na siebie. Trzeba tam jednak odróżnić *cancone* od komentarza, bo jak *cancona* nawiązywała do trubadurów i Guinizelli'ego, tak komentarz filozoficzno-teologiczny sięgał do Pisma św., Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.

4. Po tych uwagach możemy przejść do mistyki średnio-wiecznej, jako do czwartego czynnika, o którym nie wolno zapomnieć, ilekroć się mówi o *Convivio*. Skoro się pojawił na Zachodzie przekład łaciński Plotina, dokonany przez Viktorinusa, zaczęły przenikać niektóre idee neoplatońskie poprzez św. Augustyna do myśli chrześcijańskiej, znajdując tam zresztą swe odpowiedniki. Pod tym wpływem wykształciło się z biegiem czasu pojęcie trzech dróg wiodących do Boga, *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*; pod tym wpływem zaczęto także mówić o dostojności duszy ludzkiej w języku platońskim, który trafnie wyrażał myśl chrześcijańską o obrazie bożym. Co Plotin nazwał τὸ πρῶτον τῆς ψυχῆς to u św. Augustyna pojawia się jako tajnia duszy, *abditum mentis*, u św. Bonawentury jako szczyt lub iskierka duszy, *apex animae*, *scintilla animae*, u św. Tomasza jako zamek, *arx* i umysł, *mens*, u Eckharta jako dno duszy *Seelengrund*. Ilekroć mistycy zaczęli mówić o tej części czy stronie duszy, gdzie dokonuje się tajemnica zjednoczenia z Bogiem, tylekroć zagrzewała się ich wyobraźnia, starając się znaleźć najpiękniejsze symbole, by wyrazić dostojność tej części. Dante nazwał ją ziarnem, *seme divino*, przedstawiał z pietyzmem jego znaczenie ze stanowiska filozoficznego i teologicznego oraz wiązał z nim zagadnienie szlachectwa duszy, *nobilità*. Guinizelli mówi w swej *canconie* o miłości raczej, o *gentilezza*, a za nim idzie Dante w pieśni o Donna Gentile, podczas gdy *Convivio* mówi za przykładem św. Tomasza o *nobilità*.

Z wymienionych czterech czynników padnie jaśniejsze światło na dalszy nasz wykład. Równocześnie dwóch ludzi zajęło się tym samym zagadnieniem, uważając je za zagadnienie centralne filozofii ludzkiego życia. Obydwaj byli filo-

zofami i mistykami, obydwaj mieli bogatą, poetycką wyobraźnię, obydwaj przemawiali w języku ojczystym, chcąc wzbudzić dla swego ideału entuzjazm szerokich mas. Jeden działał w Italii, drugi w Niemczech. Nikt inny z pośród filozofów w przełomowej chwili średniowiecza nie rozwijał zagadnienia szlachectwa, *nobilità*, w takim ujęciu, tak obszernie i tak głęboko, jak Dante i mistrz Eckhart. Podobieństwo poglądów stwierdziłem niemal przypadkowo, zajmując się równocześnie obydwu myślicielami. Na obydwu oddziałują zresztą te cztery czynniki, o których wyżej wspomniałem.

Nowy ideał szlachectwa ludzkiego przeciwstawia się najwyraźniej dawnemu, temu który w minionym pokoleniu skupiał koło siebie wszystkie promienie, wszystkie głosy poetów i filozofów. Jeszcze wczorajsze pokolenie rozczytywało się w opowieściach o Rolandzie, Cydzie i Parsifalu; powtarzało sobie natchnione chrześcijańskim duchem nauki, jakie dawał Bewulfowi duński król Hrodgar, a Gurnemenz młodemu Parsifalowi; pamiętano jeszcze, jak na wezwanie synodu w Troyes (1128) św. Bernard z Clairvaux dodał do reguły benedyktyńskiej Templariuszów przedmowę pełną uwielbienia dla odrażdżającej się idei rycerstwa⁵⁾. Koło 1285 r. pisał Egidiusz Romanus w trzech księgach traktat *De regimine principum* dla swego wychowanka, przyszłego króla Filipa Pięknego. Pisał dla królewicza a myślał o całym stanie szlacheckim, wskazując jego wyższość nad resztą społeczeństwa, czym się różni od św. Tomasza z Akwinu. Nie będę wspominał za innymi co Dante mógł zaczerpnąć z Egidiusza Rzymskiego⁶⁾, wolę raczej zaznaczyć, że Dante zerwał z dotychczasowym typem szlachectwa rodowego, budując nowy ideał szlachtetnego człowieczeństwa.

Chociaż Dante nie umiał mówić o tym problemie bez bicia serca, to jednak usiłował sformułować go jasno według metod byłego scholara z Santa Maria Novella, bo wiedział, że tylko w ten sposób usunie dotychczasowe poglądy na szlachectwo,

⁵⁾ G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, II, Paderborn 1926, 296.

⁶⁾ C. Sauter, Dantes Gastmahl, Freiburg i Br. 1911, 84—91.

o którym tyle śpiewali trubadurzy i tyle mówili politycy. Zanim poda definicję szlachectwa, zaznaczy, że można dojść do niej albo na drodze *a priori* albo też indukcyjnie. Dante obrał najpierw drogę indukcyjną, ale nią nie pójdziemy, gdyż byłaby dość długą; wskażemy natomiast, gdzie według niego jest istotne źródło szlachectwa. Ponieważ ze szlachectwa wyrastają wszystkie cnoty i zdolności, nie znajduje Dante dość obrazów na to, żeby je otoczyć blaskami nadziemskiej aureoli. Nazywa szlachectwo niebem, gdzie wśród gwiazd różnej wielkości i różnego blasku najjaśniej pali się gwiazda cnoty (Conv. IV c. 19); nazywa je szczerym duchem (Conv. III c. 32), miłością (Conv. III c. 13), światłem bożym i dobrocią (Conv. IV c. 20), doskonałością (Conv. IV c. 16); nazywa je rozmaicie, ale najczęściej wraca nazwa ziarna, *seme*, gdyż wnosi ona pojęcie dynamiki, wskazując, że ze szlachectwa, jak z żywego źródła, idzie twórcza siła na wszystkie władze i cnoty i akty naszej duszy (Conv. III c. 2; IV c. 20 i 23).

Utożsamiając ziarno szlachectwa z obrazem bożym w duszy, łączy się Dante ę wszystkimi mistykami średniowiecznymi, gdyż i oni mówili z zachwytem o szczycie duszy, przez który człowiek jednoczy się z Bogiem. Nazywali ten szczyt rozmaicie, lecz wszyscy uważali go za najszlachetniejszą, duchową część człowieka, z której spływa boże piękno na całe ludzkie jestestwo. Z tym wszystkim i ta częśćka należała według nich do ludzkiej natury, a naturą sama przez się nie zdoła wydobyć ze siebie łaski, gdyż łaska, *gratia*, przychodzi z zewnątrz, od Boga. Toteż w *Convivio* Dante mówi o ziarnie bożym i ze stanowiska naturalnego, filozoficznego i ze stanowiska teologicznego.

W dziedzinie natury ziarnem bożym jest szczyt naszej duszy; w dziedzinie nadnatury ziarnem jest łaska uświęcająca. Można więc ująć ziarno szlachectwa także jako łaskę, która wnosi takie cuda w ludzką duszę, iż dusza staje się żywym domem bożym (Conv. IV, 21). Ziarno łaski, ziarno nadprzyrodzone, *nobilità*, wrasta zatem w ziarno naturalnego szlachectwa, by w człowieku dwukrotnie zapalił się promień boży, przynosząc ze sobą dwukrotnie — ziemskie i nadziemskie

szczęście, *felicità*. *Convivio* rozwija przede wszystkim teorię szlachectwa naturalnego czyli teorię doskonałego człowieczeństwa, gdyż chwałę nadczłowieczeństwa czyli łaski głosić będą wszystkie tercyny Boskiej Komедii. Toteż słusznie porównał Dante swe *Convivio* z *Summą contra gentiles* (Conv. IV, 30), gdyż tu i tam staje w ognisku myśli to szlachetne człowieczeństwo, które się usymbolizowało w Donna Gentile, a urzeczywistniło według Dantego w całej pełni w osobach Katona i Wergilego (Conv. IV, 28). Słusznie też może dantolog sięgnąć dalej, zestawiając Boską Komedię z *Summą* teologiczną, bo tu i tam w ognisku myśli i uczuć staje nadczłowieczeństwo, łaska, w stanie zaziemskiego, pełnego rozkwitu, symbolizując się w postaci Beatryczy. Przez ideę szlachectwa, opartego na pojęciu szczytów ludzkiej duszy, stał się Dante jednym z głównych przedstawicieli humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego.

Udowodniwszy, że *Convivio* wskazuje związek istotny między szlachectwem a uwielbianym w mistyce szczytem duszy, możemy już wymienić trzy grupy faktów, w których wyraża się szlachectwo. — Na pierwszym miejscu spotykamy tężyznę, wytrzymałość, zdrowie i piękno ciała (Conv. IV, 19). Między życiem psychicznym a ustrojem ludzkim istnieje ścisła odpowiedność, ścisła korelacja. Jak ze źle szlifowanych drogich kamieni nie potrafi słońce wydobyć wszystkich efektów świetlnych, tak w kruchym ciele nie potrafi dusza rozwinąć wszystkich swych potencjonalności (Conv. IV, c. 20, 7). Ta sama myśl wyraża się w innej tylko formie, kiedy *Convivio* powiada, że ciało, zależnie od swej konstytucji, tak lub inaczej, źle lub dobrze, przyjmuje w siebie duszę jako swą formę (Conv. IV, 20). W człowieka o lichej konstytucji wpada światło boże jakby w pieczarę, udzielając się jego duszy w skąpej tylko mierze.

Do drugiej grupy przejawów należą wrodzone dyspozycje psychiczne, które się wypowiadają samorzutnie w symptomach o charakterze uczuciowym. Gdzie nie ma ani religijności, ani wstydu, ani wrażliwości na ludzką niedolę, tam nie może być mowy o szlachectwie (Conv. IV, 19). Największą, trzecią grupę

objawów szlachectwa stanowią cnoty, wszystkie cnoty, zarówno moralne, które sublimują życie uczuciowe, jak i dianoetyczne, które usprawniają intelekt (Conv. IV, 16, 10). Cnoty różnią się od dwóch poprzednich grup przejawów szlachectwa przez to, że budują subtelną swą strukturę zawsze z udziałem woli, a nie są prostą emanacją wrodzonych uzdolnień (Conv. IV, 16—19). Nigdzie nie przeciwstawia Dante cnót dianoetycznych cnotom moralnym, lecz akcentuje ciągle wewnętrzny, żywy ich związek.

Już to jasno dowodzi, jak silnie podkreśla Dante życie duchowe w człowieku, uważając je za najpiękniejszy kwiat człowieczeństwa; już to świadczy o tym, że budował on w *Convivio* ideał humanizmu. Doszliśmy jednak tylko pod szczyt jego wywodów o szlachectwie. W najdostojniejszej części naszej duszy odzywa się miłość, eros, jako odbłask Pramiłości, dążąc do swego logosa: zdobywa go wreszcie, stając się ożywczą formą myśli filozoficznej (Conv. III, 13).